

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

FERNANDO ULISSES MENDONÇA SERAFIM

Camilo Pessanha no contexto da sinologia de seu tempo: idiosincrasias

(Versão corrigida)

São Paulo
2015

FERNANDO ULISSES MENDONÇA SERAFIM

Camilo Pessanha no contexto da sinologia de seu tempo: idiosincrasias

(Versão corrigida)

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

Área de concentração:
Literatura Portuguesa

Orientadora: Profa. Dra. Monica Muniz de Souza Simas

São Paulo
2015

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

S481c Serafim, Fernando Ulisses Mendonça
 Camilo Pessanha no contexto da sinologia de seu
tempo: idiossincrasias / Fernando Ulisses Mendonça
Serafim ; orientadora Monica Muniz de Souza Simas. -
São Paulo, 2015.
 183 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. Macau. 2. Orientalismo. 3. Sinologia. 4.
China. 5. Exotismo. I. Simas, Monica Muniz de Souza,
orient. II. Título.

Nome: SERAFIM, Fernando Ulisses Mendonça

Título: Camilo Pessanha no contexto da sinologia de seu tempo: idiossincrasias

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

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

A José, Regina,
Jacqueline e Juliana,
hoje e sempre.

AGRADECIMENTOS

À professora Monica Simas, pela dedicação imensa e principalmente pela paciência. Obrigado por mostrar o verdadeiro valor da investigação em literatura. Obrigado por me motivar a buscar a excelência em cada vírgula, em cada sentença. Por me levar até Macau, obrigado.

Aos distintos professores Helder Garmes e Sérgio Pereira Antunes, pela presença benfazeja e pelas boas ideias que apresentaram no processo da qualificação.

Muito obrigado ao Erasto, companheiro de Macau.

Agradecimentos a Marcos e Margarida Siscar, pelo incentivo e pelo vinho. A Orlando Amorim, Arnaldo Franco Jr. e Fabiana Komesu, pelo espírito.

A Elza Rita, apesar de ela não saber.

Muito obrigado a Luciana Kogan, pela compreensão, sensatez e bondade.

A Nena e Agenor,

Aos amigos que a gente reconhece,

A Deus, que me acompanha silencioso,

Obrigado.

*A vida é um sonho,
e todos nós uns sonhadores.*

(Chuang Tzu)

RESUMO

SERAFIM, F. U. M. **Camilo Pessanha no contexto da sinologia de seu tempo: idiossincrasias**. 2015. 183 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O presente trabalho se propõe a analisar algumas concepções sobre o Oriente, correntes na primeira metade do século XX, que interferiram diretamente na escrita de Camilo Pessanha (1867-1926) sobre a vida chinesa. Morador de Macau por cerca de 26 anos, escreveu alguns poucos textos em prosa que tematizam a cultura e os costumes da China, além de ter tido contato com sinólogos de destaque. Os pareceres de Pessanha sobre o Oriente, bem como o de outros atores importantes, são relevantes na medida em que revelam influências do orientalismo, do exotismo e da sinologia, de maneira a reproduzir ou desafiar certos aspectos da lógica do discurso colonial instaurado em Portugal e aplicado em Macau. Num primeiro momento, o trabalho pretende refletir sobre a atuação de Camilo Pessanha como estudioso da cultura chinesa, prática na qual é confrontado com o seu contemporâneo e colega de trabalho Silva Mendes (1867-1931), também professor no Liceu de Macau. O discurso “autorizado” europeu que parte da ideia de domínio sobre povos ditos “inferiores” seduziu a intelectualidade ocidental, e teve forte repercussão em grande parte dos pareceres de Camilo Pessanha sobre a cultura chinesa. Mostraremos, além dessa vertente, o cotejo que alguns estudiosos da vida do poeta empreendem em relação a uma suposta aproximação com a estética do exotismo. Desenhado este panorama, propomos um esboço do que seria uma nova visão portuguesa sobre Macau, ao cotejarmos o seu passado colonial, explicitado na prática administrativa portuguesa por autores como Oliveira Martins, com as novas possibilidades de compreensão da idiossincrasia macaense, esboçadas a partir de algumas iniciativas de autores como Camilo Pessanha e Silva Mendes.

Palavras-chave: Macau. China. Orientalismo. Sinologia. Exotismo.

ABSTRACT

This study aims at analyzing some conceptions regarding the East, present in the first half of the 20th century, which interfered directly on Camilo Pessanha's (1867-1926) writing about Chinese life. As a resident of Macao for twenty-six years, he wrote a few prose texts about Chinese life and culture, besides being in touch with some very important sinologists such as Silva Mendes (1867-1931) and José Vicente Jorge. Pessanha's remarks on the East, as well as those of other writers, are relevant for they portrait influences from Orientalism, exoticism and sinology in order to reproduce or challenge certain aspects related to the logic of the colonial discourse established in Portugal and applied in Macao. At first, this paper intends to reflect upon Camilo Pessanha's action as a student of Chinese culture, in which he is confronted by his fellow and co-worker Silva Mendes (who was also a teacher at Macao's Lyceum) as well as his pupil Luís Gonzaga Gomes (1907-1976). The European "authorized" discourse which derives from the idea of dominance of the so-called "inferior" peoples seduced the Western intellectuality and had a major impact on many of Pessanha's assessments on Chinese culture. Besides this dimension, we will also analyze a possible connection with exoticism, believed to be true by some researchers who studied the poet's life. Having set the scene, we propose an outline of what would be a new Portuguese view on Macao, when comparing its colonial past, clarified in the Portuguese administrative practice by authors such as Oliveira Martins, with new possibilities for understanding Macao's idiosyncrasy, derived from some initiatives of writers like Camilo Pessanha and Silva Mendes.

Keywords: Macao. China. Orientalism. Sinology. Exoticism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	BREVE ESBOÇO DA SINOLOGIA EM MACAU	
	ENTRE 1880 E 1950 (DOIS MOMENTOS)	14
2.1	“Dilletanti?”	21
2.2	Silva Mendes e Camilo Pessanha	33
2.3	Luís Gonzaga Gomes e o legado de Pessanha	58
3	DO ORIENTALISMO À SINOLOGIA MODERNA	83
3.1	Pessanha como interlocutor do orientalismo português	100
3.2	O exotismo em Camilo Pessanha	120
3.3	A afirmação de um “novo” olhar português sobre Macau	138
4	CONCLUSÃO	174
	REFERÊNCIAS	177

1. INTRODUÇÃO

Camilo Pessanha é um autor cuja poética é proficuamente estudada na área de Literatura Portuguesa: com justiça é considerado um dos maiores poetas portugueses de todos os tempos. Mestre de mestres como Fernando Pessoa, para quem a poesia de Pessanha pode ser descrita como “fonte contínua de exaltação estética” (PESSANHA, 1990, p. 121), tem sua existência marcada pela ascendência da cultura oriental em sua biografia. Embora haja poucos traços do Oriente nos seus versos, sabemos que o poeta escolhera Macau para viver – segundo o estudioso Paulo Franchetti¹ – menos por opção do que por necessidade, o que em nada afetou a relação que ele manteve durante todos os seus dias com a cultura chinesa. Fascínio e repulsa, exaltação e crítica atroz, esplendor e feiúra são aspectos que o poeta entrevê nas suas andanças e, principalmente, no cotidiano de Macau. É certo que, ao empregarmos o termo *idiossincrasias* no título de nosso trabalho (“Camilo Pessanha no contexto da sinologia de seu tempo: idiossincrasias”), estamos lidando com a percepção do antagonismo sob um aspecto constitutivo, ou seja: queremos, com isso, mostrar a visão dos opostos como um substrato de nossa análise. Não é possível, a partir dos textos que Pessanha nos legou a respeito da China, empreender uma leitura única dessa relação: se o fizéssemos, estaríamos fadados a limitar significativamente o escopo e a valia de nosso trabalho.

Se, por um lado, a poesia de Pessanha não contemplou o conjunto dessas visões (à China são destinadas apenas algumas alusões, o que não deixa de ser significativo), coube a seus textos em prosa dar conta da interpretação das imagens que ele presenciava. É ela que comunica aos portugueses o seu olhar analítico sobre a sociedade macaense do início do século XX.

O *corpus* do presente trabalho contempla a abordagem de Pessanha em relação ao contexto cultural da Macau de seu tempo. Mais especificamente, nos debruçaremos sobre os seguintes textos: “Sobre a estética chinesa”, “Introdução a um estudo sobre a civilização chinesa”, “Sobre a literatura chinesa”, o prefácio ao livro *Esboço crítico da civilização chinesa*, de J. António Filipe de Moraes Palha, “Macau e a Gruta de Camões” e o texto apresentado como “A conferência do Sr. Dr. Pessanha” (sobre literatura chinesa). Todos eles podem ser encontrados no livro *Camilo Pessanha: prosador e tradutor*, de Daniel Pires. Analisaremos também artigos de Silva Mendes e Luís Gonzaga Gomes, a fim de tentar descrever um panorama da sinologia portuguesa em Macau contemporânea e posterior a

¹ “Muito ao contrário de uma decisão emocional, a mudança para a China foi a alternativa possível após anos de esforço para obter um posto de trabalho em Portugal e várias hipóteses e tentativas de emigração” (2008, p. 10).

Camilo Pessanha, o que inclui alguns temas de destaque na Europa finissecular, como as narrativas de viagem e sua realização como projeto estético na forma do *exotismo*. Como contemporâneos ao poeta, além de Mendes, este trabalho põe em perspectiva o orientalismo de Oliveira Martins² e de J. F. Marques Pereira³, enunciado a partir de Lisboa. Para nos guiar nos caminhos pelos quais a sinologia se desenvolveu logo após a morte de Pessanha (1926), elegemos como fio condutor a obra de Gonzaga Gomes. Tal escolha se deve à relevância, excelência e permanência de sua obra.

Alguns dados biográficos sobre Camilo Pessanha adquirem grande importância no que diz respeito à sua escrita sobre temas chineses. Há muitas influências em jogo que interferem em seu discurso. Não se deve esquecer que Camilo Pessanha esteve em Macau por cerca de 26 anos como representante do governo português: à sua maneira (o que implica dizer “de forma heterodoxa”) foi um intérprete e um político no sentido *lato* da palavra, não somente por ter participado de momentos históricos de Macau – a retirada dos piratas de Coloane é, neste sentido, um episódio emblemático⁴ – mas principalmente por ter se tornado ali um *ser político* no sentido de participação efetiva na vida macaense. Tal atitude, neste caso, se traduz menos em se projetar nos círculos de poder oriundos da Metrópole e mais em problematizar Macau como cultura valorizando-a em toda a sua complexidade, e, sobretudo, buscando na raiz de sua história e cotidiano uma identidade singular. Tudo isso tendo em vista a modulação dos discursos que o próprio Pessanha transmite: ora orientalistas, ora próximos à sinologia, ora próximos ao exotismo. Ou seja, à maneira de Silva Mendes e Luís Gonzaga Gomes – os quais serão também estudados neste trabalho – Pessanha tentou verter para o domínio da inteligência a exuberância de imagens, de instantâneos e de expressões culturais do Oriente. Cada um dos três autores, com suas preocupações temáticas particulares, buscou cumprir tal tarefa, aproximando-se ou afastando-se de um discurso hegemônico de poder.

² Jornalista, historiador e político lisboeta de grande prestígio, foi juntamente com Almeida Garrett, Eça de Queirós e Guerra Junqueiro um dos nomes da chamada “Geração de 70”. Este grupo de intelectuais surgido em Coimbra buscou questionar por meio do cientificismo e do positivismo algumas das matrizes culturais e políticas portuguesas da década de 1870.

³ Filho de António Feliciano Marques Pereira, fundador do periódico “Ta-ssi-yang-kuo: Archivos e annaes do Extremo Oriente”. Nasceu em Macau e estudou Letras em Lisboa. Fez carreira no Ministério da Marinha e Ultramar, como uma espécie de consultor sobre assuntos referentes à China.

⁴ O padre Manuel Teixeira narra o episódio no artigo “Os piratas em Coloane em 1910”, coligido na antologia de textos *De longe à China*, de Carlos Pinto Santos e Orlando Neves. O nome de Camilo Pessanha aparece no júri na função de “auditor” (tradutor) entre oficiais militares portugueses exercendo as funções de defensor, vogais, promotor e presidente do júri. Trata-se de um episódio de desafio à ordem institucional representada pelo Estado português: na ocasião, foram sequestrados 18 menores, levados para uma ilha vizinha sob ameaça de degola caso o pagamento do resgate não fosse efetivado. A armada portuguesa se mobilizou para buscar os jovens, o que acarretou inclusive a suspensão provisória da garantia dos direitos constitucionais em Macau. A captura dos criminosos, apesar dessas medidas, foi longa e parcialmente falha, uma vez que alguns dos piratas teriam supostamente fugido para Hong Kong e outros soltos após ausência de provas.

Dizemos isso porque, da leitura que os portugueses fizeram desses traços à época, constavam calhamaços de estereotipia e preconceito acerca dos povos das colônias (no caso de Macau, acerca dos orientais), o que torna ainda mais particular a situação dos estudos sobre a China empreendidos por portugueses. Mesmo no caso de Marques Pereira, nascido em Macau e radicado em Lisboa, a crítica preconceituosa à China é intensa, constante e, neste caso em particular, difundida por meio de uma publicação sobre o Oriente, o “Ta-ssi-yang-kuo”. Aqui citamos um exemplo desta estereotipia que julga sistematicamente como inferiores os povos não europeus: “A corrupção caduca da velha Ásia lavra n’essas raças para as quaes a idéa de um progresso moral e material já parece estranha. Estagnadas, como as águas de uma lagoa, apodrecem. E os *coolies* que emigram são ainda a escoria de uma população avariada em todo o seu systema” (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. 153). O livro no qual se desenvolvem tais ideias, “Brazil e as colónias”, é o arquétipo desses repositórios de preconceito sobre os quais se baseou grande parte da atuação colonialista portuguesa. Eça de Queirós, com sua verve irônica, zomba dessas concepções excludentes às quais se filiou boa parte da opinião pública portuguesa. E Eça o faz magistralmente, em que pese um de seus grandes amigos – o próprio Martins – ser um divulgador do ideário orientalista. Tais preceitos, ligados a um senso comum, são ironizados pelo grande romancista na figura dos *touristes*, que

desembarcam uma manhã no cais de Xangai e à noite estão avaliando a civilização sessenta vezes secular de um povo de quatrocentos milhões de homens pelo que obsevam de reles, de sujo, de grotesco e de velhaco no coolie que lhes carregou a maleta para o hotel. (QUEIRÓS, 1997, p. 41)

Diante da pluralidade de concepções acerca do Oriente em Portugal, selecionamos certos atores destacados em termos de interpretação da vida oriental, e buscamos compreender as visões estabelecidas não somente sobre Macau *stricto sensu*, tentando também sondar os caminhos e particularidades do domínio português sobre seus territórios distantes. Dito de outra forma, o trabalho ora penderá para a análise orientalista, ora seguirá pela sinologia e também buscará elucidar os principais ideais do exotismo. Dentro do período que buscaremos estudar – do último quarto do século XIX à primeira metade do século XX – várias correntes ideológicas se digladiaram no debate sobre o domínio colonialista europeu. Tal recorte se justifica pelo fato de que o próprio Camilo Pessanha estivera exposto a tais teorias, e, portanto, elas encontram relevância no mosaico formativo da criticidade de nosso poeta em relação ao Oriente.

Uma vez que se sabe que Portugal mantivera por cinco séculos colônias de exploração da América à Ásia, seria absolutamente impossível não dirigir-se em algum momento ao discurso colonialista. Sob o influxo do fortíssimo impulso cientificista do final do dezenove, do liberalismo econômico e do quase sempre ferido sentimento nacional português, alguns autores como o já citado Oliveira Martins pretenderam encontrar a equação mais rentável entre manutenção e rendimento das colônias portuguesas, denotando uma vocação conservadora que perdurou, mesmo entre círculos acadêmicos progressistas, de maneira muito significativa. Martins, na maturidade, aderira a um “socialismo catedrático” (FRANCHETTI, 1995, p. 36); Antero de Quental elogia o liberalismo de Smith na conferência “Causas da decadência dos povos peninsulares” (1982, p. 286). Quando em Portugal, Silva Mendes invocara os princípios proudhonianos na defesa de um “socialismo libertário”, ao qual dedicou um livro (“Socialismo libertário ou Anarquismo”). Apesar disso, estes e outros autores reproduzem em medidas diferentes, como veremos no desenrolar dos capítulos, frações do discurso eurocêntrico, orientalista.

Algumas correntes, entretanto, não tinham como características evidenciadas o materialismo exploratório, muito embora tais relações se revelem subliminarmente em alguns momentos. Os ideais do exotismo, propostos pelo francês Victor Segalen, estão entre essas teorias. Ao se fixarem na percepção individual e no estrato interpretativo do estranhamento cultural, projetam no âmbito da estética a questão primordial da identidade e inter-relação entre culturas. No tópico que corresponde ao ideário de tal concepção, teremos contato com um modo bastante particular de lidar com o *outro*, que nesta feita é posto em primeiro plano. A transposição do plano estético para a experiência do diverso contém um substrato que transcende o literário. Nesse contexto, alguns autores da atualidade se apoiaram nos preceitos de Segalen para analisar a causa colonial, num movimento de valorização da experiência exótica na contemporaneidade. Yaël Rachel Schlick, tradutora da edição americana do principal livro de Segalen, chama atenção para o fato de autores pós-colonialistas estenderem o princípio de compreensão iniciado pelo *Essai sur l'exotisme*, incluindo nos requisitos de uma possível superação do modelo colonial a premência do reconhecimento da dessemelhança:

The use of two quotations from Segalen’s essay – one exalting the importance of diversity and difference and the other decrying diversity’s decline – in Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau, and Raphaël Confiant’s manifesto *Éloge de la créolité*, where they appear alongside quotations by Aimé Césaire, Edouard Glissant and Frantz Fanon, attests to a recognition of

Segalen's work on exoticism, as well as his contribution to a contemporary theoretical discourse intent on reconfiguring the relationship between self and other. (SCHLICK apud SEGALLEN, 2002, p. 1)

Objetivamente, os exotas e os “pseudo-exotas” são caracterizados na história por terem conferido ao indivíduo a capacidade de cultivar um entendimento cultural baseado nos sentidos. Victor Segalen conferiu dignidade a esta corrente ideológica ligando-a a uma vontade imanente que parte do conhecimento. Camilo Pessanha foi atraído por uma vertente mais fantasiosa do exotismo (e muito interessante do ponto de vista estético) a ponto de citar dois de seus autores, Lafcadio Hearn e Pierre Loti, em seu texto “Camões e a gruta de Macau” como “notáveis prosadores” que “têm celebrado condignamente os encantos dos países exóticos” (1988, p. 184). Os desdobramentos filosóficos do exotismo de Segalen serão a principal fonte de nossa análise acerca deste tema.

Ainda à guisa de orientação, apresentamos liminarmente o desenvolvimento dos capítulos como um contributo no sentido de promover uma visão um pouco mais alentada do panorama histórico da sinologia no intervalo de tempo que mencionamos há pouco. Seria incompleto delinear as concepções vigentes de sinologia sem lermos os textos de estudiosos da cultura oriental como Manuel da Silva Mendes e Luís Gonzaga Gomes. Neste trajeto deverá surgir outro nome relevante, o de José Vicente Jorge, chefe do Expediente Sínico (repartição da administração portuguesa em Macau) e amigo de Camilo Pessanha. Jorge, assim como Pessanha e Mendes, foi professor no Liceu de Macau. Para além das curiosidades biográficas, há um sólido conhecimento do Oriente cuja amplitude esses três nomes, juntamente com o do “temporão” Luís Gonzaga Gomes (1907-1976) ajudarão a reverberar: a maturidade da sinologia feita por portugueses alcança o seu esplendor por força do detalhismo e erudição de Mendes e Jorge, no que são seguidos por Gonzaga. Se Camilo Pessanha pertence ou não a essa classe de sinólogos, é o que poremos em questão no capítulo denominado “Dilletanti?” desta dissertação.

Ao segundo capítulo dedicamos a fração mais estrita e mais objetivamente ligada ao escopo que o título de nosso trabalho sugere: quando enunciamos a sondagem da diversidade dos discursos da sinologia e incidentalmente do orientalismo coetâneos a Camilo Pessanha, pretendemos ligá-la às inúmeras facetas com que o poeta revestiu as linhas de seus comentários sobre o Oriente. Um traço formador de sua concepção da vida em Macau é, sem dúvida, a irregularidade do ponto de vista valorativo. Seus textos, por vezes extremamente duros em relação à cultura chinesa, formam um complexo jogo de contradições em que desfilam momentos de estereotipia preconceituosa e fascínio autêntico, o que nos obriga a

tentar evidenciar as influências da sinologia, do exotismo e (principalmente) do orientalismo em seus textos sobre o Oriente. Para atingir tal objetivo, propomos a cada momento um olhar que reconstitua discussões correntes à época acerca do fenômeno do orientalismo e suas repercussões em Portugal e Macau.

Finalmente, o que este trabalho propõe é um olhar que ao menos esboce um determinado contexto literário e cultural da época (primeira metade do século XX) a partir das fontes que o proporcionaram. Ao reconstituirmos tais padrões, julgamos estar mais próximos de compreender as discussões de motivação estética não somente pelo que guardam de maneirismos de época. A intenção deste trabalho reside em ler as entrelinhas de alguns textos orientalistas, sinológicos ou exóticos pelo que ecoam em termos ideológicos: é preciso pressupor, para tanto, que nenhum texto é absolutamente “inocente” em sua linguagem e nos “alvos”, nos temas que agencia. Nesta dissertação, portanto, pretendemos focar a voz crítica de Camilo Pessanha dentro de um diálogo sobre a cultura chinesa. Desta maneira, entendemos que seja possível identificar as origens de seus enunciados, ao desnudar a estrutura ideológica que cada texto sobre a China, seja de Pessanha ou de outros atores, revela.

2. BREVE ESBOÇO DA SINOLOGIA EM MACAU ENTRE 1880 E 1950 (DOIS MOMENTOS)

Num estudo publicado pela *Revista de Cultura* (2003), os pesquisadores Jing Guoping e Wu Zhiliang tentam questionar a validade de uma tese segundo a qual a origem histórica da presença portuguesa em Macau advém de uma espécie de compensação pelo seu sucesso em auxiliar o governo de Jiajing 嘉靖 (1521-1567) a expulsar os piratas (japoneses, sobretudo) da costa chinesa. Para alguns historiadores, como Fok Kai Cheong, o pleno conhecimento dos chineses sobre a natureza da ocupação portuguesa e a sua *expertise* em termos náuticos poderiam ajudar o Império a manter o controle comercial sobre produtos estratégicos, como a seda e o âmbar-cinzento. Guoping e Zhiliang afirmam que isso somente não explicaria de modo eficaz a fixação portuguesa em Macau. O que ocorreu de fato, na opinião dos autores, foi o encarceramento do contingente de invasores num território diminuto com vistas a gerar o isolamento e a dependência econômica dos portugueses, o que possibilitou que Pequim tivesse total controle sobre os seus meios de sobrevivência. Ou seja, submetendo os portugueses por meios materiais, os chineses abriam um caminho para governar indiretamente Macau. Dentro da Dinastia Ming 明朝, esse fenômeno ocorreu, conforme afirmam os autores, de maneira assistemática e sem conhecer de fato o que poderia representar a presença portuguesa em Macau. Mais tarde, a Dinastia Qing 清朝 ocuparia o poder, o que os tornou mais atentos à política que deveria supostamente ser dirigida aos portugueses. Foi dentro dos 268 anos desta dinastia que a presença portuguesa em Macau vicejou, o que criou de parte a parte estilos de convivência e de influência governamental que prefiguraram algumas características históricas da existência de Macau como um território politicamente complexo.

Os desdobramentos aos quais nos reportamos acima aconteceram a partir da década de 1550, época na qual os portugueses estabeleceram o início de sua ocupação. Administrativamente, ela durou de 1557 a 1999, embora desde 1553 já houvesse relatos da permanência de portugueses na área. Desde aquele tempo há pareceres portugueses sobre a China, relatando cronologicamente os fatos da expansão para o Oriente.

A partir da segunda metade do século XVI, dois tipos de relatos se revezam entre os mais significativos: os oficiais, aos quais pertencem, por exemplo, os escritos dos cronistas da aventura portuguesa no Oriente e o que representavam não somente no que têm de relatos de viagem, mas também a título de “prestação de contas” à Coroa acerca dos sucessos da expedição. Entre os mais destacados, pode-se citar Fernão Mendes Pinto, que ajudou a

rascunhar os primeiros tópicos da historiografia de Macau como território português. O outro tipo de relato, mais afeito a um propósito de exame cultural da China, é o empreendido pelos missionários. Iniciado em Macau por Michele Ruggieri (1543-1607), tem em Matteo Ricci (1552-1610) o seu grande nome, pela sua proficiência e afinco nos estudos que desempenhara para os destinatários da Europa. Sua obra mais relevante, o *Tratado sobre a Amizade* (1595), foi um livro de máximas de filósofos da Antiguidade Greco-Romana traduzido para o chinês cuja intenção foi aproximar os saberes ocidentais e orientais, projetando-os sobre o pano de fundo da ética, valor que ele julgava atravessar de maneira semelhante todas as culturas. No dizer da pesquisadora Maria Laureano Santos, da Universidade de Lisboa,

O texto de Ricci denota também a influência de filósofos e pensadores orientais, nomeadamente de Confúcio; esta influência reside essencialmente na partilha das ideias que confluem sobre o mesmo tema, no sentido de as conjugar. O objetivo principal de Ricci era apresentar valores ocidentais para fazer a ponte entre as duas culturas. O *Tratado sobre a Amizade* revela a busca de interação entre dois mundos, através de uma fusão de valores morais, religiosos e culturais que norteavam a formação espiritual do homem e o seu acompanhamento ao longo da vida, com a influência do pensamento ocidental e oriental. (SANTOS apud CECCUCCI, 2010, p. 37)⁵

Estas vertentes se configuraram no que podemos chamar de primórdios da sinologia em Macau, muito embora ainda não fosse possível dizer que o sentido da expressão “sinologia” (estudos sobre a China) já estivesse cristalizado dentro de uma tradição. Muito ao contrário. A problematização e a sistematização destes saberes encontraram intérpretes mais metódicos apenas a partir do século XIX, com o avivamento do interesse literário e cultural que autores como Judith Gautier (com a versão francesa do tradicional *Livro de Jade*), Arthur Rimbaud e Victor Segalen despertaram em suas abordagens do Oriente. A sinologia portuguesa, por sua vez, foi se desenvolvendo com um método que passou primeiro pela consulta aos relatos de viagens e impressões pessoais durante um período de cerca de trezentos anos. Num segundo momento, progrediu conforme o espírito racionalista do período oitocentista, sob o impulso das reflexões políticas e estéticas que vigoraram à época.

Este segundo momento poderia ter como evento mais relevante o famoso Congresso Internacional dos Orientalistas, entretanto a décima edição do encontro deixou de ser realizada (estava previsto para acontecer em Lisboa em 1892). Em que pese isso, os artigos que foram escritos para este Congresso permanecem vivos como fontes de valor para

⁵ SANTOS, Maria do Rosário Laureano. In: *Quarto centenário da morte do padre Matteo Ricci (1552-1610)*. Coord. Pedro Cecucci. Firenze: Società Editrice Dante Alighieri, 2010.

reconstituirmos os modelos de escrita do Oriente empregados pelos portugueses. Antes de traçar este histórico, entretanto, convém voltar a meados da primeira metade do século XIX, para termos uma ideia do *status quo* da sinologia portuguesa de então.

Segundo Manuela Delgado Leão Ramos⁶, este período da história aprofundou a divisão dos discursos sobre o Oriente entre a maledicência e a apologia. O recrudescimento da práxis colonial europeia, que se traduziu na conquista de regiões administrativas na África e Ásia, levou também a um endurecimento em relação à fala dos portugueses sobre a China. A porosidade dos relatos de viagem dos séculos XVI e XVII no tocante ao estrato cultural foi substituída por uma visão mais inflexível dos fenômenos daquela civilização. Esta sinologia, a que René Étiemble⁷ chamou “sinofobia”, foi largamente empregada como um símbolo de força ocidental, calcado na sugestão de que o aparato governamental europeu lançasse sua base de apoio ideológico sobre pontos distantes do mundo:

Esta concepção [negativa] sobre a China será diversamente designada: Herder (1744-1803) compara-a a uma “múmia embalsamada”, e quando o historiador L. von Ranke (1795-1886), incluindo a Índia, fala de “nations of eternal standstill”, já Hegel (1770-1831) a tinha excluído da História do Mundo. Por cá, o erudito Oliveira Martins chamou-lhe-á, em 1881, entre outras coisas, o “charco do positivismo chinês”. [...] A nova imagem negativa do Império Celeste também está diretamente relacionada com o movimento de expansão do imperialismo ocidental, inicial e predominantemente britânico. Não se trata, neste caso, da estratégia “dividir para reinar”, mas sim “diminuir para conquistar”. (RAMOS, 2001, p. 45)

Isoladamente, esse fator não explica a “aversão” portuguesa aos chineses. É evidente que o aspecto econômico e mesmo patriótico trazia à tona no cidadão médio uma superioridade construída ao passar dos anos, de Avis às grandes expedições e, finalmente, à conquista do mundo oriental. Ocorre que, mesmo se contrapusermos uma pretensa civilidade europeia à “barbárie” chinesa, restará a constatação de que nem todo português está a serviço do Estado ao criticar outras culturas. É bem provável, portanto, que para a maioria destes interlocutores tenham faltado ferramentas (ou mesmo um pouco de boa vontade) para lidar com a cultura chinesa. Uns poucos, como José Ignacio de Andrade, que viveu na primeira metade do XIX em Macau, entreviram a possibilidade de aprendizado diante dessa cultura milenar. Ou seja, retomaram a primeira abordagem (aquela dos jesuítas) e a estabeleceram como uma tentativa de diálogo com a tradição oriental. Pode ser que a diferença entre essas abordagens esteja no impulso em trocar referências, padrões culturais. O fato é que José

⁶ Ibidem, 2001, p. 40-44.

⁷ ETIEMBLE, René. *L'Europe chinoise, II: De la sinophilie à la sinophobie*. Paris: Gallimard, 1988.

Ignacio, em 1826, já observava o obscurecimento de algumas visões do Oriente proporcionado por relatos eurocêntricos e preconceituosos:

A distância em que se acha da Europa este nosso estabelecimento, dificulta chegar aí notícia verdadeira do que nele se diz e faz. Sendo a nossa gente remissa em comunicar o pensamento às idades futuras, deixa correr impunes as calúnias, com que a deprimem estrangeiros malignos. (ANDRADE apud RAMOS, p. 42)

Podemos enumerar quatro aspectos relevantes nesta breve fala de José Ignacio: a “distância”, a “notícia verdadeira”, a “gente remissa” e os “estrangeiros malignos”. O primeiro deles é sem dúvida o aspecto que mais ressalta quando nos referimos ao Oriente. A distância física entre Portugal e Macau ultrapassa os dez mil quilômetros, e foi cumprida por Camilo Pessanha em três ocasiões via oceano. Da percepção deste trajeto, abordado não somente pelo ponto de vista da narrativa de viagem, deriva supostamente uma espécie de turvação da consciência, a qual Camilo Pessanha reporta em suas cartas a Alberto Osório⁸, que desconfigura e cria novas projeções dessa *outra* realidade. José Ignacio percebe a distância real entre Portugal e Macau como um espaço em que navegam livremente fantasias e preconceitos do Ocidente em relação ao Oriente. Há neste discurso uma ideia subjacente de que ao não conhecermos aquilo que é a expressão justa do Outro, criamos uma mitologia impregnada de equívocos. Neste contexto, a distância é posta como um fator de dispersão da realidade do “estabelecimento” Macau. Ou seja, a percepção está ligada ao aspecto físico para aquele que se satisfaz com os relatos contados repetidamente. Não há nesta “gente remissa” o questionamento das barreiras que se interpõem entre a *episteme* e o boato. João Ignacio entende o diagnóstico da ignorância em relação a Macau como uma espécie de sintoma de um povo esquecido de sua história e, talvez por isso, ludibriado. Evidencia-se, na opinião do cronista, uma relação muito estreita entre a história nacional portuguesa como instituição e o modo como a experiência histórica é contada na vida privada. Enquanto a história oficial relata um feito de grandes proporções – a conquista de um território no Oriente, por exemplo – os depoimentos reduzem esta vivência a um punhado de informações pitorescas. “Comunicar o pensamento”, nesta via, seria ingressar numa nova forma de embate com esta realidade exterior.

⁸ “E eu, que tinha saudades de quanto ia deixando, até de Barcelona, onde estive cinco dias, até de Colombo onde estive duas horas. Porque a gente é bem um grumo de sangue, que por toda parte se vai desfazendo e vai ficando”. (PESSANHA, 2012, p. 115).

Agravando essa concepção equivocada da “nossa gente” portuguesa, segundo Ignacio, está o relato maledicente dos “estrangeiros malignos” em relação a Macau. Neste momento, há um embate que adquire feições diplomáticas na medida em que os interesses ocidentais na região não eram restritos a Portugal. A rivalidade entre os Estados europeus, reavivada pelo colonialismo do século XIX, extrapolou, como se vê, o campo da conquista territorial e se transformou, mesmo antes da corrida colonialista do dezenove, numa guerra de propaganda⁹. Os relatos conferem a este conflito uma dimensão material e afetiva, o que pode evidenciar interesses e criar antagonismos, uma vez que a agenda do patriotismo de certa maneira mantinha as ambições ocidentais nos territórios ocupados. Este tema será abordado de maneira mais detida no capítulo três deste trabalho. A última questão da fala citada, a “notícia verdadeira”, é também problemática em vista da natureza dos interesses por trás da conquista europeia: a filosofia e o conhecimento empíricos vivenciados e divulgados por Ignacio se contrapõem a uma cultura intervencionista, preconceituosa e generalizante (RAMOS, 2001, p. 44) do povo e das tradições orientais, manifesta no livro *Cousas da China*, de Callado Crespo. Sob este raciocínio, a verdade do fato (ou seja, da “notícia”) segue uma orientação ideológica que falseia os aspectos particulares da cultura oriental, tomados agora como um símbolo de superioridade europeia.

As linhagens críticas como as de José Ignacio de Andrade seguem um percurso que reafirma a negligência dos portugueses em relação a seu passado e mesmo a seu presente histórico, e podem ser consideradas como uma forma alternativa de reforço da identidade portuguesa. Quando se verifica a grandeza do valor histórico desse diálogo e do modo como alguns desses diálogos se estabeleceram, a exemplo dos escritos elogiosos de Fernão Mendes Pinto sobre a China, instaura-se uma nova senda para entender a amplitude da influência política portuguesa. Portanto, o que diferencia essas linhagens às quais nos reportamos das ideias orientalistas é a abertura ao diálogo cultural e a ausência – ou ao menos relativização – de intenção civilizatória sobre povos que já mantinham sólidas as suas milenares bases culturais.

⁹ Neste sentido, há um episódio menor que adquire alguma relevância pela sua exemplaridade, publicado no artigo “Denominações dadas pelos chineses ao seu paiz, ao Japão e aos principais paizes europeus”, que consta na versão compilada do *Ta-ssi-yang-kuo* (Archivos e Annaes do Extremo-Oriente Portuguez), organizada por J. F. Marques Pereira em 1899. Neste artigo escrito por Antonio Feliciano Marques Pereira, explica-se a tradução dos nomes de alguns países ocidentais para a língua chinesa. Ao se referir a um dos possíveis modos de traduzir Portugal em mandarim, *ta-ssi-yang-kuo* (Grande Reino do Mar do Oeste), o autor cita uma publicação inglesa de 1881 (*Chronicle and Directory for China, Japan and Phillipines*) em que Portugal recebe o nome de *Se-yang-kuo*, elidindo o caractere *Ta*, que significa “grande”. Antonio Feliciano comenta a natureza dessa rivalidade no *Ta-ssi-yang-kuo*: “Parece que de nada vale o ser Portugal chamado d'uma ou d'outra forma. Mas no Oriente vale de muito e no Occidente... alguma coisa, visto se incommodarem, com a denominação honrosa, inglezes, francezes e *tutti quanti* dos que só tem conseguido obter prestígio na China por meio de canhões e couraçados. O certo é que também a China vae dando mais valor a essa forma de se obter prestígio do que ao nosso actual systema de nos confiarmos á Divina Providencia para nos conservar as tradições honrosas!”

As noções de sinologia que vieram a partir da década de 1880 são um desdobramento dessas discussões emergentes desde a primeira metade do século XIX. Entender a China passou a ser um objetivo estratégico, menos no sentido bélico ou diplomático, e mais no sentido científico, o que conferiu à sinologia um status bastante elevado junto à *intelligentsia* europeia da segunda metade do século dezanove. A sinologia passou, a partir desse segundo momento, a buscar sua expressão como ciência, como complexo regido pela racionalidade analítica, e é esta corrente que Silva Mendes, um dos autores estudados nesta dissertação, buscará desenvolver. Há, contudo, um movimento paradoxal nesta pretensão científica que é compartilhado por ambas as correntes: a orientalista (no sentido que Edward Said a atribui: “Oriente como invenção do Ocidente”) e a dos sinólogos *stricto sensu*. Como afirmamos há pouco, a divisão entre as concepções do Oriente passou por um processo gradual de aprofundamento, a ponto de René Etiemble classificar como “sinofobia” um certo discurso corrente de difamação muito comum no século XIX. Ao mesmo tempo, correntes alternativas buscavam uma reinterpretação dos fenômenos do Oriente, pautada na troca cultural e na crítica a uma espécie de armadilha histórica que o colonialismo causou. Aos europeus restou, num certo momento, a ilusão de sua superioridade e da efetividade de poder sobre povos de outras “origens”.

O paradoxo a que acedemos na fala desses interlocutores, sejam eles desta ou daquela orientação, é do apelo à racionalidade. Se, para José Ignacio, há “carência de luzes” (ANDRADE apud RAMOS, 2001, p. 44) no pensamento português, para outros tantos – Carlos José Caldeira, Callado Crespo e Francisco M. Bordalo são alguns dos citados por Manuela Ramos¹⁰ – uma das características inerentes da cultura chinesa é o obscurantismo que envolve o cotidiano de seu povo¹¹. A sinologia como *ciência* se empenhou em buscar as origens dos elementos da cultura chinesa como uma resposta a uma fala unívoca e preponderante que perpassou todo o imaginário ocidental acerca do Oriente. Este movimento, previsto pela ação de estudiosos como Matteo Ricci, chancelado pelos documentos históricos de Fernão Mendes Pinto (1614) e Gaspar da Cruz (1569-1570) e incentivado pela curiosidade da Europa moderna pelos povos “exóticos” do Oriente, foi desembocar em expressões variadas de valoração do conhecimento chinês, traduzida não apenas sob o ponto de vista acadêmico, mas também sob a forma de material jornalístico e literário. A tradução do *Livro de Jade* de Judith Gautier e a preocupação do diplomata e escritor Eça de Queirós com o que José Ignacio de Andrade chamou “notícia verdadeira” do Oriente apontam para uma

¹⁰ RAMOS, 2001, p. 41.

¹¹ O terceiro capítulo desta monografia é dedicado a analisar os matizes desses discursos mais detalhadamente.

desmitificação da preponderância intelectual europeia em relação à chinesa. Sob este prisma, é também sinologia a modalização caricatural do discurso hegemônico sobre a China, presente no ensaio *Chineses e japoneses*, de Eça de Queirós:

O europeu tem decerto viajado desde que se criou a Agência Cook, folheia narrações de viagens [...] e já não exclama, à maneira das damas eruditas e dos espíritos picantes do século XVIII: “Como é possível ser persa”. Hoje começamos realmente a compreender (com certas reservas) que se possa ser chinês. Mas esses povos da extrema Ásia, por ora só os conhecemos pelos lados exteriores e excessivos de seu exotismo. (QUEIRÓS, 1998, p. 32)

Repare-se numa substituição muito significativa do ponto de vista cultural, que nos passa despercebida se não tivermos em conta alguns pontos relevantes do texto que vão além da criação da agência de viagens Cook, que popularizou as viagens turísticas de trem na segunda metade do século XIX. Eça entrevê uma mudança de comportamento do europeu mediano proporcionada pela ação da narrativa de viagem, a qual mesmo com seus exageros idílicos, trouxe ao ocidental uma percepção ampliada de mundo. Dizer àquela altura que sim, “é possível ser chinês” equivale a dizer “o mundo não está restrito à Europa e à América”. Trata-se de um ponto de ruptura a partir do qual a literatura exerce um papel de comunicadora de um *modus vivendi* que, embora transfigurado pela ficção, começa a tomar corpo dentro do espaço público europeu por meio da imprensa e dos livros. O efeito colateral desse fenômeno, como alerta o autor, é a superficialidade com que são conhecidos os povos do Oriente, conforme atesta a sequência da citação anterior:

Para o europeu, o chinês é ainda um ratão amarelo, de olhos oblíquos, de comprido rabicho, com unhas de três polegadas, muito antiquado, muito pueril, cheio de manias caturras, exalando um aroma de sândalo e de ópio, que come vertiginosamente montanhas de arroz com dois pauzinhos e passa a vida por entre lanternas de papel, fazendo vénias. [...] Como por vezes as suas populações trucidam os nossos missionários, a estes traços de carácter (tão exatamente deduzidos) juntamos também o da ferocidade. Porque os chineses não querem ter caminhos de ferro, nem fios de telégrafo, nem candeeiros de gás, que constituem para nós as expressões sumas da civilização, concluímos rasgadamente que são bárbaros. (QUEIRÓS, 1988, p. 33-34).

Se o chinês, àquela altura, “é *ainda* um ratão amarelo”, é porque, para Eça de Queirós, já estava em curso um processo incipiente de desmitificação do Oriente. Se alguns desses padrões baseados no ato de detratar ainda resistiam, é pela falta de capacidade do europeu em se desvencilhar da ideia de *técnica* como diferencial numa escala de desenvolvimento

evolutivo. Ou seja, na escala da evolução tecnológica (e cultural), chineses e japoneses poderiam ser considerados espécies inferiores, “bárbaras”, como ele afirma em outro trecho do ensaio, pelo simples fato de estarem à parte naquele processo. É absolutamente sintomático, neste sentido, que o senso comum europeu de então atribua a essas comunidades uma característica violenta, decorrente da inabilidade desses povos em lidar com o controle de suas faculdades psíquicas. Observemos que em poucas linhas Eça de Queirós indica uma série de conceitos que adquirem, no Ocidente do final do século XIX, um valor científico que lhes confere o estatuto de verdade. A ironia está quando o autor deixa no ar a constatação de que os preconceitos adquiridos pelo europeu médio são uma reação esdrúxula frente à resistência cultural ativa que o assassinato de missionários ou a aversão à técnica ocidental podem representar. Dessa maneira, Eça de Queirós relativiza as noções de desenvolvimento, buscando situá-las não como a imposição de uma cultura sobre a outra, mas sim como a expressão de um capital cultural que deve ser preservado e respeitado. É exatamente esse o ideal de sinologia que ganhou corpo em Macau a partir do final do século XIX.

A *técnica* tem um papel importante neste processo não apenas sob a dimensão desenvolvimentista, mas também sob o pano de fundo de uma certa legitimação de saber. É a própria noção de *conhecimento* como imperativo racional que está subliminarmente instaurada nesse discurso. E uma vez ganhando corpo, passa a incorporar o jargão científico como matéria-prima para desenhar o que será a estrutura da reflexão não somente sobre a China, mas também sobre a arte dos chineses. A natureza da apreciação do Oriente estava condicionada, portanto, ao olhar e aos pre(con)ceitos das noções estéticas europeias, bem como a seus personagens canônicos: o artista, o crítico, o diletante, o vulgo. Um desses personagens, o diletante, é muito relevante dentro desse contexto de apreciação e elaboração do tema *sinologia*.

2.1. “Dilettanti”?

Walter Benjamin (1987) buscou desvendar alguns embates sobre técnica e arte em seu artigo “Pequena História da Fotografia”, com especial atenção para a discussão corrente nos primórdios do daguerreótipo, entre fotografia como *arte* e fotografia como *técnica* a favor da arte. Em sua análise, buscou salientar a evolução (entendida aqui sem matizes valorativos) do artista em técnico, ponderando que os grandes fotógrafos eram advindos de uma tradição

pictórica – a da pintura de miniaturas – que legou um número abundante de obras fotográficas de grande valor artístico, pelo que continham de artesanal. Tal movimento, porque sucedido de uma avalanche de “homens de negócios” ligados à finalidade imediata da reprodução, não tardara a perder a sua capacidade de invenção e de transfiguração imagética. Era chegado o tempo dos álbuns de fotografias,

grandes volumes encadernados em couro, com horríveis fechos de metal, e as páginas com margens douradas, com a espessura de um dedo, nas quais apareciam figuras grotescamente vestidas ou cobertas de rendas: o tio Alexandre e a tia Rika, Gertrudes quando pequena, papai no primeiro semestre da Faculdade e, para cúmulo da vergonha, nós mesmos, com uma fantasia alpina, cantando à tirolesa, agitando o chapéu contra neves pintadas, ou como um elegante marinheiro, de pé, pernas entrecruzadas em posição de descanso, como convinha, recostado num pilar polido. (BENJAMIN, 1987, p. 97-98).

Este momento que Benjamin enuncia é aquele a partir do qual a arte é preterida em prol do gosto burguês, de sua expressão supostamente sofisticada, mas de qualquer maneira desvinculada do real. A expressão do *kitsch* pode ser, como afirma Umberto Eco (1987), um portal de entrada à dinâmica capitalista numa tentativa de arte. Representa, sobretudo, um novo modo de lidar com a crítica cultural, afeito à beleza deliberadamente fácil e transplantada de ícones forjados, formadores de um sentido muito evidente na esteira da fantasia, mas relativamente eficaz sob um ponto de vista da crítica canônica da arte. A sinologia também se defronta com esses problemas, não sob o ponto de vista da oposição capitalismo *versus* comunismo, mas na eleição dos objetos que a compõem, os quais podem ou não estar inscritos numa estética popularesca como o *kitsch*. Aqui, a questão não é se o objeto apresentado representa uma estratégia mercadológica e, se, por isso, perderia o seu valor artístico. A questão é se o objeto representa algo distinto, algo que acrescente conhecimento em relação à cultura oriental. A sinologia do início do século XX em sua investigação artística é proposta ora sob domínio técnico ora sob domínio artístico: a seleção de seus objetos ocorre de acordo com sua relevância artística e histórica, que obedeceria a critérios técnicos de gosto e de adequação histórica. Por esta via, ela tenderia a tornar menos importantes os objetos do *hoje*, isto é, os *bibelots* que supostamente nada diriam em torno da sociedade chinesa. Esta concepção porá Silva Mendes e Camilo Pessanha em posições antagônicas no tocante as suas convicções como estudiosos da China¹².

¹² O próximo tópico de nosso trabalho abordará essa distinção “teórica” entre os autores.

O conceito de sinologia para Danilo Barreiros, um dos maiores estudiosos da obra de Pessanha, consiste no “estudo do que diz respeito à China, seja História, Geografia, Arte, Filosofia, Literatura, usos e costumes”, de maneira que o sinólogo é aquele que é “perito em sinologia”. No artigo em que enuncia estes conceitos, “Camilo Pessanha sinólogo”¹³, ele desfaz alguns mitos divulgados sobre o poeta, o principal deles o de que teria sido um estudioso medíocre da cultura chinesa:

Que Camilo Pessanha tinha um profundo conhecimento da civilização chinesa comprova-se pelo impressionante estudo que serviu de prefácio ao *Esboço crítico da civilização chinesa* (Morais Palha, Macau, 1912) em que o poeta critica a corrupção, a devassidão, o crime e o castigo, num comentário duro e implacável semelhante ao ingente ressoar de um gigantesco gongo. (BARREIROS, 1995, p. 209)

Não deixa de ser curioso que Barreiros exemplifique a proficiência de Pessanha em assuntos chineses baseando-se em um texto que é francamente crítico em relação ao povo chinês, acusado entre outras coisas de “ignorância, boçalidade, superstição, deslealdade, covardia, avareza, sensualidade, crueldade, desfaçatez, cinismo, atonia moral”¹⁴. Conhecer, neste sentido, passa a ser não somente a admiração, mas também a observação de “usos e costumes” deletérios, numa espécie de técnica da maledicência como ciência da qual Pessanha não consegue se livrar. É sintomático que o “risonho epicurismo egoísta de que está saturada toda a vida social chinesa” ao qual alude Pessanha no texto “Sobre a estética chinesa”¹⁵ seja também uma forma de enfrentamento do abismo que separa Ocidente e Oriente. Ou seja, neste rio em que correm abundantemente calúnias e “achismos” em relação aos orientais poderá haver sim um vestígio de ciência, de racionalidade, de sinologia.

O próprio Camilo Pessanha se afirmara um conhecedor médio da cultura chinesa: “Que não sendo sinólogo, mas simples *dilettanti* da sinologia, apenas tem traduzido, dos principais monumentos literários da China, alguns escassos trechos avulsos”¹⁶. Barreiros (1995) argumenta vivamente sobre a validade de se dizer que o poeta detinha um forte conhecimento da língua cantonesa, a despeito do que alguns detratores – Silva Mendes o mais veemente deles – diziam a seu respeito¹⁷. Pondera que, apesar de necessitar da ajuda do amigo José Vicente Jorge, Pessanha teria emprestado vivacidade e brilho aos poemas que

¹³ BARREIROS, Danilo. Camilo Pessanha sinólogo. In: *Revista de Cultura*, n. 25. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1995. pp. 209-218.

¹⁴ PESSANHA, 1988, p. 123.

¹⁵ *ibidem*, p. 119.

¹⁶ Trecho retirado da conferência “Sobre a estética chinesa”, de 1913. (*ibidem*, p. 149-150, grifo do autor).

¹⁷ Manuela Ramos, em seu *Panorama do Orientalismo português*, declina desta discussão por achá-la supérflua, muito embora haja diversos relatos sobre a vida privada de Pessanha em que se menciona uma suposta inabilidade com o cantonês.

traduziram, numa perfeita união de *arte e técnica* que emprestara dignidade à sinologia que emana daqueles textos. Se a Camilo faltou o apuro técnico com os ícones da historiografia chinesa, a José Vicente teria sido difícil ampliar o sentido dessas traduções de um modo poético, mesmo apesar de a sintaxe extremamente lacunar do chinês permitir mais de um sentido para cada sentença¹⁸.

Ser sinólogo, sob este prisma, implica compreender a cultura chinesa como um complexo altamente contraditório, capaz de congrega a mais fina arte ao mais baixo costume. Ao enxergar estes fenômenos com o mesmo olhar relativista, podemos chegar a um esboço do que será a sinologia para Camilo Pessanha. Quando o temos capaz de detratar ao extremo o Oriente, ele se volta para os aspectos em que eles mais superam os europeus; quando na China enxergamos o prospecto de uma civilização avançada, Pessanha nos leva ao rés do chão de seu dia-a-dia. Ele, que traduzira as cartas dos sequestradores de Coloane, fora um colecionador até certo ponto assíduo da arte chinesa. Frequentara por vários anos a casa do sinólogo “oficial” José Vicente Jorge, “Chefe da Repartição do Expediente Sínico, Vice-Cônsul e Intérprete Tradutor no Consulado de Xangai” (BARREIROS, 1995, p. 216), aprendera mais de 3.500 caracteres até, segundo Barreiros, entregar-se ao prazer do ópio que “se lhe tornou mais agradável do que o exaustivo esforço de decorar tão complicados ‘hieroglifos’” (BARREIROS, 1995, p. 210).

Entre os sinólogos de Macau, o poeta estaria completamente à vontade não porque conhecesse as técnicas de datação ou de avaliação de obras de arte de velhas dinastias, mas porque compreenderia a aura do que subsiste naquelas obras em relação à sociedade que as criou. Esta forma quase intuitiva de sinologia corresponde a um conhecimento *artístico* que precede a perícia, a observação *técnica*. Em seu percurso de observador dos instantâneos da cultura chinesa, podemos compará-lo àquele que, dispondo apenas de um daguerreótipo e suas imagens baças, supera pela arte a técnica avançada de quem se especializa em reproduzir o objeto *tal qual ele é*, abandonando toda forma de mistério e fantasia sobre aquilo que vê. A

¹⁸ Danilo Barreiros (1995, p.216) refere a dificuldade de tradução dos poemas tradicionais vertidos por Pessanha e José Vicente Jorge para o português: “Do próprio José Vicente Jorge, com quem convivemos desde 1935 até à data da sua morte, em Lisboa, em 22 de novembro de 1948, colhemos informações que nos permitem concluir ter o Poeta um profundo conhecimento teórico da língua chinesa, na sua estrutura geral e um apreciável manejo da língua falada, na sua modalidade simples e vulgar e que, quanto à língua escrita, aprendeu um razoável número de caracteres todavia não suficiente para traduzir, sem auxílio, textos eruditos, pelo que recorria à cooperação de peritos competentes, como sucedera com as Elegias, as composições em prosa e outras traduções nunca publicadas e cujo paradeiro se ignora”. Acerca deste mesmo assunto da dificuldade de Pessanha com o cantonês, Barreiros narra o episódio em que José Vicente Jorge, por um gesto de amizade, confere ao poeta a coautoria de um livro escolar de ensino de cantonês, o *Gu Wen Kao Fu Shu*, o qual o próprio Jorge transmitia como ensinamento ao amigo: “A sua intervenção no *Guo Wen Kuo Fu Shu* limitou-se a ter acompanhado José Vicente Jorge na preparação do livro que, à medida que o ia traduzindo, explicava ao poeta a significação dos caracteres chineses que ele ainda não conhecia, a maneira de extrair dos seus agrupamentos frases com sentido, como, por exemplo, *que ming ji* = pega-chamar-cantar-felicidade = o canto da pega é de bom agouro; *ya ming xiong* = corvo-chamar-cantar-infelicidade = o canto do corvo anuncia desgraça” (*ibidem*, p. 216).

sinologia de Pessanha necessita de um lastro simbólico – e mesmo da boa fé do leitor que com ela se deleita – para se sustentar como argumento, o que a diferencia da objetividade dos sinólogos consagrados. Seu valor de verdade não está na chancela de um pensamento ordenado e metódico, mas na chave mais elevada de compreensão das escalas possíveis dentro do arranjo da vida chinesa, em que pese o obsessivo – e, portanto, quase metódico – estudo de Pessanha sobre os chineses. O lastro a que nos referimos há pouco parece a princípio inscrever-se na mesma categoria em que estão os relatos de viagem, e é muito frequente que vejamos nele um traço comum que os viajantes portugueses mais esclarecidos disseram desde o século XVI sobre esta “antiga China, a China de ontem, idêntica à dos tempos de Fernão Mendes Pinto e de Camões”, citada no prefácio ao *Esboço da civilização chinesa*. Esta China dotada de símbolos, que maravilhou os seus visitantes longevos com a sua beleza e desterro¹⁹, permanece no imaginário português como um lugar de reflexão, cuja gigantesca obra cultural pode ser sintetizada na complexidade do *Livro das Mutações*, a respeito do qual Pessanha disserta na conferência *Sobre a literatura chinesa*:

Concluindo esta parte de sua exposição, disse o conferente que da própria natureza da obra de Confúcio, do seu duplo carácter de enciclopédia e de monumento étnico colectivo, resulta em grande parte o alto prestígio que ela tem desfrutado sempre, e continuará a desfrutar através dos séculos, entre o povo chinês. E continuará a ser o livro sagrado da China, porque nela o povo chinês encontra, na sua expressão mais adequada, mais alta e mais pura, o seu próprio pensamento e o seu próprio sentimento – a própria alma chinesa. (PESSANHA, 1988, p. 151).

Efetivamente, é consenso entre os sinólogos que o *I-Ching*, ou *Livro das Mutações*, é uma das obras centrais para compreender a China. Seus preceitos encerram não somente uma sabedoria milenar, mas também um código de conduta que rege a vida espiritual chinesa. O que talvez fuja ao rigor sinológico é o termo *alma*, cujos matizes incursionam facilmente pelo campo das subjetividades, mesmo que este processo se preste *a priori* a formular um princípio organizador da ideia de nação: a *alma chinesa* está para a China assim como o *sentimento nacional* está para Portugal. Note-se que, mesmo em meio a estas noções tipicamente

¹⁹ Alberto Carvalho, no artigo *Representação do espaço na Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, após citar falas do poeta medieval sobre naufrágios e perdas (de vidas humanas e de recursos), tece o seguinte comentário: “Para sentidos opostos a estes [das tragédias] converge a natural pertença do homem à terra e o reconhecimento da China como porto de abrigo, como espaço de hospitalidade e de segurança garantida pela equidade da justiça. Mas tanto como lugar dito, muitas vezes reiterado, de abundância e ordem perfeita (*Peregrinação*, I, p. 286), a China é, por outro lado, um símbolo irremediável, muito mais vezes reiterado, de perdição: ‘cegueira e incredulidade [e onde] lhe nascem os grandes desastros e a grande confusão de superstições que têm entre si, em que têm muitos abusos e cerimónias diabólicas, e usam sacrificios de sangue humano’”(CARVALHO, In: LABORINHO *et alii*, 1999, p. 179). A edição a que o autor se refere na citação é a da Europa-América, de 1988.

européias, Camilo Pessanha consegue entrever um componente extracientífico, estranho à noção clássica de historicidade. A *alma* é, neste sentido, uma expressão derivada do sagrado, e sua historicidade está ligada mais à construção do conjunto imaterial da sua sabedoria do que aos objetos artísticos que produziu. Tal tratamento equivaleria a preferir uma *História do amor*, ou talvez *da beleza* em detrimento de uma História que deixa rastros, daquela *História visível* com a qual o Ocidente – e a maior parte da sinologia ocidental – opera por meio de um espírito de investigação. A sinologia de Pessanha, portanto, trata as suas fontes como indícios de verdade, e por esta razão inclui-se no rol das escritas lacunares²⁰. É, desta maneira, ideogramática, por conjugar símbolos para formar sentidos, tal como ocorre na escrita dos idiomas chineses. Neste contexto, os símbolos “pensamento” e “sentimento”, citados no excerto acima, formam como resultado a “alma” do povo. Tais algoritmos, comuns na forma de poesia, são estranhos ao universo da sinologia tal como José Vicente Jorge, por exemplo, a vê²¹. É por isso que Gustavo Rubim (2008) chama *sinologia poética*²² o repertório de discursos de Pessanha sobre o Oriente.

Ao entendermos de fato como sinologia o que Camilo Pessanha empreende como um conhecimento²³ do Oriente, somos impelidos a olhar através dos seus escritos e refletir sobre algumas de suas escolhas como cidadão e como indivíduo habitante de Macau. E é significativo como em episódios aparentemente inusitados transparece o apego de Pessanha pelo que pode ser de fato o Oriente *genuíno*, longe de qualquer contaminação ocidental:

Sabe como são grosseiros os ingleses, com os seus navios, com o seu *all-right*, ah! E mais que tudo com uns hinos nacionais que todos os sábados, depois de muita soda-whisky, cantam aqui na sala de mesa da hospedaria do Hing-Ki – minha cabeça desfeita – acompanhados a patadas no chão.
Longe da minha sepultura, brutos sacrílegos.

²⁰ Reportamo-nos aqui sobretudo às descrições positivas sobre a China. Seria arriscado fazer a mesma suposição a respeito das suas críticas ao país. Nesses textos, a objetividade é quem dá o tom do discurso, o que todavia não inibe as possibilidades de interpretação.

²¹ José Vicente Jorge mantém uma posição mais conservadora acerca de sua ocupação como sinólogo: “Facultar, pois, a compreensão do Belo parece-me que é dever de todo aquele que cuida de assuntos de arte” (1995, p. 28). Como estudioso da China, critica o descaso de Portugal para com a cultura de um país no qual mantinha uma possessão, Macau: “Portugal, que foi o primeiro país que conheceu o Oriente distante, tem preferido receber, por vezes, influências indirectas, porque os nossos artistas têm manifestado desinteresse absoluto por tudo, ou quase tudo, o que não esteja adentro do pequeno limite do nosso território continental, ou dos centros artísticos europeus dominadores por excelência. Sendo limitado o campo de acção, nem assim foi conservado, como convinha, o sentimento nacional da arte” (*ibidem*, p. 28). Repare-se que a ideia de nação, neste caso, é sem esforço expandida como “sentimento nacional” manifesto pela arte e pela importância que a ela se dá. Pressupõe-se, neste sentido, uma aura local que preside a realização artística, apesar de a arte à qual José Vicente se refere não ser originária de Portugal, mas de um território sobre o qual Portugal acreditava ter jurisdição.

²² “Ambos [Pessanha e Segalen, mestre do exotismo] de facto pertencem a uma escolhida galeria, a galeria daquilo a que se pode chamar sinologia poética, onde estão acompanhados, pelo menos, por Ernest Fenollosa e Ezra Pound, Henri Michaux e Paul Claudel, já para não falar em François Cheng, Simon Leys ou Haroldo de Campos” (RUBIM, 2008, s/p).

²³ Não por acaso elegemos a palavra *conhecimento* para abordar este conjunto de “saberes”. Paul Claudel também a empregara no título de uma de suas obras, *Connaisance de l’Est*.

– Onde eu queria ficar era em uma sepultura china ao cimo do monte Heong-Sán – o monte cheiroso, na encosta virada ao nascente. As sepulturas chinas são quase do feitio da letra *sám*, que quer dizer coração e tem grandes inscrições de letras vermelhas, gotejantes como as cinco chagas. (PESSANHA, 2012, p. 116-117)

Nesta confidência, retirada de uma carta a Alberto Osório de Castro, Pessanha descreve as agruras de seus primeiros contatos com Macau. Conta Luís Andrade de Sá que a opção pela hospedaria do chinês Pedro Hing-Kee em detrimento de um quarto no prestigiado e ocidentalizado hotel Bela Vista se dera “por razões de dinheiro” (1989, p. 9)²⁴. Verdade é que, para o recém-chegado professor do Liceu, representou o início de uma aprendizagem sobre o Oriente²⁵. Provavelmente em nenhum outro lugar do mundo ele poderia topar diariamente com um cravo (instrumento que ele especulara ser excedentário de algum convento), espiar as belas “moiras”, vestidas com mantas, anilhas e argolas no nariz, observar com interesse um hóspede alemão que diariamente se retirava à Gruta de Camões para fazer retratos à maneira ocidental ou ser surpreendido por... dois pequenos tigres (!), comprados pelo dono do hotel para divertir os clientes²⁶. Esta China plural, que podemos identificar aos ares exotistas dos viajantes, vai pouco a pouco ganhando força e definição na consciência de Pessanha, de modo que o seu afeto pela cultura e pelo povo chinês passa, a certo momento, a ser mote de pitorescas anedotas:

António Osório de Castro nunca esqueceu o dia do último regresso de Pessanha a Macau, em 19 de março de 1916, em que, no cais de embarque, o viu abandonar, sem um adeus, os amigos presentes para se misturar com um grupo de chineses, passageiros do barco, que ficaram surpreendidos com o aparecimento de um europeu, de longas barbas, a falar-lhes animadamente na sua língua natal! (BARREIROS, 1995, p. 211)

Daniel Pires salienta que a poucos os funcionários portugueses no Oriente interessava dominar os padrões culturais locais²⁷. Assim posto, é enfraquecido o esforço do biógrafo

²⁴ “Para aqui [a hospedaria de Hing Kee] convergiam ‘desesperados’ chineses, um ou outro viajante exótico, ocidentais em passeios de domingo e, portugueses, funcionários públicos coloniais [...] No Hing Kee Pessanha paga quarenta patacas por mês – por cama, roupa e mesa mas sem direito a vinho [...]. De qualquer forma, um preço suficientemente tentador para ter convencido também colegas de Pessanha, chegados com ele a Macau, como os professores de Geografia e de Francês [do Liceu]”. (SÁ, 1989, p. 9)

²⁵ Nesta mesma carta, Pessanha conta espirituosamente ao amigo que estava aprendendo chinês: “Já sei muito china: ler, falar, e até escrever um pouco: peng, ón [caracteres desenhados]. Está escrito nos pagodes, e quer dizer paz e sossego” (2012, p. 120).

²⁶ PESSANHA, 2012, p. 230.

²⁷ “A decisão de estudar a idiosincrasia chinesa e a ambivalente realidade local, para melhor as descrever e equacionar, não era frequente nos portugueses que demandavam as colónias. Nas primeiras cartas enviadas ao pai depois de ter partido para o Extremo Oriente, é notório o seu entusiasmo e a sua abertura relativamente à pluralidade cultural”. (PIRES apud PESSANHA, 2012, p. 19).

António Dias Miguel, em seu *Camilo Pessanha: elementos para o estudo da sua biografia e da sua obra*, para relativizar o sentimento de identificação²⁸ de Pessanha com os chineses:

Se aceitarmos como boa esta informação [a de que Camilo Pessanha não tinha um conhecimento considerável do cantonês], como poderemos então conceber a adaptação total a um ambiente, de alguém que não fale e compreenda sequer a língua dos que o constituem? [...] O que se passava então quanto às profundezas da alma desse estranho ser? Isto: como desadaptado que era, na Europa sentia saudades da China; em Macau, porém, ele era sempre o europeu, explorado em alto grau por quem melhor do que ele atingira no âmago a compreensão da profunda concupiscência do Oriental. (1955, p. 177)

É verdade que, se por um lado esta identificação era passível de vir acompanhada de uma enxovalhada de críticas, por outro lado subsistiu como uma forma muito corajosa de lidar com a alteridade. Pode resultar inviável o enfoque mais descompromissado que o identifica a uma forma *exótica* de viver. Esta concepção é baseada na fugacidade das sensações e na mera concepção de deslocamento espacial como metáfora do desajuste existencial. Entretanto, se levarmos até o final esta proposição, estaremos fadados a fugir dos principais tópicos a que Pessanha se refere em seus textos em prosa sobre o Oriente. A questão cultural, se entendida como uma demonstração do *ennui* do poeta, enfraquece-se de maneira decisiva, desviando a rota da textualidade para o caminho da personalidade. Essa é a apenas *uma* das facetas de Camilo Pessanha como cronista de Macau – nem mais nem menos importante do que as outras. Esta chave de leitura está indiretamente relacionada à do exotismo, na medida em que insere algo como um componente romântico e aventureiro à discussão. É sobre uma dessas orientações de leitura que falaremos a partir desse ponto.

É defendida por Paulo Franchetti a prevalência de um sentimento nostálgico que “perpassa todo o universo textual de Camilo Pessanha” (2001, p. 106), baseada na experiência do exílio e do deslocamento. O complexo da escrita do autor português se delinearía, portanto, a partir de um eixo centrado numa “disposição melancólica” cara a um modo bastante peculiar de enfrentar a existência e, sobretudo, a vivência da eterna distância. No excerto a seguir, Franchetti comenta um trecho de uma carta de Camilo Pessanha a seu primo José Benedito²⁹:

²⁸ Entenda-se “identificação” não como um desejo de ser chinês, mas como algo semelhante à relação que certos autores criam em relação a personagens e mesmo ao público. Nessa esteira, o interlocutor (que pode ser o público ou o “eu” lírico) se constitui à medida que interage com o meio, ao *formar-se* e ao deixar entrevistado um possível *transformar-se*.

²⁹ O trecho comentado é: “Parti de Macau sem esperança de arribar a este torrão das minhas saudades, ao qual exclusivamente a minha alma pertence, como bem sabes... Os ossos, mesquinhos, aí de mim!, esses pertencem, por um destino invencível e absurdo, ao chão antipático do exílio” (PESSANHA apud FRANCHETTI, 2001, p. 106).

Mas agora, após alguns anos em Portugal, o que percebe operar-se nele tem sinal oposto. O simples ambiente do cais do porto já o transporta e o que sente (e os amigos notam) é que o corpo ainda está em Portugal, mas a alma já está longe, no que era antes apenas um lugar antipático e hostil. Daí provém a sensação seguinte, a de que nesse momento perdia uma grande parte da própria alma e mergulhava numa solidão completa. Porque o que se perde aqui é o alimento da nostalgia, a parte da alma em que se sedimentaram as vivências do ambiente de origem, a parte (digamos assim) social da alma, a sua identificação com o grupo, com os costumes, a parte que responderia por aquilo que ele chamaria, em 1924, de “sentimento étnico”. (FRANCHETTI, 2001, p. 106)

Voltamos aqui ao início deste tópico, no qual levantamos a questão proposta por Benjamin sobre o daguerreótipo. O comentário de Franchetti ao excerto de Pessanha enuncia uma tentativa de extrair a ligação afetiva do poeta a Portugal. E ele, Franchetti, o faz por intermédio de expressões cunhadas no sentido de melancolia ao qual ele atribui a vida do poeta em Macau: “o corpo ainda está em Portugal, mas a alma já está longe”, “perdia uma grande parte da própria alma”, “mergulhava numa solidão completa”, “o alimento da nostalgia”. Logo, a título de comparação, podemos entender que o crítico brasileiro analisou a carta como Benjamin analisaria um daguerreótipo. A noção de deslocamento impera como a mediadora da escrita de Pessanha, o que é certamente aceitável, uma vez que Pessanha esteve em trânsito entre Portugal e Macau por cerca de trinta anos – não somente sob o ponto de vista físico.

Esta chave de leitura, embora fortíssima e coerente, tem seu ponto cego na opção por tentar dar conta poeticamente de problemas bastante concretos que o cronista Camilo Pessanha visualizou naquela Macau. De certa forma, Franchetti concebe seu discurso como se a figura prototípica do poeta *outsider* fosse substituída pela do poeta melancólico. Analogamente, é como se a vida de Camilo Pessanha fosse relatada unicamente em daguerreótipos, quando em verdade as suas fotografias *kitsch* – como a que ele aparece ao lado de Silva Mendes em frente ao Liceu de Macau – atestam uma vida civil extremamente movimentada, muito atenta a um sentido cívico de “construir” Macau. E isso pode não fazer parte de um “sentimento étnico”, ainda mais quando se pondera a fascinação e o empenho de Camilo Pessanha em se inteirar da cultura chinesa. Felizmente, a leitura de Paulo Franchetti não cai no erro comum de considerar como dissociáveis a vida e a obra de Camilo Pessanha, uma vez que foi o próprio estudioso brasileiro quem desmistificou vários fatos a respeito da

vida do poeta³⁰. O problema desta chave de compreensão está em pressupor uma linearidade “neorromântica” extensiva aos traços da escrita de prosa³¹ de Pessanha, o que não se sustenta se levarmos em conta as fortes raízes que ele fincou em Macau e a plena consciência que ele ostentava em relação às mazelas daquele lugar. É essa a impressão que sobressai ao lermos a expressão “universo textual” que o crítico refere em sua tese de livre-docência, da qual retiramos o excerto acima. Se falamos em “universo”, a noção de todo se estabelece fortemente; se pensamos em universo – e por extensão em totalidade – poderemos ser levados a pensar que os comentários do poeta em relação à cultura chinesa estão impregnados da voga escapista a que se fia a leitura de Manuela Delgado Leão Ramos:

E Pessanha? Qual a sua relação com uma estética influenciada pelo uso programado de substâncias alteradoras de consciência? Bem, a primeira ponte, já estabelecida, foi a de uma certa prática opiómana *intrinsecamente ligada à sua orientalização* [...]. Não só para a compreensão de sua linguagem poética, mas também da sua metalinguagem, como parte integrante dessa aventura moderna. (2001, p. 109, grifo nosso)

Em outras palavras, pode-se dizer que a análise da escrita de prosa de Camilo Pessanha (com exceção dos textos de Gustavo Rubim, que se referem à crítica de Pessanha ao livro de um amigo³²) continua refém de leituras extensivas de sua poética. Seja sob a pecha de “simbolista”, “melancólico”, “exilado” ou “opiómano”, seja sob o descuido de recensões críticas que se dão à liberdade de especular como se Macau não existisse, este ainda é um problema corrente na crítica deste Pessanha “não-poeta”, cronista atento e original.

Uma corrente de bastante interesse nesta análise é a do estudioso português Gustavo Rubim. Este, um dos maiores editores e comentadores do poeta em terras lusitanas, concebe o “universo textual” de Pessanha como reflexo de uma experiência exótica, também ligada às impressões do exílio. Suas teorias, embora mais programáticas do que as de Franchetti, ostentam um valor único e original acerca do estudo das relações de Pessanha com a China, constituindo uma fonte incontornável de reflexões a respeito do tema. Deveremos nos deter a esta discussão no terceiro capítulo, particularmente no tópico “O exotismo em Camilo Pessanha”.

³⁰ O capítulo 2 (“A China”) do bom livro *O essencial sobre Camilo Pessanha* (INCM, 2008) é dedicado a desmentir factoides a respeito da vida de Pessanha.

³¹ Por “prosa” entendemos as crônicas e contribuições de Camilo Pessanha a jornais de época, bem como as suas conferências sobre a China. Excluem-se nesta análise, portanto, todas as suas cartas.

³² Recensão crítica ao livro “Flores de coral”, de Alberto Osório de Castro, publicada em março de 1910 no jornal macaense *A Verdade*.

Há uma implicação necessária que deve ser lida com bastante atenção ao tentarmos extrair algum sentido das palavras de Pessanha sobre a China: deve-se refletir sobre o conceito de sinologia e sua possível aplicação naquilo que ele enuncia sobre Macau. Exatamente por isso, é preciso que se pense com cuidado na clareza desta imagem, de modo a não perdermos as referências a que Camilo Pessanha se submete ao vislumbrar o cotidiano do Oriente. Assim, a já velha e gasta questão se põe novamente: seria o poeta, como ele próprio afirma numa conferência, um mero “*dilettanti*” da sinologia?:

Feitos os cumprimentos do estilo, começou o conferente por demarcar o objeto da sua conferência, dizendo que, embora anunciada como versando sobre a literatura chinesa, não era o quadro histórico da evolução dessa literatura que ali se propunha traçar.

Que, não sendo sinólogo, mas simples *dilettanti* da sinologia, apenas tem traduzido, dos principais monumentos literários da China, alguns escassos trechos avulsos. (PESSANHA, 1988, p. 151)

Cabe aqui não restringirmos o conceito de *dilettanti* a um estudioso eventual da cultura chinesa. De fato, está mais próximo da verdade dizer que Camilo Pessanha teve um conhecimento muito arrazoado da China, a ponto de autores contemporâneos referirem-se à “sinologia de Camilo Pessanha” (RAMOS, 2001, p. 110), ou de seu nome ser incluído num estudo do professor António Aresta sobre sinologia³³. Isso sem mencionarmos o já citado artigo “Camilo Pessanha sinólogo”, de Danilo Barreiros. Daniel Pires (2012, p. 20) afirma no prólogo de um livro de cartas coligidas que “a correspondência de Camilo Pessanha menciona a sua atividade como sinólogo”. Portanto, não faltam provas para afirmar que o poeta da *Clepsidra* esteve tanto na trincheira da sinologia quanto na do Orientalismo colonial³⁴.

É tendência, portanto, que os estudos dos textos de Pessanha sobre a China apontem para a conclusão de que seu saber sobre os costumes, a cultura e a vida no Oriente era de todo invulgar. Doravante, dificilmente podemos concordar com a expressão *dilettanti*, pelo fato de ela ser comumente ligada a um conhecimento superficial, próprio de um “amador”, conforme consta, por exemplo, no verbete “diletante” do *Dicionário Aurélio*. O diletante é, sim, alguém apaixonado por um determinado assunto, alguém que abnegadamente dedica horas a um determinado saber. O caso é que, sendo representante da justiça de Portugal em Macau, também *profissionalmente* Camilo Pessanha foi levado a conhecer a língua, a cultura e os costumes chineses. Levando ao limite essa asserção, conclui-se que sua curiosidade pela

³³ ARESTA, Antonio. *A sinologia portuguesa: um esboço breve*. In.: *Revista de Cultura*, n. 32. Macau, 1997.

³⁴ O item 3.1. de nosso trabalho, “Pessanha como interlocutor do Orientalismo português”, será inteiramente dedicado à reflexão sobre as posturas colonialistas que o autor exprime em alguns textos.

China é concretizada muito mais pelo ponto de vista afetivo do que pelo histórico, em que pese a tentativa de reabilitação dos poemas tradicionais chineses que ele – junto com José Vicente Jorge – traduziu³⁵. Interpretar a China estava necessariamente na pauta de prioridades do funcionário colonial. Este forte envolvimento nos afasta de um ideal “racionalizador” europeu que pode se manifestar nas áreas mais inusitadas da cultura e da ciência, seja no entusiasmo colecionista, seja em concepções racistas como a de Gobineau³⁶. No entanto, é exatamente aí que se encontra a contradição: Camilo Pessanha foi sinólogo (e sinófilo), mas também foi colonialista, como seus textos o demonstram. Sinofilia e sinofobia (para citar Étiemble) estão radicalizadas no testemunho do cronista Pessanha sobre a China. Indo à origem desta *radicalidade* – cujo campo semântico se relaciona à palavra *raiz*, Paulo Franchetti desvela uma possível origem dessa tensão:

A exposição de sua experiência chinesa e sua descrição da sociedade e cultura nativas se valem tão frequentemente de argumentos contraditórios porque Pessanha nos apresenta uma China que materializa os fantasmas de sua época: dissolvido o equilíbrio setecentista, o país mergulha inexplicavelmente na degradação e na miséria, da qual só poderá se livrar pela retomada das tradições – que não foram, entretanto, suficientes para evitar a decadência. Na vitalidade da raça reside a esperança de uma futura recuperação do Império – embora essa mesma vitalidade se tenha mantido ao longo dos anos e não se tenha constituído em momento algum em antídoto ou remédio à degradação da cultura chinesa. (1988, p. 22)

De maneira análoga à da análise de Franchetti, Manuela Ramos (2001, p. 111) destaca desde o primeiro momento a aparente contradição entre as percepções do poeta afeitas a uma das analogias negativas sobre a China (“*écorce meurtrie*” – casca podre – expressão cunhada por Victor Segalen) e o fascínio (a “maçã do paraíso” – metáfora da elevação estética da arte chinesa). Sim, até aí temos assente a necessidade de se deixar de idealizar o autor da *Clepsidra*. Que fique evidente que não estamos restringindo esta necessidade ao estudo de sua biografia – Paulo Franchetti já o fez³⁷. Estamos atentando para a complexidade das relações que envolvem, para além do artista, o produtor e disseminador de conhecimento que foi Camilo Pessanha. Para aceder a esse raciocínio faz-se necessária uma relativização do sentido

³⁵ Sobre este forte laço afetivo, o qual citamos anteriormente neste capítulo, Franchetti (1988, p. 18) pondera: “Como se sabe, Pessanha se amasiou com uma chinesa logo depois de se estabelecer em Macau, e dela teve um filho já em 1896. Essa coabitação ostensiva, bem como o fato de se tornar um notório adepto do ópio, afastou-o completamente do convívio com a boa sociedade portuguesa de Macau e teve, precisamente na época em que a *Introdução* [ao estudo do médico Morais Palha] foi publicada, um desdobramento importante. Nesse ano, o governador da colônia acusa oficialmente Pessanha de ineficiência na condução dos negócios jurídicos e aduz, como causa ou agravante, exatamente a excessiva identificação do funcionário com o meio china.”

³⁶ Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), autor do livro *Essai sur l'inégalité des races humaines*, um dos mais destacados textos a defender a teoria racial.

³⁷ Cf. página 30 desta dissertação.

científico da sinologia: a amplidão de sua sinologia deixa à parte os pareceres técnicos e se estende confortavelmente na força do testemunho, dos sentidos e de sua assimilação estética e, até certo ponto, moral.

2.2. Silva Mendes e Camilo Pessanha

É relativamente extensa a tradição de sinólogos portugueses habitantes ou conhecedores de Macau. São, em geral, pessoas que se ocuparam durante décadas em transmitir à Metrópole os seus testemunhos acerca da pujança desta cultura. Consta que a primeira grande obra escrita em português sobre a China foi publicada já em 1570, tendo sido coligida pelo Frei Gaspar da Cruz, embora o próprio padre tenha permanecido apenas seis semanas em Cantão (LOUREIRO, 1995)³⁸. O *Tratado das cousas da China* era na verdade um conjunto de crônicas escritas por vários navegadores que ali haviam estado, mesmo antes da instalação dos portugueses em Macau, ocorrida em 1557. A obra coligida pelo Frei Gaspar da Cruz pertence à categoria dos comentários de viagem, e não corresponde em profundidade a outras obras que viriam logo depois dessa. Uma tradição considerável, instituída a partir de Fernão Mendes Pinto, autor da *Peregrinação* (1614) formou sinólogos – e diletantes – portugueses que comunicaram ao Ocidente o conhecimento (ou *um conhecimento*) do Oriente. Outro grande nome é o de Joaquim Afonso Gonçalves (1781-1841), padre lazarista e, possivelmente, um dos maiores conhecedores portugueses da língua chinesa³⁹.

Manuela Ramos (2001, p. 41) elenca alguns autores ativos na última metade do dezenove como representantes da sinologia – e do colonialismo – daquele tempo. São eles: José Ignacio de Andrade (comerciante açoriano que visitou Índia e China), Carlos José Caldeira (escritor dos *Apontamentos d'uma viagem à China e da China a Lisboa*), Francisco Maria Bordalo (oficial da Marinha, publicou o livro *Um passeio de sete mil léguas*), Gregório José Ribeiro (capitão-tenente da Armada na década de 1860), Manuel de Castro Sampaio (que descreveu os costumes dos “*chins* de Macau”), Conde de Arnos (Bernardo Correia de Melo, diplomata próximo aos “vencidos da vida” de 71, mais especificamente a Eça de Queirós)⁴⁰,

³⁸ LOUREIRO, Rui Manuel. Imagem da China na cultura dos descobrimentos portugueses. In: *Revista de Cultura*, n. 25. Macau, 1995.

³⁹ António Aresta (1997, p. 12) afirma ter o padre Gonçalves “um papel de grande protagonismo nos estudos linguísticos e lexicográficos”. Grande erudito, o religioso foi citado pelo famoso sinólogo francês Abel Rémusat como um dos grandes estudiosos europeus. Destacando a erudição de seus estudos e a praticidade com que se desenvolveram, especialmente no campo do aprendizado da língua chinesa, Rémusat destaca a invulgaridade e o valor intelectual de obra do padre Gonçalves (*ibidem*, p. 12).

⁴⁰ Manuela Ramos dedica especial atenção à análise do livro *Jornadas pelo mundo*, escrito por Arnos e considerado por ela “um dos mais genuínos livros de viagens à China” (2001, p. 55).

Adolfo Loureiro (que em 1896 escreveu um diário de viagens: *De Nápoles à China*) e Callado Crespo (oficial da Marinha e cônsul em Cantão, escreveu em 1898 o livro *Cousas da China*). No intuito de fornecer um suporte à compreensão do orientalismo de então, Manuela Ramos coligiu os textos de sua análise de acordo com o seguinte critério:

Não só as [obras] que desenvolvem um trabalho específico no campo da divulgação da língua chinesa como as que tratam dos aspectos civilizacionais e que têm o seu lugar, de um modo mais ou menos meritório, no gênero problemático da literatura de viagens e num outro, aparentado, de seu nome “descrição pitoresca de terras e costumes”. (2001, p. 41)

À maneira de Manuela Ramos, deveremos enveredar pela “literatura de viagem” e sua importância histórica no capítulo sobre exotismo, embora o *corpus* utilizado por nós se prenda mais à teorização sobre o tema. Neste momento, vamos nos fixar nos textos referentes ao que ela descreveu como “aspectos civilizacionais”. Foi esta a manifestação de uma pretensa sinologia que, partindo de Macau, passou a desenhar em crônicas este território português. E estamos empregando o verbo *desenhar* porque esta escrita civilizacional não se restringirá à descrição de costumes, mas também se ligará ao estudo das manifestações artísticas do Oriente.

Estendendo um pouco além no tempo o escopo dos grandes sinólogos finisseculares, já invadindo a primeira metade do século XX, vemos que a tradição de grandes intérpretes da cultura chinesa permanece em Macau como uma saudável herança. Além dos já citados António Feliciano e João Feliciano de Marques Pereira⁴¹, ressalta-se a figura de Pedro Nolasco da Silva, contemporâneo de Camilo Pessanha. Por esta mesma época, a sinologia portuguesa teve como representantes os eruditos José Vicente Jorge e Manuel da Silva Mendes, numa tradição que a partir da década de 1930 só fez minguar, em que pesem os esforços de Luís Gonzaga Gomes e do padre Joaquim Guerra.

Assim sendo, é de fato inexplicável o silêncio de boa parte dos estudiosos do orientalismo e da sinologia até 1950 em relação especificamente às figuras de José Vicente Jorge e de Manuel da Silva Mendes. Nomeadamente nos trabalhos que discutem a proficiência de Camilo Pessanha em relação à cultura chinesa, percebe-se este ponto cego. O primeiro é comumente referido como auxiliar no trabalho do poeta em traduzir versos tradicionais chineses, e fica-se por este ponto. Não fosse por relatos de Danilo Barreiros, Daniel Pires ou António Aresta, poderíamos pensar que José Vicente Jorge passara como um

⁴¹ Pai e filho, respectivamente fundador e editor do *Ta-ssi-yang-kuo* (Revistas e Annaes do Extremo Oriente).

colaborador raso – ou mesmo mais um *dilettanti* da arte chinesa – na tradução dos poemas chineses feita por Pessanha. Além de amigo pessoal do poeta, José Vicente Jorge possuiu uma coleção de arte chinesa do mais alto valor⁴², sendo um dos mais reputados sinólogos de seu tempo. A propósito da amizade entre Pessanha e Jorge, lê-se o seguinte prólogo à tradução de versos chineses feita pelo poeta da Clepsidra:

Finalmente, nada confiando dos recursos próprios – imperfeitas noções de simples estudioso *amador*, adquiridas ao acaso das horas vagas –, submeti o trabalho à censura do meu velho amigo e querido mestre Sr. José Vicente Jorge, que tão distintamente dirige em Macau os serviços do expediente sínico. O ilustre sinólogo não só me fez o favor de emendar em alguns pontos a tradução, aproximando-a mais da intenção original, mas forneceu-me ainda, espontaneamente, grande cópia de notas elucidativas – as mais valiosas de entre as que acompanham cada composição, e sem as quais, como o leitor verificará, por exacta que fosse a versão, a inteligência dos textos (mesmo sob o ponto de vista puramente estético) ficaria deficiente. (PESSANHA, 1988, p. 157, grifo nosso)

A intervenção empreendida por José Vicente Jorge é, sobretudo, fortalecida sob o ponto de vista estético, e isso nos aponta em parte o rumo de sua sinologia. Como já sabemos, Camilo Pessanha não é propriamente um *amador* em termos de cultura chinesa: como se pode ser “amador” ou “diletante” lidando com algo que se faz onipresente na sua vida? A José Vicente Jorge interessa, como também a Pessanha, a medida exata da expressividade chinesa, de seu paradoxal laconismo⁴³. Fica implícito que a sinologia, no domínio da apreciação artística, também afetou o ponto de vista do cronista Camilo Pessanha. Conhecer a China é conhecer o belo e o grotesco da China. Neste contexto, não nos referimos apenas a uma análise cultural e de como ela se processa em termos de historiografia: estamos falando num conflito aberto com a própria noção ocidental de Estética, embaralhada desta vez ao cotidiano das ruas de Macau.

Se há, como estamos tentando demonstrar, uma consciência estética na apreciação que Camilo Pessanha, José Vicente Jorge e Silva Mendes fazem da arte chinesa como um todo ligado ao entendimento da sociedade chinesa, porque não incorporar esse último autor às discussões sobre as análises de arte e literatura do poeta em relação à China? Esta é, pois, a proposta que este capítulo apresenta, a partir da confrontação dos modelos de observação da arte em Silva Mendes e Pessanha.

⁴² Exposta integralmente no livro *Notas sobre arte chinesa*.

⁴³ Um estudo mais aprofundado e profícuo das traduções de Camilo Pessanha acaba de ser apresentado como tese pela pesquisadora Fernanda Maria Romano: “Antônio Feijó e Camilo Pessanha: interlocuções poéticas em traduções”. Cf. ROMANO, Fernanda Maria. *Antônio Feijó e Camilo Pessanha: interlocuções poéticas em traduções*. 2013. 169 p. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Antes de mais nada, é preciso que se conheça a figura de Manuel da Silva Mendes. Esse cronista, advogado, jornalista e poeta nascido em 1876 em Santo Tirso (concelho próximo ao Porto), a despeito de sua relevância no cenário intelectual da Macau do início do século XX, não tem sido suficientemente estudado pela Academia. A verdade, porém, é que ele representa uma voz lúcida ante a enxovalhada de mitos sobre a China levados à Península por alguns viajantes portugueses. Formado em Direito em 1898 pela Universidade de Coimbra, partiu para lecionar em Macau no ano de 1901, onde residiu até a sua morte, trinta anos depois. Como contribuições mais relevantes, trouxe à baila um estudo pioneiro sobre o taoísmo: *Lao-Tsz e sua Doutrina segundo o Tao-Te-King*, bem como os *Excerptos de Filosofia Taoísta*, publicados em 1930. Foi um cronista muito prolífico, atuando como colaborador nos jornais *Vida Nova*, *A voz de Macau*, *Jornal de Macau*, *O macaense*, *A Pátria* e *O progresso*, todos impressos em Macau. Nessas linhas, esquadrinhou problemas sociais, analisou a cultura chinesa, comentou assuntos de política internacional do Oriente, prestou tributos à tradição estética oriental e à sua História e incomodou autoridades locais, escrevendo sempre com sagacidade e ironia ferina. Tamanho era o alcance de suas crônicas que mesmo anos depois de sua morte, personalidades macaenses lhe reverenciam:

A cidade nas primeiras décadas deste século já teve o seu retrato na obra de Manuel da Silva Mendes, observador arguto, crítico contundente, reverente apaixonado de arte chinesa, cultor e poeta do taoísmo. Um perfil de homem público e de letras, injusta e inteiramente desconhecido pelos portugueses de Portugal, mas que está no coração e na admiração dos macaenses, muito mais, e a grande distância, do que Wenceslau de Moraes ou Camilo Pessanha. (SENNA FERNANDES apud ARESTA, 1991, p. 144-145)

O romancista Henrique de Senna Fernandes é, com efeito, apenas um dos muitos admiradores do legado de Silva Mendes. E insistimos no termo “legado” porque suas crônicas trouxeram o *way of life* de Macau de modo único através da observação jornalística, somada a um profundo conhecimento cultural da China. Tal cenário nos ajuda a compor o mosaico cultural da Macau da primeira metade do século XX. O “homem de letras” a que se refere Senna Fernandes ajudou a plasmar uma escrita que mesclava conhecimento do Oriente e crítica social do Ocidente, o que lhe causou inimizade entre os portugueses e apreço entre os macaenses. Como se deixa entrever da fala do poeta, é a ele primeiramente que os habitantes de Macau renderiam homenagens, antes mesmo de Camilo Pessanha. Isso porque Silva Mendes embrenhou-se no sagrado e no profano dos chineses de um modo militante: fez da cidade de Macau um espaço a ser renovado pela política e sobretudo pela Razão. De certo

modo, buscou melhorar e aplicar em Macau estruturas políticas bem-sucedidas em Portugal e superar um discurso de continuidade e alienação presente na Europa. Discurso esse que parece ter encontrado eco na burocracia macaense. Tudo isso, essa reedificação moral de Macau (e, por extensão, de Portugal), foi possivelmente para aquele intelectual um dispositivo político necessário para abolir o marasmo vigente na *metrópole* e na *colônia*. Suas críticas sociais, portanto, não se limitaram a comentar certos aspectos citadinos pitorescos, como Pessanha fizera: elas se estendem ao repensar de Macau como uma nova proposta europeia de povoamento e administração. Silva Mendes se fez atuante durante todos os mais de trinta anos que esteve em Macau. Concomitantemente, flertou com um ideal civilizatório (especialmente nos seus artigos sobre urbanismo e educação), e estudou a especificidade da cultura chinesa em seus matizes mais profundos.

Nesse diapasão, Silva Mendes visualizou muito detidamente a influência taoísta no Oriente, chegando mesmo a ligá-la a doutrinas socialistas⁴⁴. Tanto quanto a arte chinesa, o taoísmo mereceu dentro de sua obra um espaço privilegiado, como afirma um de seus maiores seguidores:

O assunto do taoísmo prendeu muito a sua atenção. Silva Mendes não conheceu, porém, a obra de Lúcio, 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 os homens de letras chineses, sobre assunto tão transcendente. (GONZAGA GOMES apud SILVA MENDES, 1963, p. V)

Por motivos linguísticos, não temos como comparar os ensinamentos dos *Excerpts de Filosofia Taoísta* aos textos-base que foram a fonte desses estudos empreendidos por Silva Mendes. Deixamos esta tarefa a trabalhos vindouros. De qualquer maneira, há nesses textos uma forte inclinação a aceitar o Oriente como um caminho possível de entendimento dos problemas existenciais que assolam a filosofia ocidental. Mesmo por intermédio de traduções, foi possível que este sinólogo buscasse na sabedoria dos antigos chineses a resposta para as questões lacunares que o racionalismo europeu nunca conseguiu preencher. Os escritos de Silva Mendes evidenciam – para além da mera curiosidade que uma proposta de vida espiritualizada poderia oferecer – uma postura nova diante das mazelas sociais ocasionadas

⁴⁴ “Seiscentos anos antes da nossa era, Lao Tse, meditando sobre os destinos do homem, teria escrito em oitenta páginas toda a teoria anarquista, tal como hoje a expõem Elisée Reclus e o Príncipe Kropotkine. [...] Da Ásia, enfim, teria vindo para a Europa o espírito de revolta pelo veículo mongol, de Mazdec a Bakounine; a anarquia, mongólica na sua origem, passaria para os arias, porque tudo nos veio da Ásia, tanto o bem como o mal, a Bíblia, a ciência, a liberdade, a filosofia e a cólera” (SILVA MENDES apud ARESTA, 2002, p. 1355)

pelas contradições do capitalismo. Isso porque é impossível separar a sua atuação política da sua visão ampla de cultura e sociedade, o que confere à sua escrita um tom eminentemente ético, não raro utópico⁴⁵. Quem lê Silva Mendes tem a impressão de se defrontar com um ser eternamente insatisfeito, mas sempre disposto a encontrar uma saída para o que parece insolúvel:

Há muito de confessional, de sensibilidade combativa e comunicativa, no seu olhar sobre Macau. O seu modo de ver, 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. (ARESTA, 2002, p. 1361)

Talvez muito dessa insatisfação se deva à própria natureza do poder, que aos olhos dos partidários de Proudhon corrompe o homem. Silva Mendes é implacável com a burocracia portuguesa e ataca de forma contundente o *modus operandi* do aparelho administrativo lusitano⁴⁶, mas paradoxalmente não questiona em nenhum momento a própria existência do sistema colonial. Quando chamado, em 1915, a ser governador de Macau, Silva Mendes declina do convite, afirmando que como jurista e professor já fazia a sua parte⁴⁷. Para um socialista utópico, inadaptado aos interesses burgueses de uma “politicalha” portuguesa, esta é uma posição coerente; para o cronista denunciador, para quem pouco ou nenhum administrador de Macau fora suficientemente competente, esta poderia ser uma oportunidade de interferir mais diretamente nos rumos de Macau. Preferiu recusar o convite a ser mais um burocrata, subserviente à máquina estatal. Essa postura de independência denota a grande insatisfação de Silva Mendes com a pesada máquina política portuguesa, fazendo coro aos nomes de João de Andrade Corvo e Oliveira Martins, outras personagens históricas que buscaram denunciar a inabilidade de Portugal em lidar com seus territórios distantes⁴⁸. Silva

⁴⁵ Como já afirmamos, a preocupação de Silva Mendes com questões concernentes à economia de Macau como cidade presidiu a sua afirmação como ativista da intelectualidade portuguesa naquele território. Aresta (2002, p. 1362) cita algumas amizades influentes que ele, “falando o cantonense com relativa fluência” (2002, p. 1362), cultivara: entre elas, Chan Chek Yu, ex-governador da província de Kuangtung e Tang Shao Yi, ex-Primeiro-Ministro e ex-Embaixador em Washington. Os encontros entre esses eminentes personagens, ocorridos num mosteiro, auxiliaram o sinólogo português em seu intuito de conhecer a história de Macau e comentá-la a partir de uma visão analítica de sua realidade. Não por acaso, trinta e dois anos depois de sua morte, Luiz Gonzaga Gomes dera a público uma vultosa compilação de textos de Silva Mendes dedicados à discussão de “problemas citadinos” de Macau. Trata-se do segundo volume da *Nova Colectânea de Artigos*.

⁴⁶ Em artigo escrito ao jornal “O Macaense” citado por Aresta (2002, p. 1363), Silva Mendes desabafa: “nós, portugueses, nunca fomos bons administradores. Fizemos excelente figura como descobridores, demos memorável lambada em pretos, moiros e índios, mas somos sempre desastrosos em administrar”.

⁴⁷ “[Silva Mendes] tinha sido convidado para assumir o cargo de Governador de Macau, em 1915, pelo seu particular amigo e Presidente da República, Bernardino Machado e, facto extraordinário, recusou tal honraria. Disse simplesmente que não tinha ambições políticas e que se sentia muito bem como Professor e como Advogado e que nessas funções representava dignamente o seu país”. (ARESTA, 2002, p. 1363).

⁴⁸ Corvo é autor dos *Estudos sobre as províncias ultramarinas*, no qual traça um perfil estatístico e administrativo dos territórios portugueses na Ásia e África. Em relação a Macau, destaca a difícil relação entre a administração portuguesa e

Mendes, em suas crônicas, notou as fissuras da estratégia administrativa portuguesa, e expôs o desinteresse da Metrópole em cuidar do que é “seu”:

Devemos crer que o governo da metropole não dorme; devemos crer que está cumprindo e cumprirá com patriotismo o seu dever. Mas é preciso, é absolutamente indispensavel que haja urgencia na solução desta pendencia, pois que ella nos será desfavoravel na medida da demora que se puzer em resolvel-o. (1964, p. 3)

O texto citado, um discurso proferido nos Paços do Concelho, alerta a administração central portuguesa para a tensão entre portugueses de Macau e o governo chinês no que diz respeito à demarcação das fronteiras. Tal questão, agravada pela crise econômica de 1909, consistia na maior preocupação daqueles que preconizavam o domínio de Portugal sobre Macau, numa questão extremamente problemática cujas raízes históricas remontam ao século XVI.

Não deixa de haver certa ironia em vermos um anarquista evocando os poderes do Estado e o “patriotismo” da Metrópole para remediar tal situação. Bem, neste mesmo texto Silva Mendes declina da condição de estrangeiro e posiciona-se na figura do colonizador, cujo disfarce mais evidente reside na prerrogativa do “cidadão português”, interessado em manter as conquistas do passado:

Como cidadão portuguez e como interessado directa e pessoalmente na prosperidade d’esta colonia, eu não devia faltar a este ajuntamento do povo de Macau, em que ele procura achar os meios que mais convem adoptar n’esta hora de crise. [...]

Macau não morrerá; assim o esperamos e assim deve ser; mas para que não desapareça do mappa do mundo colonial portuguez, e tambem para que, ficando terra portuguesa, não passe a viver uma vida apenas vegetativa, é absolutamente indispensavel que se produza uma acção forte de vontades em todos nós e que às nossas determinações corresponda uma acção enérgica e intemerata com quanto prudente e reflectiva. (SILVA MENDES, 1964, p. 1).

A ação reativa que Silva Mendes propõe é uma defesa contra a ingerência chinesa em Macau. Ou seja, sob o ponto de vista administrativo, julgava tanto mais adequado que Portugal se mantivesse ativo na defesa dos interesses dos portugueses que lá habitavam. Esse é o tom da maior parte das críticas de Silva Mendes sobre a administração pública: a desídia resultante do total desinteresse da metrópole sobre as ditas colônias. A idiossincrasia política

chinesa, detrata a interferência inglesa na região e trata como prioridade a questão dos *culis* (trabalhadores chineses vendidos como mão-de-obra em Macau durante o século XIX). Oliveira Martins, autor do livro *História de Portugal*, é um jornalista e, durante alguns anos, político, cujas opiniões sobre a condição dos “territórios ultramarinos” tiveram grande repercussão à época.

do advogado e jornalista não é exatamente um comportamento raro entre a intelectualidade portuguesa da época⁴⁹: era comum a convivência pacífica entre ideais considerados “progressistas” e conservadores.

Se na atuação política Silva Mendes e Camilo Pessanha empreenderam rotas diferentes⁵⁰, pode-se dizer que na outra ponta da vida cultural chinesa – a História da Arte e a Estética – eles se comparam no tocante à devoção que por ela tiveram. Como veremos nas próximas páginas, os critérios que presidiram a escolha dos artigos colecionados pelos dois são diversos, mas correspondem de certo modo às próprias concepções de arte que eles ostentavam.

Antes de iniciar qualquer apreciação sobre o caráter do envolvimento de Camilo Pessanha e Silva Mendes com os temas de cultura chinesa, é preciso retornar (ao menos resumidamente) ao estudo de um hábito muito comum não somente nos séculos XIX ou XX, mas em toda a História da Arte: a prática do *coleccionismo*. Ocorre que os dois autores mantiveram por anos coleções de objetos artísticos chineses, e tanto uma como outra coleção foram denunciadoras das tentativas de preservação de uma memória chinesa cujo destinatário, muito além do próprio colecionador, era o povo português. Longe de serem coleções *personais*, essas porcelanas, quadros, objetos de uso pessoal e estátuas compuseram postumamente um testemunho do esforço de alguns poucos portugueses em valorizar e cultivar a tradição chinesa, entendendo-a como um universo alternativo cujo funcionamento era ainda algo a ser apreendido – e aprendido – pelo homem ocidental. No primeiro quarto do século XX, as três grandes coleções de objetos chineses em Macau pertenciam a portugueses: Camilo Pessanha, Manuel da Silva Mendes e José Vicente Jorge. Todos eles possuíam em comum um compromisso implícito de ligar China e Portugal, mesmo porque, sendo funcionários do governo, detinham uma espécie de prerrogativa de certos interesses portugueses em Macau. José Vicente Jorge, como chefe do Expediente Sínico, prestava consultoria sobre assuntos chineses ao Estado português; Manuel da Silva Mendes, com seu vasto conhecimento de cultura e de direito, não somente trabalhou no Liceu de Macau como também atuou

⁴⁹ Cf., nesta dissertação, o estudo sobre o orientalismo em Oliveira Martins.

⁵⁰ Apesar das semelhanças (ambos foram professores do Liceu, magistrados e funcionários públicos), Camilo Pessanha pendeu para o Republicanismo e Silva Mendes foi um estudioso do anarquismo. Pessanha, politicamente, foi mais discreto do que Silva Mendes, por ter colaborado pouco para os jornais, fóruns de discussão à época. Quando o fez, preferia assuntos diversos, como um comentário emocionado sobre a morte de um amigo (“Cassiano”), o roubo de um livro de registros de bordo (“O roubo do cifrante de bordo da canhoneira ‘Bongo’”), uma crônica sobre um assassinato (“As duas datas”) e os textos sobre a cultura chinesa que compõem o *corpus* deste trabalho. Silva Mendes, por sua vez, colaborou assiduamente para jornais como *Notícias de Macau*, *O macaense* e *O progresso* com crônicas ou assuntos de política local, nacional e internacional.

intensamente no sistema jurídico daquela localidade; Camilo Pessanha esteve a serviço da justiça portuguesa como Juiz de Direito, além de também ter servido ao Liceu.

Entretanto, seria imprudente creditar o interesse *cultural* desses grandes estudiosos ao fato de terem, em alguma medida, colaborado em terras estrangeiras com o aparato administrativo de Portugal. Assim posta, essa relação poderia não ter criado nenhum fruto a não ser a continuidade sem sustos dos atos do Estado português em terras macaenses. Ocorre que essas personalidades, afeitas à observação e à inteligência, não puderam ou mesmo não conseguiram passar incólumes diante do imenso cenário artístico advindo da China que permeava a vida de Macau. Ou seja, esses três foram os grandes responsáveis, cada um à sua maneira, por sedimentar uma tentativa de *entender* a China, coisa que até então pouquíssimos portugueses haviam conseguido⁵¹. O olhar sensível a respeito da arte chinesa tomara, a partir desses três nomes, um novo fôlego, por conseguir conciliar uma alentada historiografia do Oriente com um olhar estético intensamente criterioso. Nem mesmo o prodigioso padre Joaquim Afonso Gonçalves obtivera um êxito tão completo neste ramo da cultura chinesa. Era a primeira vez em Macau que a mais pura Filosofia da Estética ocidental se vira confrontada com a possibilidade de visualizar os objetos da cultura chinesa, buscando identificar parâmetros para aferir sua relevância não somente em âmbito local, mas também sob a forma de questionamento filosófico acerca do fazer artístico. José Vicente Jorge, Pessanha e Silva Mendes lutam para ampliar o instrumental necessário às perspectivas do português comum, no tocante à arte chinesa. Eles o fizeram por meio de seu estudo estético, de sua observação atenta, do conhecimento de história oriental e também ao materializar esse arcabouço na forma de coleções de objetos:

O Dr. Manuel da Silva Mendes, professor de português e latim e interino de francês, era um grande colecionador de porcelanas e objetos de arte chineses, tendo constituído com as peças que ao longo da vida adquirira um verdadeiro museu. Competia com Camilo Pessanha no enriquecimento das respectivas coleções, mas era mais seguro que o do grande poeta o conhecimento que o Dr. Silva Mendes possuía dos segredos da arte secular. [...] A sua preciosa coleção de objetos de arte chineses foi acertadamente

⁵¹ *Entender* ou *conhecer* o Oriente é uma tática antiga europeia que não implica, necessariamente, respeitá-lo, na opinião de Edward Said. A questão, para ele, se põe da seguinte maneira: a que se presta tal conhecimento? “Desde a metade do século XVIII havia os elementos principais na relação entre o Leste e o Oeste. Um deles era um conhecimento sistemático crescente na Europa sobre o Oriente, conhecimento reforçado pelo encontro colonial bem como pelo interesse geral pelo estranho e insólito, explorado pelas ciências em desenvolvimento da etnologia, da anatomia comparada, da filologia e da história; além do mais, a esse conhecimento sistemático acrescentava-se um corpo de literatura de bom tamanho produzido por romancistas, poetas, tradutores e viajantes talentosos. A outra característica das relações oriental-europeias era que a Europa estava sempre numa posição de força, para não dizer dominação. [...] A relação essencial, em questões políticas, culturais e até religiosas, era vista – no Ocidente, [...] como uma relação entre um parceiro forte e um fraco”. (2012, p. 73).

salva da dispersão e constitui hoje o fundo mais importante do Museu Luís de Camões em Macau. (PAÇO D'ARCOS apud ARESTA, 2002, p. 1370)

Desta “competição” entre Silva Mendes e Camilo Pessanha sobrou, além de uma anedótica rixa *post-mortem* entre os dois, o espólio de anos de coletas (nem sempre cuidadosas) de objetos artísticos chineses. Para fins de análise, dividiremos as coleções dos autores em duas categorias: a de Pessanha teria um caráter (*parcialmente*) *casual*⁵², e a de Silva Mendes, um caráter *sistemático*.

O “museu” em que se transformou a coleção de arte de Silva Mendes não corresponde senão à sua própria exigência estética como intelectual e sinólogo. E duas de suas falas são sintomáticas a esse respeito: no texto “Um museu em Macau”, ele afirma que os museus são “repositórios de arte e ao mesmo tempo escolas de educação” (1963, p. 1). Nada mais natural para alguém que, tendo sido educado entre a mais alta intelectualidade portuguesa, trouxe para si a responsabilidade de defender uma necessidade de instruir, de comunicar e de fazer refletir. Ao ressentir-se pelo pouco caso dado às importantes obras levadas de Macau, ele desabafa:

De tudo isto nada o governo da colônia aproveitou nem trata de aproveitar. Não há também um único documento d’esta notável atividade artística local no Museu Nacional de Lisboa. Aqui e lá tudo se deixou perder, e alguma coisa que resta, pára nos museus estrangeiros e nas coleções particulares. Não queremos já falar na arte chinesa que de Macau tem passado para o estrangeiro em enorme quantidade; só o que tem existido de nacional ou nacionalizado, constituiria uma bela colleção. E nada! (SILVA MENDES, 1963, p. 3)

Uma visada rápida por essa fala poderia deixar entrevista uma concepção típica de colonizador, própria daquele que imagina o oriental como alguém incapaz de promover a curadoria de seu próprio patrimônio artístico. Silva Mendes, entretanto, não é signatário dessa

⁵² “Parcialmente casual”, e não “casual”, por haver nela peças que o próprio Pessanha reconhece como de pouco valor. Camilo Pessanha tinha em alta conta a sua coleção de arte, tanto que pretendia legá-la ao Estado português (como, de fato, ocorreu após sua morte em 1926). O diretor do Museu de Arte Nacional, José de Figueiredo, a havia recusado em 1916, o que suscitou a ira do poeta, relatada numa carta ao diplomata Henrique Trindade Coelho: “Isso tudo, assim escrito prolixamente, [...] é para o Sr. Trindade Coelho ver que eu meço bem a sua tristeza, e alcanço daqui os dissabores que terá tido de tragar, – consequência, parte deles, da incumbência que lhe deixei [Henrique Coelho tentava mais uma vez expor a coleção no Museu de Arte]. Mas porque não dá ao caso, e ao ilustre Figueiredo, tanta importância como eu lhes dou? Com efeito, o que pode contra nós a Sua Grandeza? [...] E, dado o incontestável interesse da coleção (em um país que possui Macau há quatrocentos anos, – ó vergonha!), e o relativo valor dos exemplares (não tenha dúvidas mestre Figueiredo de que são muito boas as pinturas – *quase todas, e eu lhe explicarei a restrição* –, e de que é muito boa muita outra coisa), e, principalmente, *a impossibilidade para o estado português de adquirir outra que a valha*”. (PESSANHA, 2012, p. 211, grifos do autor).

corrente. Está bem claro que sua intenção é *preservar* o patrimônio artístico chinês, seja mantendo-o em Macau, seja transladando-o para a Europa, num esforço contra a apropriação indevida e irrefletida dessas peças. Sua cruzada se estende ao combate contra o poder econômico, que ameaça o próprio sentido estético da obra, transformando-a em reles mercadoria⁵³. O patético dessa situação se ilustra por uma curiosa constatação: “E temos um museu oficial em cujo recheio figuram como principal ornamento... chifres de Timor!” (SILVA MENDES, 1963, p. 4).

Silva Mendes não tem a arte como uma representação feita ao acaso, emanada de espíritos inspirados. É antes de tudo uma forma de viver que passa pelo ato de educar o gosto, de refinar os sentimentos, de estabelecer relações morais entre o sujeito e o mundo. É por isso que lhe causa tanta indignação o descuido português em relação à arte macaense e chinesa: isso seria o testemunho de uma falência moral da pátria, um retrocesso abúlico e generalizado que se expressa pela assombrosa falta de vontade (ou de capacidade) em observar, em transcender⁵⁴. Arte e educação são, por esta via, tratados quase como sinônimos, muito embora possa resistir algo de insensibilidade em determinadas pessoas. O efeito dessa insensibilidade, portanto, pode ser sentido até no âmbito da soberania, da preservação cultural e da continuidade da aventura portuguesa em Macau. Este é sem dúvida o cenário mais aterrador que Silva Mendes visualiza: a ruína da instrução pública portuguesa ocasionando o desaparecimento de sua história colonial⁵⁵. A resistência a este estado de coisas se faz por iniciativas como a dele próprio, ao colecionar em âmbito privado artigos de interesse, legando-os postumamente ao Estado. Foi exatamente o que aconteceu a esse sinólogo. As peças de arte chinesa de Silva Mendes, como já dissemos, foram postas à disposição do Museu Luís de Camões meses depois de sua morte.

Conceber a arte como uma forma de educar não parece ser, entretanto, um privilégio restrito à figura de Silva Mendes. De alguma maneira, as conferências que o próprio Pessanha conduziu sobre arte e literatura chinesas evidenciam um esforço muito aguerrido dos

⁵³ “Mas anda e tem andado por ahi tudo a apodrecer, n’este meio dessorado de estheticos sentimentos, de uma ignorância crassa em cousas de arte e destituído até do conhecimento do valor destas cousas que tem ido e continuam a ir parar a mãos de estrangeiros que as aproveitam, quando mais não sejam, pelo lado econômico” (SILVA MENDES, 1963, p. 4).

⁵⁴ “O estudo da arte não se pode fazer só por livros; é preciso lel-os, sem, mas é preciso também ver, contemplar os exemplares. Só assim é que o sentimento estheticos pode ser cultivado – convindo notar que muitas pessoas há, aliás inteligentes e até muito instruídas, que, por outro lado, tem a faculdade esthetica tão rombuda, que por mais que leiam, por mais que veja, por mais que se lhes mostre, nunca chegam a ver cousa alguma...” (ibidem, p. 5)

⁵⁵ A prova dessa preocupação é a grande quantidade de artigos dedicados ao liceu e à educação pública: “A nova reforma da instrução pública em Macau”, “A instrução: base do progresso”, “Biblioteca Pública de Macau”, “Instrução pública”, “Edifício escolar”, “Escolas a mais e organização a menos”, “A instrução em Macau”, “Liceu de Macau”, “O Liceu e o Conselho do Governo” e “O ensino da língua portuguesa em Macau”. Todos eles estão compilados no segundo volume da *Nova colectânea de artigos*. Foram também objeto de estudo do macaense António Aresta, no artigo “Manuel da Silva Mendes, professor e homem de cultura”.

intelectuais de Macau em promover o interesse pela pesquisa portuguesa nessa área. O didatismo das conferências de Pessanha talvez demonstre o quão desinformado era o português “típico” em relação à cultura oriental que o cercava em Macau, mesmo se tivermos em conta que ele havia sido um bom professor⁵⁶. Silva Mendes também se viu defrontado com esta manifestação do senso comum. Em um de seus artigos mais relevantes sobre a pintura chinesa, deixa implícita a impossibilidade de reduzir o estudo acerca dessa arte a uma conversa informal, fácil, frívola, como o queriam os seus patrícios:

Um leitor deste semanario pediu-nos que escrevessemos um artigo sobre pintura chinesa. Respondemos-lhe que não, fazendo-lhe ver que o assumpto nos parecia tão complexo e tão vasto, que pretender encerral-o em um artigo equivaleria a ter a pretensão de fazer passar um camello pelo fundo de uma agulha. D'estes milagres só nos antigos tempos se faziam. [...] Se a pintura chinesa fosse cousa que em poucas palavras se pudesse tratar, o artigo seria descabido e importuno, pois que ia fazer vêr o que toda a gente, ou, se não toda, a grande maioria, já sabia. (1963, p. 5)

Este olhar sobre o fazer artístico não se deve unicamente à oposição entre padrões estéticos ocidentais e orientais, mas sim na proposição de que não se faz um estudo da arte chinesa sem pesquisar a história da arte naquele país. Isso pode parecer óbvio, mas significa levar em altíssima conta o que precede a essência do objeto, ao invés de privilegiar o sentido que ele emana depois de manufaturado. No caso da análise estética da arte chinesa, portanto, o colecionismo cumpre um papel documental no sentido de fornecer “provas” que denunciem o espírito do objeto, ligando-o a esta ou a aquela dinastia ou voga. Não por acaso Silva Mendes dedica algumas páginas de sua obra ao costume de colecionar: num desses artigos, “A colecção do Imperador Hui Tsong”, descreve com muita graça o destino deste rei que, embora tenha sido culturalmente esclarecido e incentivador da arte de seu tempo, sucumbiu aos tártaros e não soube manter politicamente o seu império. A descrição desse episódio no artigo do cronista português é permeada por um entusiasmo histórico que se relaciona diretamente à descrição artística proposta por ele. Ou seja, para Silva Mendes o respeito ao cânone da cultura chinesa é um dos principais critérios para aferir o valor deste ou daquele quadro ou escultura. Logo, um colecionador seria, para ele, uma espécie de historiador, alguém dado a iniciar-se e conhecer de maneira incontestável a natureza e o valor de uma verdadeira obra artística:

⁵⁶ É sabido que Pessanha fora um professor muito dedicado, tendo sido a certa altura reconhecido por um superior do Liceu de Macau como “bom professor e bom funcionário” (PESSANHA, 2012, p. 47).

Coleccionador, dizemos, limitando a palavra em sentido estrito: pois não é colecionador quem simplesmente e a capricho junta muitas peças; nem é coleção simplesmente um grupo ou conjunto de peças agradáveis à vista e em número bastante para encher algumas ou muitas paredes ou armários. [...] Colecionador só é quem, conhecedor dum certo ramo de arte, adquire aqui e ali, pouco a pouco, um grupo ou conjunto de peças não vulgares, perfeitas, características, limitando a uma classe ou classes bem definidas, e representativo de um determinado período. (SILVA MENDES, 1963, p. 168).

No outro extremo da crítica, tal critério se mostra mais relativo na visão de Camilo Pessanha. Ligado mais à sua sensibilidade de poeta do que ao olho clínico de um estudioso de arte, ele parece deliberadamente mais propenso a presidir a escolha dos objetos de sua coleção⁵⁷ de acordo com a intensidade que eles demonstram como expressão da China. Assim, um objeto não pertencente a uma dinastia de renome pode, segundo essa concepção, estar muito mais próximo de representar o “espírito” chinês do que uma obra formalmente perfeita, criada por artífices invulgarmente disciplinados que obedecem cegamente a modismos de época. Na sua lista de objetos cedidos em 1916 ao Museu de Arte Nacional constam, entre alguns (supostos) itens das dinastias Ming 明朝 e Song 宋朝, frasquinhos com desenhos de dragões, outros com motivos florais, pratos, jarras, estatuetas, um patinho esculpido... Não há como comprovar se esta é a totalidade dos objetos que ele adquiriu, dada a dispersão de algumas peças herdadas. António Quadros (1988) afirma que parte desse espólio estava, à altura da publicação do livro, em Coimbra. Fato é que ela se tornou motivo de chacota *post mortem* por parte de outro colecionador – Silva Mendes⁵⁸. Danilo Barreiros, décadas mais tarde, sai em defesa de Pessanha, creditando as inconsistências de sua coleção a uma proposta heterodoxa de estudo e compreensão da estética chinesa:

⁵⁷ O caso da coleção de arte de Camilo Pessanha é, como veremos, curiosíssimo. Numa carta ao amigo Carlos Amaro, o poeta confidencia: “o que me tem sobrado dos gastos diários indispensáveis, tenho-o empregado na aquisição de uma cangalhada, – cacos e bonecos chineses –, que, provavelmente nunca terei dinheiro para transportar para aí, (Portugal) apesar de ser meu máximo desejo que por minha morte ficasse guardada em algum dos museus nacionais. Sair daqui nesta ocasião seria renunciar para sempre à posse dessa pobríssima coleção, que é quase a única consolação dos meus olhos e da minha alma. Nada vale pecuniariamente [...] mas custou-me a ajuntar, enormes sacrifícios de toda a ordem e representa as minhas economias e o meu trabalho de quase toda a vida.” (PESSANHA, 2012, p. 181)

⁵⁸ “A sua coleção compunha-se, na sua quase totalidade, de louças e pinturas. Nem em umas, nem em outras, porém, igualmente ao resto, continha ela uma única peça rara ou de grande valor, quer antiga, quer moderna. Das dinastias Tang 唐朝, Sung 宋朝 e Yuan 元朝, em que a arte cerâmica atingiu o apogeu nas formas e na monocromia, nenhuma, mesmo de inferior qualidade. Da dinastia Ming 明朝, em que a classe de azul e branco e a policromia em desenho livre e largo atingiu também a maior perfeição, apenas um pequeno número de peças de inferior qualidade que, de resto, podem ser adquiridas em qualquer estabelecimento importante por algumas dezenas de patacas. De peças respeitantes ao período moderno, que vai de Hang-Hsi até ao presente, de mais fácil aquisição, o maior número não passava de vulgaridades e o resto era constituído por peças de segunda ou terceira ordem. Pinturas, não consegui Camilo Pessanha coligir um único exemplar antigo original. Toda a coleção consistia em pinturas modernas, sendo muito poucas as de bons artistas, e o resto constituído por cópias e exemplares de artistas inferiores” (SILVA MENDES apud PESSANHA, 1990, p. 31). Danilo Barreiros, pesquisador da vida de Pessanha em Macau, sai em defesa do poeta de Lamego, afirmando que tais críticas, somadas a outras, “provieram de pessoas que não perdoavam a Pessanha por sua superioridade intelectual, [...] por exemplo Silva Mendes, poeta frustrado dos *Excertos de Filosofia Tauista*”. (BARREIROS, 1995, p. 210)

É possível que Camilo Pessanha não conseguisse detectar rigorosamente se um céramo, um bronze ou uma pintura seria ou não da época atribuída pelo vendedor, até porque, no rolar dos tempos, sempre se fizeram cópias das antigas obras mais apreciadas, muitas vezes sem espírito de fraude mas sim de alto apreço pelo seu valor artístico. Especialmente interessava a Pessanha a beleza da cor, do formato e da decoração, cujo conjunto harmonioso o deleitava mais como artista do que como colecionador. (BARREIROS, 1995, p. 210)

E é realmente sob o âmbito da beleza que se situa boa parte das constatações de Pessanha sobre esse tema. Nada impede que, por extensão, tenha sido também ele um cultor de um estranho hábito de buscar um significado em cada peça, como se todas elas juntas dessem um esboço do que era a China. O fato é que, por meio dessa suposta falta de tato em reconhecer e atestar a originalidade de uma obra, o poeta tenha elaborado uma espécie de resistência ao academicismo, substituindo-o pela fruição. Por alguns instantes, ele confere menos peso ao desvendar no fenômeno artístico uma série de expressões categóricas de um momento histórico em que se preferiu esta ou aquela cor, este ou aquele traço, este ou aquele tema. Por esta via, Silva Mendes e Camilo Pessanha estariam em trincheiras opostas: o primeiro abrigado sob o escudo do racionalismo europeu, buscando encontrar o elemento histórico dentro do objeto artístico; o segundo adotando uma espécie de raciocínio estético cujo campo de ação possível abarca inclusive obras ditas *de menor valor*. Se relíquia ou réplica, não importa. A condição é a de que tal objeto traduza de alguma forma as variações possíveis dentro da arte chinesa.

O próprio Silva Mendes dá destaque, em seu texto “A pintura chinesa”, para a manufatura de obras artísticas em grande escala. O “trabalho pictórico prático”, como ele o chama, é descrito com as palavras de um médico inglês⁵⁹ (autor do livro *La Chine ouverte*) que esteve em um desses ateliês⁶⁰. O cronista português se ressentia desse modo “industrial” de fabricar arte⁶¹, numa reflexão que para nós, leitores do século XXI, parece antecipar as

⁵⁹ O autor a que Silva Mendes se refere não era nem médico nem inglês. Seu nome é Paul-Émile Daurand-Forgues (1813-1883), jornalista e crítico literário, que escrevia sob o pseudônimo de “Old Nick”.

⁶⁰ “O atelier de Nam Kua [...] é uma sala simples onde trabalham oito a dez artistas, de mangas arregaçadas e rabichos enrolados na cabeça, por precaução. Nenhum destes laboriosos e pacientes operários ergue a cabeça para ver quem entra; nenhum deles se mostra perturbado com a entrada de qualquer visitante neste laboratório silencioso: pelo contrario, gostam de mostrar o seu trabalho e de indicar os processos que usam; e o visitante não pode deixar de admirar o extremo asseio, a extrema delicadeza, o cuidado minucioso no acabamento de tudo o que executam”. (SILVA MENDES, 1963, p. 37)

⁶¹ “Nestes [ateliês], a obra de arte deixou de ser, como era natural, a expressão de sentimentos sinceros; a interpretação das cousas sob uma visão pessoal foi substituída por formulas, que, combinadas mais ou menos engenhosamente, dispensavam o pintor de toda a inspiração. Apareceram então obras ilustradas com modelos de animais, de paisagens, de arvoredos, de flores, de montanhas, de pontes, de rios, de lagos, de barcos, de personagens de todas as idades e todas as categorias” (ibidem, p. 36).

problemáticas benjaminianas da aura e da reprodutibilidade técnica⁶². Silva Mendes em sua apreciação opta por dar a conhecer sentimentos tipicamente levados em conta por um olhar estético ocidental que privilegiou, àquela altura, as exigências de unicidade, inspiração e espontaneidade. É um padrão de análise que refuta a lógica capitalista de repetição, privilegiando o objeto único e, por esta razão, verdadeiramente artístico.

Camilo Pessanha, no entanto, parece admitir que pode haver algum valor numa peça exaustivamente reproduzida ou mesmo trivial. Cumpre, neste sentido, recordar que uma boa fração do seu acervo de peças chinesas era originário da dinastia Qing (清朝), iniciada no século XVII e que se estende até 1912⁶³. Pessanha “coleccionador de arte” pode estar, portanto, perto de ser um “transgressor coleccionista”, uma vez que o critério de datação (ou seja, antiguidade) da obra é um dos parâmetros mais apreciados pelos iniciados em arte chinesa de então, entre eles o próprio Silva Mendes⁶⁴.

Há, como se vê, outras exigências elencadas por Silva Mendes em sua prática de estudioso de arte oriental. Se tomarmos em conta a citação sobre coleccionismo que fizemos há pouco, Camilo Pessanha não passaria de um mero *juntador*, o que nos parece um tanto exagerado. É provável que o antagonismo entre os dois (ao menos da parte de Silva Mendes) explique tais hostilidades. De todo modo, o critério de fruição em Pessanha parece obedecer à exceção que Umberto Eco descreve na sociedade moderna como uma sincera manifestação de beleza pelo *kitsch*:

Frequentemente [...] uma mensagem que tende para a fruição poética, embora realize as condições fundamentais desse tipo de comunicação, manifesta desequilíbrios e mesmo certa instabilidade estrutural; ao passo que muitas vezes uma mensagem que tende a uma função de honesto consumo, realiza um equilíbrio quase perfeito. Sinal de que, no primeiro caso, malgrado a clareza das intenções, inequívocas, tem-se uma obra frustrada, ou realizada apenas por um lado; e, no segundo, um bem de consumo de tal maneira realizado, que chega a desviar a atenção do fruidor para a perfeição de sua estrutura, e devolve frescor, sabor, evidência a estilemas que nem sequer propunha pela primeira vez: tem-se, então, um singular fenómeno de recuperação, pelo qual o bem de consumo se torna verdadeira obra de arte, e funciona de modo a propor, ele próprio, pela primeira vez de maneira surpreendentemente e estimulante, certos modos de formar que outros já haviam experimentado. (ECO, s/d, p. 116)

⁶² “Este modo de trabalho temo-lo nós presenciado muitas vezes nos ateliers e nas escolas de desenho e pintura. Ora é claro que não é daqui que saem ou tem saído produções artísticas; daqui sai *mercadoria*, se não sai arte; e acrescentemos que são essas as produções pictóricas mais conhecidas no estrangeiro e que porventura foram elas que originaram o conceito geralmente formado sobre a arte chinesa moderna” (ibidem, p. 38).

⁶³ Há muitas peças do século XIX na coleção de Pessanha. O fato de a maioria das peças pertencer a essa dinastia é interessante pelo fato de contemplar o período em que os portugueses já estavam em Macau.

⁶⁴ Vide citação da página 45 (“Coleccionador, dizemos, limitando a palavra em sentido estrito....”).

As descrições da casa de Pessanha, por exemplo, são tão díspares em termos de criticidade e/ou incompletas que não nos permitem afirmar exatamente se ela é uma digna casa de colecionador ou um amontoado de peças ordinárias. Da primeira possibilidade, extraímos as falas de Alberto Osório de Castro, velho amigo do poeta, e de Sebastião da Costa, que por dois anos testemunhou *in loco* o cotidiano de Camilo: Alberto menciona “um Buda de bronze dourado” em que “dois pivetes ardiam de leve num aromático fumo ritual de benjoim”⁶⁵ (FRANCO apud LABORINHO; SEIXO; MEIRA, 1999, p. 284); Sebastião da Costa enumera “porcelanas chinesas amontoadas nos móveis, [...] um sumptuoso leito de bronze, [...] perto o cachimbo e a latinha de ópio”, com o qual convivía placidamente “um rosário que o poeta disse, com lágrimas nos olhos, ter pertencido à sua mãe” (FRANCO apud LABORINHO; SEIXO; MEIRA, 1999, p. 284). Da segunda possibilidade, menos lisonjeira, extraímos o testemunho do Padre Manuel Teixeira:

Nesta casa (a da rua da Praia Grande), que era maior, foi-lhe mais fácil distribuir o seu museu, onde tinha de tudo, à laia de tin-tin. A entrada dava acesso a duas salas, onde na segunda havia uma porta, à direita, que dava para o seu quarto de dormir. Neste quarto nada havia de chinês: uma cama de ferro, uma mesa de cabeceira vulgar, dois móveis ingleses e um armário, guarda-fato em teca. Na cama, em frente da janela, livros, jornais, vários papéis, processos do tribunal, a bandeja com a lamparina e os respectivos cachimbos para fumar ópio. (FRANCO apud LABORINHO; SEIXO; MEIRA, 1999, p. 284)

A discussão acerca da coleção de arte de Pessanha (e também de aspectos muito particulares como a disposição e qualidade dos móveis de sua casa) suscitou paixões e opiniões extremas. Talvez seja preciso enxergar tal polémica sob um aspecto mais amplo. De fato, ela contrapôs situações tão díspares quanto o da bonomia entre amigos de letras e a visita (quase) inquisidora de um sacerdote cristão. O olhar sobre este Camilo Pessanha em sua intimidade varia de tom conforme a disposição que os comentadores têm ou não têm de se abrir a possibilidades alternativas de visualizar o mundo. Daí a dificuldade de reconstituir a história pessoal de Camilo Pessanha. Estudiosos como Paulo Franchetti e António Dias Miguel enfrentaram alguns desses mitos, que se cristalizaram pelo testemunho (muitas vezes maldoso) de coetâneos do poeta. De qualquer maneira, a memória sentimental que Alberto Osório e Sebastião Costa referem é, dentro da personalidade de Pessanha, mais um dos vetores que formam o mosaico de sua identidade cindida. Esta mirada mais próxima, cordata

⁶⁵ FRANCO, Matilde. A coleção de arte chinesa de Camilo Pessanha. In: *A vertigem do Oriente: Modalidades discursivas no encontro de culturas*. Lisboa/Macau: Cosmos/Instituto Português do Oriente, 1999. p. 279-288.

e às vezes afetuosa, busca ressaltar a nulidade do “mundo-lá-fora” diante do feito relativista e docemente degenerado do poeta. Assim, há até algo de lírico na lassidão com que ele trata as exigências de organização, civilidade, praticidade e habitabilidade que o senso comum europeu construiu. As quinquilharias chinesas, o misticismo do rosário reencontrado e a vulgaridade de seu mobiliário tornam-se, sob esse ponto de vista, uma escolha que revela a consciência desviante do poeta, pelo que mostra de desapego. Sem dúvida, tal interpretação é extremamente sedutora.

Há, porém, o outro lado. Não podemos nos esquecer de que Camilo Pessanha esteve envolvido em círculos de poder muito restritos em Macau. Ele próprio participou de eventos de importância à época, como por exemplo a negociação do sequestro de alguns jovens por piratas chineses. Foi parte da equipe de professores do Liceu, teve contato estreito com autoridades políticas e/ou culturais naquele território. O padre Manuel Teixeira, talvez incomodado com a personalidade pitoresca do poeta, observa e julga *este* Pessanha “civil” sob os olhos de uma moralidade e de uma ordem⁶⁶. Uma ordem que se estende, inclusive, à lógica civilizatória do bem-estar, da exigência do “belo”, da integridade da aparência social e do conforto opulento do cidadão em seu ambiente privado. O poeta, nesse sentido, é um contraexemplo desses padrões. As peças da coleção de Pessanha, indisciplinadamente montadas umas sobre as outras, não passam de sucata para Manuel Teixeira. Para o próprio Pessanha, ressalta-se, também não têm grande valor pecuniário (2002, p. 181). Curioso é que o religioso compara o poeta a um catador quando afirma que suas peças são pobres, ordinárias, “à laia de tin-tin”⁶⁷. O olhar do padre sobre o cotidiano do poeta é semelhante ao de Silva Mendes sobre o colega: ambos privilegiam a displicência do poeta em detrimento de uma possível compreensão de suas idiossincrasias. O que os cronistas observam, portanto, interfere na imagem que posteriormente foi vendida como sendo a de Camilo Pessanha.

Não é exatamente uma novidade atribuir ao gosto estético do poeta uma simpatia pela espontaneidade. Outros artigos e observações sobre seus escritos já o fizeram⁶⁸; há ainda

⁶⁶ Uma outra “vítima” da rigidez moral do salesiano Pe. Manuel Teixeira foi o próprio Manuel da Silva Mendes, como se lê no artigo “Padre Manuel Teixeira, Silva Mendes e o mistério de um manuscrito”, de António Aresta, publicado na Tribuna de Macau em 16 de abril de 2012. O artigo está disponível no endereço eletrônico <http://macauantigo.blogspot.com.br/2012/04/padre-manuel-teixeira-silva-mendes-e-o.html>. Nele, o pároco comenta uma obra de Silva Mendes, misteriosamente destruída, cujo conteúdo, segundo ele, era escandaloso: “essas páginas dum homem que morreu sem sacramentos eram irreligiosas e ofensivas das instituições monásticas de Macau”. Ainda segundo o padre Teixeira, “essas páginas, se fossem publicadas, seriam não só um insulto à Igreja, mas também à memória de Silva Mendes, que em geral era equilibrado e moderado”.

⁶⁷ Os tin-tins, no cotidiano macaense, eram aqueles homens que recolhiam e vendiam latas e ferros na rua. Batiam um gongo para mostrar que estavam próximos, e em razão da onomatopeia produzida por tal som, receberam esta alcunha.

⁶⁸ Por exemplo, o artigo “A coleção de arte de Camilo Pessanha”, escrito por Matilde Sousa Franco e incluído no livro *A vertigem do Oriente*: “O espírito de colecionador de Camilo Pessanha era mais motivado pela sensibilidade estética do que pelo trabalho do estudioso profundo, que ele não era. Por outro lado, não tinha o cuidado de pedir apoios especializados,

alentados estudos que partem da questão dos ideogramas para versar sobre sua personalidade literária e “civil”⁶⁹. Um tópico, entretanto, merece uma breve elucidação por não ter sido ainda devidamente analisado:

Tanto Camilo Pessanha quanto Silva Mendes foram, em sua trajetória, *parcialmente* leais às noções de *gênio*, *inspiração*, *gosto*, ou seja, um *geist* europeu que permeava e, até certo ponto, precedia a análise de toda e qualquer obra dita *artística*, inclusive aquelas pertencentes à cultura Oriental. Ora, estamos falando a princípio de uma noção de arte colonizadora, eurocêntrica, imperialista e sobretudo tradicionalista. A pergunta é: dentro desses critérios aparentemente estreitos e taxativos, como lidaram nossos dois poetas com a tensão entre os padrões ocidentais e orientais de beleza? Mais além: para nossos autores, a arte chinesa deve *necessariamente* estar ligada à premência da beleza, ou seja: ela deveria ser uma finalidade em si, como enunciam alguns postulados de Estética ocidental? Vamos a uma das principais fontes da concepção europeia de Belo e verificar no que ela pode ajudar em nossa pesquisa:

A bela arte é, pois, apenas nesta sua liberdade verdadeira arte e leva a termo a sua *mais alta* tarefa quando se situa na mesma esfera da religião e da filosofia e torna-se apenas um modo de trazer à consciência e exprimir o *divino* [*das Göttliche*], os interesses mais profundos da humanidade, as verdades mais abrangentes do espírito. Os povos depositaram nas obras de arte as suas intenções interiores e representações mais substanciais, sendo que para a compreensão da sabedoria e da religião a bela arte é muitas vezes a chave – para muitos povos inclusive a única. (HEGEL, 2001, p. 32, grifos do autor)

Os cursos de Estética de Hegel constituem, como se sabe, um valioso esforço de compreensão da Arte e, sobretudo, do Belo na Arte. Ao filósofo alemão se deve a noção de objeto artístico como algo singular e irrepetível, dado que seria novamente posto em debate a partir do advento da Escola de Frankfurt, em meados do século XX. Manuel da Silva Mendes, Camilo Pessanha e tantos outros artistas e intelectuais daquela primeira metade do século encontram-se, portanto, sob alguma influência de tais preceitos. Dizemos *alguma* influência porque é possível apenas *estimar* o quanto os seus escritos ratificam ou refutam o que o Hegel

como então faziam outros colecionadores da cidade” (FRANCO, Matilde. In: LABORINHO, Ana Paula; SEIXO, Maria Alzira; MEIRA, Maria José (orgs.): _____ . Lisboa / Macau: Cosmos / Instituto Português do Oriente, 1999, p. 285). Verifique-se que, ao contrário de Danilo Barreiros, a autora afirma que o poeta não tinha o costume de procurar especialistas em sinologia (cf. p. 24 desta dissertação, em que o estudioso português destaca a proximidade de Camilo com José Vicente Jorge).

⁶⁹ Recomendamos, neste sentido, dois excelentes ensaios de Gustavo Rubim: “Da caligrafia ao ideograma”, incluído na edição 57 da revista portuguesa *Vértice* (novembro/dezembro 1993), e o capítulo “O império da escrita” de sua tese de doutorado, cuja referência completa encontra-se em nossa bibliografia.

postulou. Analisá-lo, abraçá-lo ou negá-lo não é uma preocupação nem de Pessanha nem de Silva Mendes – ao menos quando estes escrevem sobre a China, ainda menos em suas cartas publicadas⁷⁰. De qualquer maneira, há uma tendência em unir o discurso da verdadeira beleza ao da verdadeira arte: o próprio Hegel refere a arte como uma das possíveis expressões do divino e da consciência. O modo como essa informação se processa em cada um de nossos cronistas é que é interpretado de maneira diferente: Silva Mendes e Camilo Pessanha mais uma vez concordam ao discordar.

Já relatamos neste trabalho a excentricidade de Camilo Pessanha enquanto colecionador de arte e o seu quase involuntário antagonismo em relação aos padrões artísticos valorizados por Silva Mendes. Mencionamos o pitoresco como critério eleito de agregação, estudo e interpretação da sociedade chinesa, método pelo qual o poeta de Lamego tentou superar o senso comum e reinterpretar a China como uma sucessão de pequenas belezas envoltas em pequenos e caóticos objetos. O que pode haver de transcendente numa peça quase comum (como aquelas da dinastia Qing 清朝) ou num objeto utilitário como uma porcelana? Consideremos o contexto da crítica europeia e sem muita demora concluiremos sobre a fraqueza de tais manufaturas como objeto artístico: seria fácil imaginar que as exigências de alma, de manifestação da divindade e do gênio de um povo não existiriam segundo essa ótica. Como veremos adiante, Hegel desqualifica a arte oriental pela “ausência” desses critérios. E por que, apesar de tudo isso, Camilo Pessanha leva tais objetos a sua casa, a seu convívio?

Possivelmente porque há um movimento duplo no que ele entende por Estética, talvez um divórcio entre prática e pensamento⁷¹. O primeiro tópico do problema, o da *prática*, foi descrito nesse trabalho como o flerte de Pessanha com a beleza inaudita (e, mesmo assim, bela) de peças triviais da cultura chinesa como modo de tradução do Oriente. Vamos agora ao segundo tópico do problema (analogamente, aquele que envolve a dimensão do *pensamento*): o da China como contraexemplo de inspiração artística. Não é difícil notar que textos como “Sobre a Estética chinesa” (relato de uma conferência) são, desde o início, detratores dos dons artísticos chineses. Começamos pelo final: a ata que o próprio Camilo Pessanha escreveu sobre sua aula de artes orientais dá conta de que ele “apenas lhe analisara os defeitos, só incidentalmente se referindo às qualidades, de que se confessa admirador fervoroso” (1988, p.

⁷⁰ Não há menção ao verbete “Hegel” no índice onomástico das *Correspondências, dedicatórias e outros textos*, coletânea de cartas de Camilo Pessanha organizada por Daniel Pires e publicada por BNP/Editora da Unicamp. Quanto a Silva Mendes, não tivemos acesso às cartas que escreveu, por não terem essas sido publicadas. A julgar por suas crônicas, refletir sobre estética hegeliana não parece ter sido um de seus costumes enquanto literato.

⁷¹ Cabe esclarecer que aqui estamos nos referindo ao cronista, ao sinólogo “dilletanti”, e não ao poeta.

120) e que “preferiu, por isso, substituir a exposição verbal por uma pequena exposição *real demonstrativa*” (PESSANHA, 1988 p. 121, grifo nosso). Verifica-se que neste texto (“Sobre a estética chinesa: relato de uma conferência”) mesmo em face da possibilidade de mostrar aos interessados a vivacidade e apuro da arte chinesa, ele prefere salientar para o público a sua face “real”. Ou seja, a realidade da arte chinesa é, em suas palavras, algo incapaz de “elevantar-se” (os termos “elevação”, “arte elevada” são expressos mais de uma vez no texto). Pessanha cita a arte chinesa como marcada pelo pitoresco, pela falta de técnica e produzida por uma “civilização deformada em que são visíveis, ainda nos períodos de maior esplendor, os estigmas da mais recuada barbárie” (PESSANHA, 1988, p. 118). Pessanha traça uma linha estreita entre o avanço de uma civilização, sua identidade e a força expressiva de uma “intuição” que encerraria uma arte equivalente a religiões ou filosofias. Bem, numa civilização bárbara como a chinesa, seria impossível esperar tal pressuposto, pelo simples fato de sua arte não buscar temas elevados⁷² (PESSANHA, 1988, p. 119). Há uma menção de Pessanha em que ele afirma preferirem os chineses o materialismo chulo de desenhos de belas damas, feitos “como se [se] tratasse[m] de variedade de crisântemos ou borboletas” (PESSANHA, 1988, p. 120). Tudo isso em meio a uma cultura de valorização de esculturas frívolas, como “ícones”, “alfaias”, “bibelôs”, às quais faltam, como à maioria dos objetos de arte chineses, as “noções de arte pura ou arte filosófica” (PESSANHA, 1988, p. 118).

Observe-se que a rudeza de tais comentários obedece diretamente à exigência de uma arte grandiloquente, cujo espírito emana mais como ideia do que como representação do mundo. Isso parece absurdo aos chineses, mas para intelectuais como Pessanha saciava um requisito muito caro à felicidade de realização de uma obra: a satisfação grandiosa do “sentimento popular”, do espírito de um tempo ou de um povo: “Se as tradições estão bem arreigadas e vivas, não será a demonstração da sua inexactidão histórica que as poderá destruir. E que não foi nas dissertações dos sábios que elas germinaram e medraram, nem é delas, mas do sentimento popular, que tiram a seiva” (PESSANHA, 1988, p. 182). Ele o afirma depois de mencionar a *Ilíada* e a *Odisseia* como exemplos de obras que triunfaram, em que pese o fato de Homero nunca ter existido. A ficção, para o olhar ocidental, transfigura a realidade e conta uma história paralela que incorpora à sua beleza “inexcedível”⁷³ uma força

⁷² “Destá falta de elevação nos intuitos da arte chinesa derivam numerosas diferenças secundárias entre a arte chinesa e a dos europeus, que são outras tantas características de inferioridade daquela. Em primeiro lugar, a exclusão de um certo número de assuntos, que na China são inadmissíveis como tema de obras de arte, – precisamente aqueles que na Europa inspiraram as composições primaciais da escultura e da pintura. É banido o trágico, mesmo, de uma maneira geral, o patético.” (PESSANHA, 1988, p. 119)

⁷³ Camilo Pessanha emprega tal adjetivo para descrever a beleza dos dois maiores clássicos gregos da Antiguidade.

de realização que extrapola a forma e se plasma na tradição de um povo. O que disse o poeta português é mais ou menos o que Hegel afirma quando este postula que

as representações [*Darstellungen*] artísticas tampouco podem ser consideradas uma aparência ilusória perante as representações [*Darstellungen*] mais verazes da historiografia. Pois a historiografia não possui como elemento de suas descrições a existência imediata, mas sua aparência espiritual (2001, p. 33).

O que Hegel denomina “aparência espiritual” é o pressuposto que Pessanha não enxerga na arte chinesa, mesmo sendo esse povo muito dotado de senso estético. Os chineses, em seu parecer, superam os europeus em seu costume de conviver com a arte no cotidiano⁷⁴. Certamente, esse elogio temporão não apaga o que há de negativo⁷⁵ na fala de Pessanha sobre o Oriente, pois no *corpus* dos textos de Pessanha sobre o tema, o número de deméritos da cultura chinesa é incomodamente maior do que aquele em que se expressam as suas qualidades. Trata-se de uma reprodução que reforça a regra vigente de comparar as duas culturas sob a ótica da cultura “dominante”, leia-se: de um discurso orientalista que entende a Europa como centro da cultura. O jargão do poeta e cronista se aproxima ainda mais da fala de Hegel quando os dois, cada um a seu modo, constata a ausência de padrões civilizatórios europeus nos povos da China. E mais uma vez vemos o quanto são semelhantes os argumentos que embasam as impressões de cada um: Pessanha, nesse mesmo relato de conferência, afirma que os chineses são um povo “sem religião nem filosofia, nas mais altas acepções destes dois termos”, e que compensam tais deméritos por manterem “uma elevada moral e instituições sociais admiráveis.” (PESSANHA, 1988, p. 118). Como resultado dessa moralidade sem transcendência, sobreveio uma arte que tanto para ele quanto para Hegel falha fragorosamente em sua realização técnica⁷⁶. Além disso, perde muito de seu conteúdo por se ancorar em espaços de criação inconsistentes – simbólicos demais a ponto de se

⁷⁴ “A raça chinesa é, pelo menos em relação a algumas das qualidades cujo complexo constitui o senso estético e a aptidão artística, melhor dotada do que a nossa, e que a vida chinesa é mais penetrada de arte do que a nossa”. (PESSANHA, 1988, p. 117).

⁷⁵ O tom depreciativo em relação à cultura da China é, na intelectualidade europeia de então, a regra. Há, porém, exceções muito salutares. Goethe e Eckerman, em 1827, discutem sobre um romance chinês lido por eles anteriormente. Este último põe a questão: “Mais dis-je, peut être ce roman chinois est-il um des plus exceptionnels?”, ao que Goethe responde: “Pas du tout, les Chinois en ont des milliers de ce genre, et même ils en avaient déjà quand nos ancêtres vivaient encore dans les bois. Je vois de plus en plus que la poésie est un patrimoine commun à l’humanité, et que partout et de tout temps elle apparaît chez des centaines et des centaines d’individus” (GOETHE apud RAMOS, 2001, p. 137).

⁷⁶ O ponto de vista de Pessanha converge com o de Hegel, segundo o qual “el mundo oriental tiene, pues, como su principio inmediato la sustancialidad de lo moral. Es la primeira subyugación del albedrío, que se sumerge en esta sustancialidad. Las determinaciones morales se expresan en forma de leyes; pero de tal suerte que la voluntad subjetiva es regida por las leyes como un poder externo; que nada interno, ni la intención, ni la consciencia moral, ni la libertad formal, existe; y, que, por tanto, las leyes solo se cumplen de un modo externo y solo existen como um derecho coactivo” (1989, p. 216). Portanto, segundo Hegel e Pessanha, a moral emerge como um valor que acompanha toda a ação dos habitantes da China, muito embora seja algo *externo* a eles.

esvaziarem como verdade factual, ou objetivos demais a ponto de não se expandirem mais do que a literalidade de seus flagrantes:

Por exemplo, os chineses, os indianos e os egípcios permaneceram em suas configurações artísticas figuras e deuses desprovidos de Forma ou com uma determinidade ruim ou não verdadeira da Forma e não souberam dominar a verdadeira beleza porque suas representações mitológicas, o conteúdo e o pensamento de suas obras de arte eram ainda em si mesmos indeterminados ou de uma determinidade ruim, e não eram ainda o conteúdo em si mesmo absoluto. Neste sentido, quanto mais excelentes forem as obras de arte, tanto mais profunda e interior será a verdade de seu conteúdo e pensamento. (HEGEL, 2001, p. 90)

Como contraponto às suas críticas, Pessanha ressalta no texto “Sobre a literatura chinesa” a genialidade, beleza e imaginação da escrita ideogramática; confessa-se um grande admirador dessa cultura no texto “Sobre a estética chinesa”, e ainda há muitos outros exemplos de afinidade referidos nesse trabalho. No texto sobre literatura, reflete sobre a magnificência e a riqueza dos escritos de Confúcio, dentro dos quais ele acredita estar “a expressão mais adequada, mais alta e mais pura [d]o seu próprio pensamento e [d]o seu próprio sentimento – a própria alma chinesa” (PESSANHA, 1988, p. 151). Nesse aspecto em especial, Silva Mendes parece ter algo a nos dizer sobre a necessidade de respeitar a diferença cultural, absorvê-la em seus matizes e, até onde for possível, interpretá-la e aceitá-la.

Um texto bastante elucidativo que mostra o posicionamento de Silva Mendes acerca do assunto é o artigo “Filosofia da criação”, publicado em 1920 pelo jornal *O macaense*. Em poucas e acertadas palavras ele define a noção de Tao, que permeia todo o conhecimento milenar chinês e que está presente também no cotidiano, na literatura e arte daquele país⁷⁷. Para tanto, não deixa de mostrar a perplexidade do homem ocidental ao deparar-se com a ilogicidade de algumas proposições da filosofia do Oriente. Para qualquer europeu, soaria falso não levar em consideração a figura de um Criador – um *qualquer* criador – para explicar a máquina do mundo:

Não trabalhou, com certeza, o cérebro chinês sobre pedras iguais às do europeu. De parte a parte são passados milhares de anos de cogitação e ainda não pode hoje ao espírito ocidental parecer lógica nem satisfatória a solução

⁷⁷ No artigo citado, Silva Mendes faz uma breve explanação acerca dos fundamentos do taoísmo e pondera que “desta concepção geral do mundo derivou o sistema da moral chinesa e um sistema de disciplina social – o ritualismo chinês – que, iniciados milhares de anos antes da era cristã, ainda persistem e se resolvem em um vasto compendio de regras de conduta para a vida privada, doméstica e social, e se estendem mesmo às instituições políticas e às leis. Todos têm em mira fazer conformar as acções humanas com o procedimento ou o ‘processus’ do Tao, isto é, com a ordem natural do universo, atrair as influências benéficas da natureza e evitar as influências malélicas” (SILVA MENDES, 1963, p. 262). Não por acaso, o organizador Luís Gonzaga Gomes inclui tal texto no volume II (escritos sobre Arte) da antologia de artigos de Silva Mendes.

oriental. [...] Nada há que satisfaça o espírito europeu senão a concepção de que a máquina teve um fabricante sábio e poderoso e que foi êle quem a pôs a andar. (SILVA MENDES, 1963, p. 263)

A necessidade do europeu de explicar e de explicar-se é confrontada com o pensamento oriental, que pressupõe um fluxo ao qual todos estamos submetidos. Assim, torna-se mais fácil entender o estranhamento que a arte chinesa causou aos ocidentais, tanto quanto a sua filosofia trouxe mais dúvidas do que respostas àqueles que a tentaram comunicar na Europa. Ocorre que, para buscar as chaves interpretativas da arte oriental, é preciso escapar às ideias de finalidade e causalidade. É necessária uma espécie de engajamento estético – ao qual Silva Mendes se propôs – e relativizar as noções canônicas ocidentais de arte. Soa natural que Hegel interprete como falta de técnica ou frivolidade aquilo que para o chinês constitui o cerne da verdade estética: há um conflito muito patente não somente no que tange à filosofia da arte, mas também em termos de uma cosmovisão⁷⁸. Silva Mendes soube captar tal sutileza e, no texto em análise, busca cotejar as visões de mundo do Oriente e do Ocidente. Ele salienta que para o homem moderno europeu tudo o que existe pode ser explicado e examinado, seja pela filosofia, seja pela ciência. A positividade das leis do mundo, portanto, empresta uma dignidade real à substância e joga o que não é explicável no limbo da especulação científica. Para Silva Mendes, entretanto, há uma contradição muito evidente entre o primado da ciência e a força da cristandade: onde um falha, o outro entra como substituto imediato. Em sua opinião, o europeu acostumou-se a encontrar na religião a resposta para os pontos cegos da ciência, e na ciência a plausibilidade daquilo que a religião não detalha:

[...] Não nos sentimos, de facto, com toda a sciencia e toda a filosofia mais aproximados da resposta à grande pergunta: de onde tudo isto veio, como

⁷⁸ Silva Mendes, no artigo *A pintura chinesa*, enumera as condições para os europeus entenderem a arte dos chineses: “Primeiro que tudo, para podermos apreciar e admirar uma pintura chinesa, é preciso fazermos-nos chineses. Sem isso, as proprias obras primas chinesas nem nos falam ao entendimento, nem nos falam á alma; é necessario que façamos a nossa alma irmã da alma que na obra existe; e, para isto, teremos de conhecer a historia do povo chinês, os seus costumes, a sua psicologia, a sua literatura, a sua poesia, o seu folklore, a sua mitologia, as suas superstições, as suas lendas, as suas concepções morais e esteticas, os seus animais, o seu *habitat*, a sua paisagem”. (1963, p. 10). Neste mesmo artigo, em tom anedótico, ele conta a aventura dos jesuítas Castiglione e Attiret para ensinar os chineses a pintar como europeus: “A princípio, tudo correu bem. Os dois artistas executaram os retratos do Imperador e da imperatriz; pintaram retratos de príncipes, de princezas e de grandes mandarins; decoraram o *plafond* do palácio com as alegorias da quatro estações. Os chinêses mostravam, ou antes, pareciam mostrar sincero interesse por este novo processo de pintura. Um dia, porém, o imperador Kien Lung [乾隆帝], grande protetor das artes e êle mesmo artista, mudou de opinião. Mostrou não gostar da modelação, do claro-escuro, do sombreado, da maneira, enfim, europeia e pôz a trabalhar, de colaboração com os padres, artistas chinêses á maneira chinesa.” (ibidem, p. 46). Outra história igualmente pitoresca refere o mesmo tema da técnica: “Quando Lord Macartney, ainda no reinado de Kien Lung [乾隆帝], apresentou na corte algumas pinturas como parte dos presentes que trazia para este imperador, foi grande a estranhesa dos chinêses que viram as faces das respectivas figuras de um lado mais escuras do que do outro; e perguntaram se, de facto, as pessoas retratadas tinham faces assim...” (ibidem, p. 47).

apareceu, como originalmente foi feito, como se originou o princípio. A sciencia não responde aqui diretamente nada; apenas nos mostra que o assunto é mais complexo [...]. À falta, pois, de resposta científica, o pensamento europeu ou fica suspenso, ou, a assentar em alguma cousa, responde ainda como respondeu e é ensino velho da religião: que tudo que existe, só existe por comunicação do ser infinito de um Ente supremo, omnisciente e eterno “a se” subsistente [...]. (SILVA MENDES, 1963, p. 260)

O problema principal, portanto, consiste em desfazer-se do ponto de vista eurocêntrico, abstrair o olhar acostumado à logicidade da Forma e à intenção metafísica do objeto artístico. Silva Mendes faz, nesse sentido, uma importante advertência aos curiosos pelo Oriente: “Na arte chinesa as dificuldades sobem de ponto entre outras razões pela de que não somos chineses. A arte é a expressão mais elevada do sentir synthetico de um povo ou de uma raça” (1963, p. 6). O distanciamento torna-se uma condição para a exatidão da análise, mas a noção de verdade da obra artística como testemunha histórica de um povo ou civilização ainda persiste. Silva Mendes muito inteligentemente atribui os pasmos dos intelectuais ocidentais ao desconhecimento do que seria *não ser europeu*, ao mesmo tempo em que admite o seu lugar no discurso sobre a arte chinesa: quando afirma em primeira pessoa não ser chinês, já procura um lugar intermédio entre o conhecimento vulgar do Oriente e o *ser chinês*. E para alcançar tal condição, exige a ruptura com o olhar estético dominante na Europa:

N’um retrato, por exemplo, o que um artista europeu procura é representar o ser vivo e pensante que tem dizente de si principalmente pela sua physionomia interior, pelo seu aspecto moral.
Um artista chinês considera este ponto secundario. Para elle, toda a importancia estará no “fini” de certas particularidades do rosto, como as sobrancelhas, os cílios, os cabelos da barba, e na reprodução minuciosa dos atributos significativos da classe social do individuo. Assim, se o retratado é um mandarim, o artista porá especial cuidado na reprodução detalhada das respectivas vestes e do correspondente botão. (1963, p. 7)

Prioridades diferentes determinam resultados diferentes. Silva Mendes, diferentemente de Camilo Pessanha, iguala a qualidade estética das pinturas chinesas e do cânone ocidental. Para Mendes, há um cânone oriental tão rico e belo quanto o europeu, e o êxito de uma obra estaria em cumprir adequadamente aquilo a que ela se propôs como programa estético. As matrizes culturais, por obedecerem a circunstâncias históricas, são evidentemente diferentes e conseqüentemente possuem exigências distintas; não esqueçamos que por detrás de certas obras existem visões de mundo particulares. Tais padrões que engrandecem ou diminuem uma

obra de arte, vale saber, estão para os autores do XIX intimamente ligados ao sentimento nacional: “A nacionalidade”, segundo Silva Mendes, “existe nas qualidades da obra” (1963, p. 9), e é por afirmar o modo de vida chinês é que a arte deste país é tão notadamente diferente daquela dos europeus. É possível que para os chineses uma das qualidades de uma boa obra consista exatamente em não obedecer a outro ponto de vista senão o chinês. Essa espécie de purismo existe também na concepção ocidental de arte e é endossada, como vimos, pelo seu cânone filosófico (que Hegel representa). A afirmação da diferença pela técnica artística aparece como uma espécie de resistência:

A verdade é que nunca houve pintor chinês que soubesse as leis da perspectiva, que soubesse modelar, que soubesse anatomia, que soubesse dar o claro-escuro! Mas aí a concluir que nunca houve um bom pintor chinês dista muito; dista tanto, que a verdade é que na China tem havido pintores que em merito não estão abaixo de Leonardo da Vinci, de Raphael, de Rembrandt. (SILVA MENDES, 1963, p. 7)

Sem dúvida, Silva Mendes vê grandes qualidades no fato de a arte chinesa escrever sua própria história, posta orgulhosamente à parte da civilização ocidental e baseada em princípios não-europeus. Um de seus efeitos de maior interesse, na opinião do cronista, é o fato de as pinturas pressuporem algo de evocativo, sugestivo e até certo ponto interativo⁷⁹. Aos europeus Silva Mendes confere a objetividade, a cor; aos chineses, o vácuo, a reticência. O fato é que ele deposita na diferença de linguagem a mesma intenção, e até mesmo a mesma dimensão de grandiosidade e encanto:

As duas artes são irmãs; o fundo conceptivo do valor de uma é o mesmo fundo conceptivo do valor da outra; diferem uma da outra, é certo, mas somente na maneira de representar as cousas ou as ideias; cada uma emprega a sua linguagem, mas o sopro que as anima e lhes dá vida, é o mesmo numa e outra. (SILVA MENDES, 1963, p. 63)

Em tudo isso, há um ponto em que Camilo Pessanha e Silva Mendes parecem concordar: a exigência de beleza, harmonia e até certo ponto de regularidade precede a franqueza, a originalidade conceitual de uma obra. Lembremos que tanto um quanto o outro são contemporâneos dos movimentos europeus de vanguarda, mas no que concerne à sua prática como críticos de arte (*chinesa ou chinesa em cotejo com a ocidental*) a variável que se

⁷⁹ “Na arte chinesa a evocação ou a sugestão é um princípio estético, [...] se observa uma intencional restrição de exposição, certos vácuos, cujo preenchimento é deixado à imaginação ou à inteligência do espectador. Assim, uma paisagem que, em pintura, é para os europeus, um trecho da natureza, perfeitamente delimitado, é para os chineses o mais elevado esforço da arte para sugerir a ideia de infinidade”. (SILVA MENDES, 1963, p. 17)

emprega como centro é sempre a mais conservadora, a mais ciosa da herança platônica e hegeliana. O que não deixa de ser um tanto irônico, se considerarmos a modernidade dos versos de Pessanha e a opção pelo anarquismo que Silva Mendes propõe em um de seus livros⁸⁰. Tanto um quanto o outro mantêm-se muito próximos da tradição, ao mesmo tempo em que participam da vanguarda do pensamento político e da elaboração poética. Este movimento duplo nos dá uma dimensão das forças opostas, dos fluxos ideológicos e estéticos da modernidade que eclodem àquela altura na Europa e incidem na intelectualidade portuguesa. Se tais forças não conseguiram alterar profundamente a impressão do crítico ocidental sobre algo que lhe é estranho em outra cultura, ao menos serviram como substrato para que daí se construísse uma poesia de feição moderna (em Pessanha) ou uma alternativa à caducidade do sistema político vigente (em Silva Mendes).

2.3. Luís Gonzaga Gomes e o legado de Pessanha

Podemos dizer sem medo de errar que a história e a vida de Macau estão para Luís Gonzaga Gomes assim como a poesia está para Camilo Pessanha, assim como a política (ou o anarquismo) está para Silva Mendes. É algo como uma filosofia, uma exigência do intelecto, uma condição de existência e de identidade diante do mundo.

Historiador, músico, jornalista e professor, o macaense Gonzaga Gomes é caracterizado por todos os seus biógrafos (Vanessa Sergio, Pe. Manuel Teixeira, Tulio Tomás, Graciete Batalha, Antonio Aresta e Celina Veiga) como um apaixonado por música e pela historiografia de Macau. Inho Gomes, como era conhecido pelos alunos, nasceu em 1907 e faleceu em 1976. Teve como professores, quando estudava no Liceu, Silva Mendes e Camilo Pessanha. Numa foto dos alunos do Liceu, aparece com seu rosto oriental por detrás do poeta (em cujo colo está o cachorro Arminho) e do professor Mendes. No decorrer de sua vida, acabou reconhecido por sua erudição⁸¹, e se mostrou capaz de transitar com fluidez pelas culturas chinesa e europeia:

⁸⁰ Silva Mendes foi autor do livro *Socialismo libertário ou anarquismo*, no qual esmiúça e elogia as doutrinas de Marx e Proudhon.

⁸¹ Monica Simas enumera os fatos da vida pública de Gonzaga Gomes, dedicada inteiramente (e de várias maneiras) a Macau: “Foi professor e diretor de ensino primário durante mais de vinte anos; intérprete e tradutor de várias obras chinesas de importância fundamental para a história de Macau, como *Ou Mun Kei-Leok* 澳門記略 (*Monografia de Macau*), escrita em 1745-46 pelos chineses Tchêng Ü Lám e Ian Kuon Iâm; tradutor de obras literárias portuguesas e da história de Portugal para o idioma chinês; etnógrafo, colecionador de arte chinesa; diretor da Emissora de Radiodifusão de Macau; conservador do Museu Luís de Camões, instalado em Macau na década de 1950; bibliotecário da Biblioteca Nacional; fundador e diretor do

Luís Gomes correspondia-se com gente grande do mundo cultural, e talvez fosse, até, mais conhecido em meios internacionais do que na sua própria terra, não porque esta o não prezasse ou não conhecesse a sua envergadura mental, mas porque a sua própria modéstia, isolamento e espírito sobretudo de estudioso, o afastavam das multidões e o faziam desinteressar-se da publicidade do seu próprio nome e feitos culturais. (TOMÁS, 1995, p. 119)

Como bibliotecário, foi responsável por coligir e publicar em 1964 os *Arquivos de Macau*, vasto documento histórico transcrito e organizado por ele. Tais volumes trazem joias escritas que testemunham momentos decisivos da região. Essa foi a maneira que encontrou de salvar os arquivos do “risco de deterioração, quer devido à usura do tempo, quer devido ao desleixo dos homens” (VEIGA; ARESTA apud GOMES, 1997, p. 9). Esses mesmos autores, organizadores do compêndio de artigos *Macau: um município com história*, afirmam que Luís Gonzaga Gomes “foi o primeiro, e até agora o único, historiador que utilizou as fontes chinesas em ordem a uma melhor clarificação da história de Macau” (VEIGA; ARESTA apud GOMES, 1997, p. 10).

Gonzaga Gomes foi certamente um dos estudiosos que mais conseguiu compreender a importância das provas documentais para satisfazer lacunas da história de Macau. Se tivesse se limitado a isso, no entanto, seria mais um entre dedicados sinólogos portugueses, como os padres Joaquim Guerra e Joaquim Afonso Guimarães, ou mesmo como o chefe do expediente sênico, Pedro Nolasco da Silva. Ocorre que Gonzaga Gomes além de tudo foi um cronista do quilate de Silva Mendes, seu antecessor. Por essa razão, extrapolou o estudo da historiografia para transfigurá-lo em matéria de observação da cultura e, por extensão, da natureza da civilização chinesa, da sociedade macaense, da barbárie das cidades, da catarse, da superstição. Seus textos são de um frescor incomum, e se comparam em elaboração, espontaneidade e beleza aos relatos de seus mestres Pessanha e Mendes, chegando a superar o primeiro no que diz respeito ao ofício da crônica. Por esses mestres, aliás, ele nutre grande admiração. Sobre Camilo Pessanha, no *Notícias de Macau* em 1962, assim o descreve:

O homem dentro de quem vibrava uma extraordinária alma de poeta de delicado lirismo, cujo perfil Danilo Barreiros delineou, vincando os traços essenciais, era bem diferente do artista possuidor do mais raro estro, que inspirou os perturbantes e frementes versos da *Clepsidra*.

Efectivamente, Camilo Pessanha, professor liceal e advogado brilhante dos auditórios desta comarca, espírito cintilante e irreverentemente cáustico,

Boletim do Instituto Luís de Camões; chefe de redação da revista *Renascimento*; secretário-geral do diário *Notícias de Macau*; autor da *Bibliografia Macaense*, importante coletânea referencial da cultura e da história de Macau, e diretor da publicação mensal dos *Arquivos de Macau*”(2007, p. 145).

deleitando-se com os seus ditos escarninhos de sardónica mordacidade, era uma vítima de angustiosos sofrimentos físicos que minavam a sua adoentada existência e da aniquiladora acção do ópio a cujo gozo se entregava imoderadamente, na sua arte, um torturado, que vivia acicatado pelo anseio de perfectibilidade, sempre em demanda “do que merecesse ser publicado”, o que obrigava a riscar, emendar, rasurar, ressaltar e refazer não se sabe quantas vezes um mesmo poema, daí a deplorável escassez de sua produção poética. (GOMES apud PESSANHA, 1990, p. 20)

É relevante o desdobramento que Gonzaga Gomes enxerga na alma e no verso do poeta. A um, atribui uma delicadeza ímpar; a outro, o arrebatamento e a perturbação. Tudo isso sem que deixasse de ver (e de assinalar) a verve “cáustica” e a “mordacidade” do homem público. É sintomático que esta apreciação seja feita por Gomes, uma vez que em vários de seus textos extravasa a ironia, sem que isso prejudique o feitio espirituoso da crônica. Sobre essas suas particularidades falaremos mais adiante. Quanto à admiração por Silva Mendes, é facilmente constatável pelo fato de ele ter coligido as obras do professor e advogado e de tê-las publicado a partir de 1963. Chamando-o “primoroso escritor” e “distinto professor”, Gonzaga Gomes confere aos leitores do *Notícias de Macau* a oportunidade de rever ou fazer conhecer a obra de um dos personagens mais célebres da Macau do século XX.

A busca por uma revalorização da história de Macau por seus personagens impulsionou nosso biografado a ser um pesquisador nato. A minúcia dos detalhes de suas observações, entretanto, transita livremente entre a sociologia e a história, e não raramente entre a psicologia e a filosofia. O que o faz um grande cultor em âmbito literário e histórico do “projeto étnico macaense” (SIMAS, 2007, p. 146) é a sua habilidade em superar a simplicidade do relato e aceder a uma linguagem aliciante, que tende para o documental sem perder o fio da narratividade – e da curiosidade. Terá sido essa uma herança de seus mestres?

Que Luís Gonzaga Gomes tenha sido um sinólogo de grande valor, ninguém em Macau ou em Portugal o nega. Já referimos no início do capítulo a sua relevância como portador de grande conhecimento sobre a China e sobre a história de Macau e a frutífera insistência em conceber a realidade de Macau a partir do aspecto documental da “colônia”. Aproxima-se, neste ponto, da escrita de Silva Mendes, com a ressalva de que esse último mantinha uma maior preocupação em torno de problemas factuais da província: o dia-a-dia da administração portuguesa, o desleixo da Metrópole com o patrimônio “conquistado” em Macau... A diferença é que Gomes prefere conceber essas mazelas como resultado de uma política tradicionalmente ambígua. Como contributo à análise da história de Macau, prefere o documento à opinião. Não é, portanto, cáustico como Silva Mendes, embora tenha levantado

arquivos e escritos que contrapõem a antiga pujança do território à estagnação que vigora em seu tempo. Os traços de indignação ou denúncia, porém, são com frequência subliminares: a divulgação do texto “Regalias e privilégios outrora concedidos a Macau”, que contém um documento de 1750, seria um contraponto ao descaso da Macau de 1957 (ano da divulgação do artigo na revista *Mosaico*)? A leitura histórica, suas provas e vicissitudes, não atesta a preocupação com o presente? Textualmente, Luís Gonzaga Gomes não faz esta comparação e tampouco a deixa implícita na recensão que faz acerca do escrito. Mas isso não torna menos importante observar o momento histórico em que vêm à tona esses papéis. As questões que se põem nesse contexto dizem respeito, portanto, a uma suposta condescendência de Gonzaga Gomes com o regime salazarista:

En ce qui concerne les mentions de censure, la revue *Mosaico* porte l’indication ‘Visado pela censura’ [Visé par la Commission de Censure], traduite en anglais par ‘Censored’. Comme la revue *Renascimento*, en son temps, *Mosaico* se présente comme le porte-parole du régime politique. Ainsi, les premières pages non numérotées de certains numéros saluent les représentants de l’autorité portugaise comme les gouverneurs successifs de Macao ou les ministres en visite sur le territoire. La rédaction exprime, avec emphase, ses vœux au nouveau président de la république portugaise, Francisco Higinio Craveiro Lopes, en renouvelant son soutien à l’idéologie politique incarnée par le régime en place. (SERGIO, 2012, p. 107).

A revista citada pela autora foi criada em setembro de 1950 pelo Círculo Cultural de Macau, um grupo de militares pertencente à intelectualidade portuguesa no território⁸². O fato de a revista *Mosaico* posicionar-se de maneira elogiosa frente ao sistema salazarista parece demonstrar, para a autora, a validade de se afirmar que os princípios da revista estão de acordo com uma moral imperialista, centrada na figura da valorização da nacionalidade, figura essa que foi usurpada – como é comum em outros sistemas semelhantes – pela propaganda ditatorial. Não apenas por isso, mas por ter escolhido o lado do colonizador, Vanessa Sergio afirma em sua tese que Luís Gonzaga Gomes compactuava com o ideal nacionalista e imperialista de Salazar, o que não é exatamente raro entre os intelectuais portugueses da época. E de fato não é despropositado situar a revista dentro do regime, especialmente se considerarmos a origem militaresca do corpo editorial. Ademais, a autora levanta um questionamento muito pertinente: o apelo ao orgulho lusitano soa ainda mais forte se considerarmos o emblemático caso de Macau. Estamos, afinal, num contexto em que a cultura portuguesa ali inculcada perdia terreno para os apelos da crescente influência chinesa:

⁸² SERGIO, 2012, p. 108.

portanto, para os que se sentiam ligados ao que se chamou Metrópole, como abandonar a ideia de um Estado nacional português? Era esse o dilema, segundo ela, em que Gonzaga Gomes e os demais macaenses, presos ao menos afetivamente a Portugal, se encontravam⁸³.

Luís Gonzaga Gomes incarne la mentalité coloniale de l'époque et revendiquera jusqu'à la fin une identité et une culture portugaises, profondément attachées aux valeurs véhiculées par le régime salazariste. Comme l'illustre la vision (très résumée) de Johnny Si Tou, l'identité macanaise s'inscrit (et se construit) dans le lien avec le Portugal et sa culture. 'Fils de la Terre', Luís Gomes a grandi avec l'idée de 'nation' et d' 'unité nationale', deux concepts idéologiques propres à l'histoire de l'expansion coloniale du Portugal. Ainsi, la métropole et ses différentes provinces d'outre-mer (ou anciennes colonies) forment un tout (considéré) homogène et harmonieux, représentant cette fameuse 'unité nationale', profondément enracinée dans la mémoire collective de chaque territoire portugais" (SERGIO, 2012, p. 37).

Admitamos que essa asserção seja verdadeira, que Gonzaga Gomes tenha abraçado com todo o fervor a ideia de um nacionalismo "puro". Do ponto de vista civil desse nosso personagem, nos parece válido refletir sobre a situação e concordar com o que diz a pesquisadora. Funcionário do governo português, ligado a uma elite cultural advinda ou originária de Portugal, cultor da música e da filologia ocidentais, professor num Liceu pedagogicamente planejado para disseminar o conhecimento científico e humanístico do Ocidente... Efetivamente, parece tentador imaginar que os seus dotes e a sua vida pública tenham sido dedicados a fortalecer a presença portuguesa em Macau.

Entretanto, não compactuamos com a perspectiva de Vanessa Sergio (especialmente na aproximação efetivada entre ele e o salazarismo) e explicaremos o porquê. Se por um lado o engajamento numa espécie de resistência política ou cultural não foi o enquadramento que o autor quis dar a suas crônicas, por outro ângulo a ideia de fazer pensar e propor a reflexão sobre o passado é, em certa medida, revolucionária, e atende à exigência de manter viva a intelectualidade da província. Uma intelectualidade diferente, ressaltamos, de uma tertúlia entre iguais, como no caso do Círculo Cultural – uma intelectualidade *multicultural*. O

⁸³ "De cette façon, il semble difficile, voire périlleux, pour les Macanais qui se revendiquent avant tout portugais, de chercher à prendre une quelconque distance, pour ne pas parler d'indépendance, vis-à-vis de cette métropole qui symbolise la mère patrie, ou de se rebeller contre la figure du père incarnée par Salazar. Comme l'a souligné Calapez Gomes, cette notion d'unité nationale, intimement liée à un nationalisme exacerbé et cultivée par la propagande salazariste, visait à protéger le régime en place et à renforcer sa légitimité aux yeux des peuples subordonnés, mais aussi de l'opinion publique internationale.

'Passeur' d'idées et de textes qui seront analysés ici dans leurs différentes modalités (contes, traductions et récits historiques), Luís Gonzaga Gomes est avant tout un 'Fils de la Terre'. Il existe de nombreuses thèses, souvent discutables, sur les origines des macanais qui contribuent à accentuer le caractère vulnérable de cette identité aux contours flous, thème d'un débat sans fin." (ibidem, p. 38).

proveito que o Gomes tirou da estrutura de propaganda salazarista é seu grande trunfo, mas sua mensagem se espalha pelo campo da interculturalidade, o que destoa da prática do fascismo de Salazar. Por outro lado, Monica Simas observa uma “desidentificação com o ser chinês, não só numa perspectiva étnica (...), mas numa perspectiva cultural” (apud CECCUCCI, 2012, p. 141), o que também anula a possibilidade de o vermos como um mero representante da cultura chinesa. Prova disso é a maneira como se refere aos chineses:

O que eu quero dizer é que ao lermos as crônicas de Luís Gonzaga Gomes não só marca-se uma fronteira entre o que “eles” são e o que “eu” sou, mas também entre o que “eles” fazem e o que “eu” faço, entre o modo como “eles” agem e o meu modo de agir. (SIMAS apud CECCUCCI, 2012, p. 141)

Em sua vida, Gomes aprendeu a lidar com o que a autora chama “capital da portugalidade” para negociar seu ingresso como macaense num mundo cultural sob influência ocidental. Luís Gonzaga é, neste ponto, um militante da cultura *macaense* – estamos definindo-a, portanto, como algo que não é absolutamente China, mas que está longe de ser apenas Portugal. O modo que empregou para descrever a complexidade do estatuto de Macau diante da Metrópole e a sobriedade com que explana sobre os costumes chineses possui como marca indelével a agudeza de sua inteligência:

Luís Gonzaga Gomes identifica maneiras de viver específicas, bastante particularizadas em relação ao arquivo ocidental de conhecimentos genéricos da cultura e da civilização chinesas estabelecido pela sinologia. [...] Além de entretecer as suas descrições com histórias que circulam entre a população chinesa, o autor busca demonstrar modos próprios de localização da cultura chinesa em Macau. (SIMAS, 2007, p. 146).

A preciosidade de seus textos consegue estabelecer um equilíbrio entre a apreciação racional e a fantasia: como provocação, propomos que ele conseguiu em suas crônicas criar um vínculo entre a frieza e assertividade sóbria de Silva Mendes e a incongruência e aura poética dos comentários críticos de Camilo Pessanha sobre a China.

Para escrever sobre o Oriente sem cair na armadilha da estereotipia, é condição *sine qua non* conhecer o seu passado e suas tradições. Todos os grandes sinólogos portugueses foram grandes interessados em estudar a formação da China, com suas dinastias e revoluções. Tal pesquisa, aliás, compreende uma das dimensões do “ser” sinólogo⁸⁴. Luís Gonzaga

⁸⁴ Retomamos aqui o conceito de sinologia adotado nesta dissertação, enunciado por Danilo Barreiros no artigo “Camilo Pessanha sinólogo”: “estudo do que diz respeito à China, seja História, Geografia, Arte, Filosofia, Literatura, usos e

Gomes é um depositário dessa tradição, na medida em que obteve êxito em expor as raízes da vida macaense por meio do detalhamento das estruturas sociais e dos elementos mais típicos da região. Em seus instantâneos, flagrou a particularidade da situação política do território, e projetou esta contingência na vida de seus cidadãos. É por esta razão que, segundo Monica Simas,

A cidade aparece como a maior personagem de seus textos, desdobrada em imagens que apontam para vozes que têm a sua legitimidade ofuscada, durante o denominado “período colonial” de Macau, diante da legitimação administrativa portuguesa e que eram, no entanto, desde os primórdios de Macau, representantes de uma maioria fundamental, na compreensão desse espaço cuja marca diferenciadora é situar-se em um cruzamento civilizacional. (2007, p. 148-149).

Assim sendo, o macaense Luís Gonzaga Gomes não poderia deixar de ser um entusiasta de Macau, tanto por dedicar sua vida a ela, quanto pelo rigor com que analisou a realidade da cidade. A sua própria história de vida, afinal, reforça a validade de suas observações: ele, um macaense legítimo, que conciliou como poucos a influência portuguesa e a tradição oriental. Sem dúvida essa sua característica constitui uma vantagem diante daqueles que nunca antes haviam estado lá, e que se puseram a falar dos costumes daquele povo. Se fosse apenas por ser de Macau, entretanto, essa contingência não teria sido suficiente para engendrar todo um esforço jornalístico/literário de qualidade. Há outros fatores que o tornam proficiente, e que contribuem para que sua escrita seja densa em conteúdo e envolvente na superfície. A força de sua elocução e a graça de seus escritos têm, para nós, dois fundamentos: a seriedade no trabalho historiográfico e a sua sensibilidade como cronista. Para ressaltar essas duas qualidades, analisaremos alguns excertos de textos, retirados especialmente do livro *Macau: factos e lendas*. Para tanto, vamos recorrer à leitura que visualiza o contexto cultural (histórico e social, principalmente) desse território.

O texto denominado “O município macaense” inicia muito oportunamente a sua exposição partindo de um dos locais mais importantes da cidade sob o ponto de vista histórico: o antigo prédio do Leal Senado, a “maior e a mais vasta construção arquitetônica de Macau, sobrevivência de passadas eras de opulenta prosperidade, em que não faltavam majestosas residências solarengas” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 11). Esse contexto, por si

costumes”. _____ . Camilo Pessanha sinólogo. In: *Revista de Cultura*, n. 25. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1995. p. 209-218.

só, já evidencia o ponto de partida de uma análise que Gonzaga Gomes empreende: a “alma” dos lugares pode e deve estar ligada ao seu aspecto histórico. Prova disso é que ele descreve o palácio como um majestoso “sobrevivente”, o que faz crer que, no momento da enunciação, esta opulência não é senão uma marca do passado. A *paisagem*, portanto, conforma alguns aspectos de textualidade e precede a leitura diálogo de momentos históricos diferentes. Estendendo essa compreensão ao limite, é possível relacionarmos o próprio título da crônica à intencionalidade do autor: o município Macau torna-se palco de uma convivência entre o passado e o agora, lugar em que conversam as práticas sociais de tempos distantes. E neste breve relato sobre o prédio da Câmara, cada palavra diz mais do que seu significado literal. Estão aí postos os símbolos de riqueza (“opulenta prosperidade” e “majestosas residências”), de beleza e engenho (“a mais vasta construção arquitetônica”), de esplendor e luminosidade (“residências solarengas”)... Ou seja, quem está sendo retratada é *uma* Macau. Possível, imaginada, mas acima de tudo histórica e viva. Os pormenores do portão do palácio contam parte dessa história, e o detalhamento de Gonzaga Gomes não passa incólume pela origem desses traços:

Ora, no século XVIII, um artista chinês não deveria ser capaz de fantasiar os desenhos desses pormenores e ornatos. Pouco contacto tinha ainda com os espécimes artísticos europeus, para poder incluir quaisquer elementos de arte europeia num trabalho seu. Se os reproduziu, posto que canhestamente e com grande ingenuidade, foi porque a sua retina teve oportunidade de fixar aquilo que mais o impressionou e que lhe pareceu mais extravagante, exatamente como teria acontecido com as restantes gravuras desse livro, que representam com flagrante verossimilhança sacerdotes de diversas ordens, um fidalgo, uma dama, diversos meios de transporte e uma nau. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 12)

Os portões da Câmara, explica o autor, foram desenhados por chineses, uma vez que os portugueses “não podiam fazer, livremente, as suas construções na cidade” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 11). Isso nos diz muito sobre as relações de poder entre portugueses e chineses na Macau de 1747, data do desenho que o cronista analisa. Mesmo apesar dessas limitações que a política, mais do que a cultura impôs, Gonzaga Gomes busca metaforizar como tais poderes estavam imbricados. Por isso, é por meio do detalhe que ele pontua a formação de Macau como um polo de encontro entre Ocidente e Oriente, com atenção à sua capacidade de assimilação de culturas. Gonzaga Gomes parece ouvir o que os portões, os badulaques, os homens da praça e os tin-tins têm a revelar como verdade factual. Transformar isso em matéria de crônica, explorando a beleza do relato literário (mais do que jornalístico),

traduz de maneira muito intensa as colorações e relações políticas estabelecidas em Macau setecentista. Se nos ativermos somente à Macau do século XVIII, contudo, talvez esse relato perca a força de sua comunicação com a atualidade, e é aí que intervém o gênio de Gonzaga Gomes:

Teve o autor do projeto da restauração do edifício o bom gosto de eliminar todos os acréscimos ornamentais que desfeizavam o edifício, restituindo-o à plenitude da clássica pureza das suas sóbrias linhas, tão condignas com o nobre carácter funcional da vetusta instituição que nela se encontra alojada. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 15).

O gosto pela beleza clássica, como se vê, é herança do aspecto colonialista que já havíamos constatado em Camilo Pessanha e Silva Mendes. Expresso na arte e na arquitetura, marca uma postura eurocêntrica que encontra eco na crítica portuguesa em Macau. Isso não representa uma novidade. O ponto para o qual queremos pôr alguma luz é o respeito à instituição transfigurado em zelo estético: para Luís Gonzaga Gomes, a sobriedade do palácio do governo empresta algo de dignidade à prática cotidiana da política. Isso não é gratuito. Existe nesse ponto uma ligação entre uma certa arte *útil*, engajada, comprometida, e a premência da ética na “vetusta [antiga] instituição”, a quem se deve o mais alentado respeito. E, para além disso, tal descrição encerra um belíssimo exemplo em que convergem o gênio do esteta e a preocupação do homem público: uma simbiose entre Pessanha e Silva Mendes, numa elegante proposição histórica que a crônica, gênero do cotidiano por excelência, deliciosamente revive.

Evidentemente há algo de moralista no discurso de Gonzaga Gomes, pois o espaço que ele reivindica como lar da correção na política é o mesmo em que venceu um certo estoicismo estético. Esses juízos aparecem, no entanto, disfarçados entre considerações muito espirituosas, quase anedóticas, mas que guardam em seu núcleo semântico uma mensagem de cunho histórico bem cara ao presente. Inho Gomes entrevê nas situações do passado uma possibilidade de superação dos males de Macau por meio da organização política. Tudo, claro, sob o pano de fundo historiográfico:

Nos primeiros anos deste estabelecimento que prosperava, dia a dia, com as espantosas riquezas facilmente acumuladas, deveriam os seus habitantes levar uma vida tumultuosa, criada pela febre do ganho. Não deveria ser fácil governar gente tão turbulentamente desgovernável e afeita aos dissolutos costumes próprios da época. Então, em 1583, segundo uns, ou 1585, segundo outros, verificando o bispo Dom Leonardo de Sá a inadiável necessidade de estabelecer uma administração regular, tomou a iniciativa de

convocar os principais moradores, com prévia aprovação do vice-rei da Índia, conde da vila de Ota, consertando-se, então, que a forma por que passaria a cidade a reger-se seria a municipal com o estabelecimento de um conselho denominado Senado da Câmara, composto de três vereadores eleitos, dois juizes ordinários e um procurador da cidade. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 19).

A fé na racionalidade da instituição dirige os cuidados de Luís Gonzaga Gomes em relação às suas expectativas do ponto de vista político. Sem dúvida, nesse momento há uma inflexão muito mais voltada à razão, inclusive em âmbito moral. E esse talvez seja um problema que ele enxerga nas origens da formação de Macau: a lassidão dos habitantes e o descontrole político como um efeito colateral dos “dissolutos costumes” de ostentação a que supostamente se entregaram os macaenses.

Os textos da história política em Luís Gonzaga Gomes são, no entanto, apenas uma de suas facetas como escritor. A historiografia política de Macau tem em sua obra tanto interesse quanto outros aspectos (arte e cultura macaense, por exemplo). Observador arguto, ele soube levar ao conhecimento dos portugueses uma historiografia de costumes, cuja matéria prima – evidentemente – era a vida dos chineses. Assim sendo, seu olhar apurado de cronista enxergou os *chins* da mesma maneira como Pessanha havia feito: com os traços mágicos de um daguerreótipo. Gonzaga Gomes, a propósito, é um caso em que o aluno supera o mestre, indo além daquilo que ele lhe ensinou: sua fotografia de Macau é mais cheia de matizes do que a do poeta. Some-se a isso a fluência do erudito e o conhecimento de sinólogo, que era – tal qual Silva Mendes.

O resultado desse conjunto de referências é notável. A crônica “A vida em Macau há cerca de cem anos”, que tematiza o cotidiano macaense em 1872, é um exemplo gracioso dessa escrita que conjuga num mesmo espaço a paisagem da cidade com o relato próximo e caloroso de um povo. Gonzaga Gomes descreve os ares de um certo dia do outono daquele ano, iniciando sua crônica pela enumeração dos barcos atracados no porto: alguns portugueses pertencentes ao Exército, umas tantas embarcações civis (também originárias de Portugal), vapores italianos e espanhóis, navios franceses, alemães, ingleses e três chineses: *An Lan*, *Chien Jui* e *Ngan Tien*, todos eles feitos para guerrear. O quadro que ele expõe se assemelha mesmo a uma pintura, ou ao menos projeta no leitor uma impressão bastante viva de um movimentado porto. Poucas imagens, aliás, nos parecem mais icônicas que a dos barcos espalhados no cais e no horizonte, o que dá a esse início de crônica um estilo despojado, quase prosaico, de ambientação. Um dado importante a considerar é que a variedade de

nacionalidades das embarcações deixa entrever a importância de Macau para o comércio entre Ocidente e Oriente. É em sutilezas como essa que reside a beleza das crônicas de Gonzaga Gomes: o sentido histórico e político dos lugares e das personagens das crônicas costumeiramente vem unido a uma tessitura que nos permite ver seus traços, origens e contingências. Não basta dizer que Macau constituía um posto avançado de comércio e um espaço de contato entre culturas; é preciso saber ver os barcos no horizonte. Dando sequência ao relato, comenta alguns feitos de Januário Correia de Almeida, o Visconde de São Januário, governador de Macau e capitão do Estado Maior:

Assim, grandes melhoramentos se efectuaram, no seu áureo governo, como a construção da estrada da Barra, até aos depósitos de lixo, que existiam por aquelas bandas, saneando um local que constituía um foco de infecção, obra dispendiosa, pois muita rocha nos sopés das colinas da Penha e da Barra teve de ser arrebatada para se poder abrir esta via pública; a estrada de D. Maria II, os trabalhos de pesquisa de água com a abertura de uma mina na parte posterior do jardim da Flora; a bateria rasante na ponta da praia em S. Francisco; uma nova casa para a guarda principal na Praia Grande (as outras foram construídas no campal das Portas do Cerco, no campo de Santo Antonio, no largo de Matapau e na Flora; respectivamente, as duas primeiras em 1863, e as duas restantes em 1866 e 1869); uma carreira de tiro no campo da Vitória e deu-se começo ao alargamento do aterro marginal do porto interior; à canalização geral das ruas, próximas do novo bazar e teatro chinês; à construção de um quartel, destinado a uma bateria de artilharia, na fortaleza do Monte; ao aterro marginal e construção da muralha da Praia Grande para o lado sul, e de muitos outros melhoramentos, mas nenhum sobrelevou ao da construção do hospital, que veio a ter o seu nome”. (1994, p. 30)

Aqui neste ponto, o civismo de Gomes faz coro ao de Silva Mendes e elenca benfeitorias obtidas pela ação do Visconde: estradas, caminhos abertos, aterramentos, canalização e, finalmente, o Hospital, inaugurado em 1872 e existente até hoje. Nessa crônica, entretanto, o Visconde é retratado como protagonista de um momento singular na vida da *bourgeoisie* macaense: o dia 31 de outubro, data em que alguns “notáveis” portugueses em Macau se reuniram para comemorar o aniversário do rei Dom Luís. A fachadas das casas dos fidalgos, devidamente enfeitadas, davam um colorido especial à data:

Nessa noite, a Praia Grande, desde o largo do Chunambeiro (hoje Praça Lobo d'Ávila) até ao quartel do batalhão, mostrou-se garridamente engalanada, exibindo uma fila contínua de balões multiformes e multicores. As fachadas das moradias, ao longo dessa avenida, apresentavam-se primorosamente iluminadas, diligenciando os seus proprietários, por se superarem uns aos outros em riqueza de ornamentação, originalidade e bom gosto, sendo de destacar o palácio do barão de Cercal, que tinha, no centro

da grande varanda, uma luz eléctrica – autêntica novidade para a época – levando as espias até ao topo do mastro do consulado – era ele cônsul de Itália – balões de variadas cores. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 32)

Faz-se necessário lembrar que Gonzaga Gomes não era nascido à época. Certamente deve ter se valido de alguma documentação para redesenhar no momento da enunciação o passado glorioso da burguesia macaense. Mal sabiam os convidados que uma grave crise econômica tombaria sobre a província, empobrecendo o território como um todo e, talvez, alguns dos ilustres senhores presentes à festa. O nosso foco nesta fala do cronista, no entanto, está no enquadramento que ele confere à descrição de tamanho fausto: mesmo em se tratando de uma reconstituição, ele se posiciona (e também ao leitor) como alguém que de fato tivesse comparecido aos festejos. A intensidade das luzes é realçada pela adjetivação rica e certa, a qual junta-se a um olhar tão participante que é como se se entranhasse no próprio olhar dos passantes: uma mirada que “leva as espias”, ao invés de ser levado por elas. Desta maneira, é a própria visão que dirige a descoberta, e os elementos passam a abandonar sua existência gratuita para comporem uma *paisagem*. Luís Gomes é certo ao trabalhar com os signos da beleza e da ostentação, pois os leva ao extremo de sua intencionalidade oculta: a luz eléctrica, assim configurada, passa a ser um símbolo de poder, tanto quanto a beleza da avenida aponta para um orgulho interesseiro (apesar de legítimo), que reconduz Macau a sua vocação – historicamente construída – de lealdade à Metrópole.

Toda a ambientação exterior, todavia, não fica nada a dever para a recepção preparada pelo Visconde. Mais uma vez, a descrição do ambiente se mostra vívida nos detalhes, o que confere à cena narrada uma realidade quase palpável. Nesta descrição, como na anterior, sobressaem os signos de luxo, ostentação e sobretudo de influência de uma aristocracia europeia que buscar reviver e reforçar, mesmo em domínios distantes, a sua condição de “civilizadores”. Efetivamente, a distância entre os orientais, meros coadjuvantes nesse evento, e os protagonistas europeus é reforçada não somente pelo motivo cívico da festividade (a comemoração do aniversário de um monarca português), mas também pelos requintes ocidentais da decoração, do menu e da etiqueta:

No Palácio do Governo, com o salão recentemente ampliado, e intensamente iluminado por grande profusão de luzes e reflexos de cintilantes cristais dos lustres e candelabros, bem como dos grandes espelhos, que ornamentavam as suas paredes, iniciou-se o baile, a preceito, com uma quadrilha de 70 pares, dançando o governador, visconde de S. Januário com a esposa do governador de Hong Kong, Sir Arthur Kennedy, e este com a esposa de Carlos Corrêa Paes d’Assumpção. [...] No elegante bufete, caprichosamente

ornamentado e disposto, serviam-se, interminavelmente, os mais finos vinhos e gelados. Lauta e rica fora a ceia com que, pelas duas horas da manhã, se banquetearam os convivas. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 34-5)

A simpatia de Gonzaga Gomes por este ambiente elitista possivelmente tenha algo a ver com o seu olhar de esteta e a exigência de “bom gosto” com a qual tempera muitos de seus textos. Neste ponto, pode-se dizer que sua escrita se diferencia daquela de Camilo Pessanha, o qual parece totalmente desinteressado pela vida social dos mandatários portugueses de Macau (embora conviva com alguns deles). Ao menos, este tema nunca constou em suas crônicas, pois elas se concentraram em outros temas da vida em Macau, com destaque para a difusão da cultura chinesa. Uma análise mais “biografista” poderia levar a questão para a personalidade de cada um deles, porém se levarmos isso a fundo veremos mais semelhanças do que diferenças: tanto Pessanha quanto Gonzaga Gomes são pessoas ligadas à administração estatal portuguesa, compartilham um mesmo espaço entre os cultores da burocracia e uma incipiente intelectualidade, ambos estão empenhados em comunicar uma imagem da China aos portugueses, ambos são discretos e prezam a solidão, o recolhimento e o estudo da sinologia... Nesse contexto, a que se pode atribuir o desinteresse de Pessanha por este aspecto da vida macaense?

Possivelmente porque sua intenção passa por interesses diferentes daqueles de Gonzaga Gomes. A impressão é que o poeta, em suas crônicas sobre Macau, busca criar uma “cartografia social” que sirva de fundamento para o estudo das particularidades políticas de Macau: o prólogo ao *Esboço crítico da civilização chinesa* é uma “apologia perversa” dos costumes chineses; as conferências sobre estética e literatura chinesa traçam perfis das manifestações artísticas do país com um lastro na dimensão histórica e social que apresentam. Ocorre que, como toda manifestação política, esses pareceres não são neutros, mas obedecem a uma influência que conjuga interesses coloniais e fascínio genuíno do autor pela China. E a linguagem tem papel fulcral nesse processo, uma vez que é dentro dela que se alinhavam os jogos de poder, os elementos que darão posteriormente origem a uma ficção comum. Entra em cena um jogo em que o *outro*, quase transformado numa personagem, incorpora as ficções mais marcantes enunciadas pelo discurso orientalista. Essa circunstância⁸⁵ cria um mapa de

⁸⁵ Manuela Ramos comenta o emprego do termo “allucination”, com o qual Derrida descreveu a prática dos ocidentais em relação ao Oriente: “Jacques Derrida, com efeito, em *De la grammatologie* (1967), comenta a propósito da admiração hiperbólica pela escrita chinesa, evidenciada no século XVIII europeu, que tal tinha funcionado como uma espécie de alucinação europeia. A idealização de um modo diverso de representar e ordenar a realidade produziu o que o autor apelida de ‘préjugé chinois’ e ‘préjugé hieroglyphiste’. Derrida comenta ainda que os efeitos de cegueira parcial que estes preconceitos provocaram podem erradamente parecer resultar de um desprezo etnocêntrico” (2001, p. 29). Esta “cegueira

costumes, um jogo de cena a que o civilizador pretende conferir uma dialogicidade, mas que nem sempre resulta numa proposta franca de diálogo:

O Orientalismo é postulado sobre a exterioridade, isto é, sobre o fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz o Oriente falar, descreve o Oriente, esclarece os seus mistérios por e para o Ocidente. [...] O que ele diz e escreve, em virtude do fato de ser dito ou escrito, pretende indicar que o Orientalismo está fora do Oriente, não só como um fato existencial, mas também moral. (SAID, 2012, p. 51)

Os textos críticos de Pessanha sobre o Oriente caem nessa armadilha, embora o testemunho da vida do autor e sua dedicação aos assuntos chineses desmintam parcialmente os seus próprios escritos. Mesmo assim, há uma intenção do poeta em empreender uma cartografia social de Macau em sua situação política particular e, a partir disso, expandir para o âmbito de um prescritivismo “autorizado” a comunicação da “realidade” do Oriente a seus patrícios⁸⁶. Vejamos o trecho do prefácio em que o autor comenta sobre os corriqueiros cortejos que ocorrem na região:

Mas o que principalmente caracteriza na China essas ostentações civis ou religiosas – comitivas de mandarins, procissões, casamentos e enterros – é a constante amálgama do fausto com a indigência, de ouropéis e andrajos, de perfumes e de fedores, de meticulosidade e de desmazelo, de refinamento artístico e de barbaria primitiva, elementos contraditórios indissolivelmente associados em todas elas, produzindo um detestável efeito de conjunto para o ponderado senso estético do observador europeu; (...) as aglomerações aqui e ali em multidão compacta, deixando entre si enormes soluções de continuidade; os saltos, meneios, cortesias e reviravoltas de uns emergúmenos que, levantando no ar as cabeçorras ocas, feitas de papelão, de certos monstros fabulosos, terríficos e grotescos, intentam simular dos mesmos monstros os imaginários impulsos; (...) o tom geral da miséria esfarrapada e sórdida, da multidão que assiste ao desfile e o desalinho, a sem-cerimônia e, até, a falta de decência dos figurantes (muitos, e dos maiores, levam por único vestuário os calções suspensos das virilhas por um frouxo cordão, e por equipamento um leque, com que vão majestosamente refrescando o ventre. (PESSANHA, 1988, p. 139-140)

Repare-se que Camilo Pessanha parte de um pressuposto “defeito” generalizado dos chineses (e os há “vários”, a um ponto tal que enumerá-los torna-se uma tarefa quase obrigatória no jargão dos “especialistas” europeus) para chegar ao fato objetivo, às particularidades cruéis – ou antiestéticas, ou anti-higiênicas – da vida macaense. Tudo

parcial”, afirma a autora citando Michael Payne, foi transposta do plano político para o histórico e social, do que resultou a origem do nome “orientalismo”. (ibidem, p. 29)

⁸⁶ O capítulo 3 tratará com mais detalhes dessa temática.

concorre, nesse contexto, para desenhar a figura do oriental num ser dúbio em sua tradição e em seu cotidiano: os tons, no *Prefácio*, buscam equilibrar fausto e feiura, embora no cômputo final a balança pese para esse último lado. Luís Gonzaga Gomes parece seguir, na construção de suas crônicas, o sentido contrário ao de Pessanha: seus textos são retalhos de uma sociedade, ao invés da visada geral sobre ela. Partem de um episódio específico e formam, com o correr da narrativa, uma obra coesa – não raro, uma comoção suprema e súbita, ou uma identificação que tornam universais as suas alegorias locais. Às crônicas e resenhas de Pessanha sobre o Oriente não faltam termos generalizantes, compreendidos sobre o abrigo da Estética, da Antropologia ou mesmo das Ciências Naturais. Na maior parte desses textos do poeta, há toda uma macroestrutura que é exposta, explicada e chancelada pelo pensamento ocidental. Todo fenômeno social, nesse sentido, passa a ser reflexo de um modo de vida. A tendência à psicologização de um grupo social, sob esse prisma, torna-se a maior das tentações – Camilo Pessanha também não pôde livrar-se completamente dessas amarras. À parte isso, foi a sua própria escolha de enxergar o Oriente como um todo que trouxe vícios à sua maneira de escrever sobre os pequenos detalhes daquele mundo. É como se um médico, obcecado por um diagnóstico final do paciente, ignorasse completamente a compreensão dos sintomas que o acometem.

Isso não ocorre com Gonzaga Gomes, pois ele opta pela descrição de “microespaços” a partir dos quais, se enxergarmos de longe, veremos um riquíssimo mosaico. E esses microespaços prescindem de todo o método científico europeu, talvez simplesmente pelo fato de não pertencerem à Europa. Sem dúvida, trata-se de uma visão revolucionária do Oriente. Por relatarem circunstâncias e fatos de Macau, os temas das crônicas de Gonzaga Gomes são tremendamente fragmentários: vão da origem histórica do nome da província à crônica comezinha sobre o costume chinês de apostar. Seus textos nos fazem ver as fissuras do modelo dedutivo de pensamento que permitiu ao Ocidente criar e divulgar formulações as mais arquetípicas sobre o mundo oriental, pois encontram no tecido da linguagem uma alternativa ao discurso pseudocientífico. E isso ocorre porque, em muitos de seus artigos, Gonzaga Gomes adota uma estrutura muito próxima à das narrativas populares. Alguns artigos do livro *Curiosidades de Macau Antiga* provam essa constatação: nesses escritos, o momento inicial é de uma ambientação quase fabular, muitas vezes impreciso; o meio da crônica é um espaço de reforço das tensões, como faz um romancista ao aprofundar os dramas de alguma personagem interessante. Ao final de muitos de seus textos, uma impressão de beleza, pureza ou espanto transparece a partir da exemplaridade dessas histórias, que se

assemelham a parábolas. De todo modo, livros como *Chinesices e Macau: factos e lendas* se ancoram na leveza de sua eloquência como portadoras de estados de alma – aflições, amor, vingança. São histórias universais desenvolvidas em espaços tão depurados que chegam ao limite do fantástico. Há, de fato, um misticismo irresistível na China que Gonzaga Gomes nos apresenta, e, por isso, não é incomum que recorramos ao auxílio da imaginação para “visitar” esse lugar:

Rente à estrada de São Francisco, mesmo escavado nos recifes que formavam o sopé da Colina da Guia, existiu outrora um poço conhecido entre os chineses, pelo nome de *pó-ló-tchéang* (Poço dos Ananases). À borda do poço, mãos ignoradas de artista rudimentar colocaram tosca lápide de granito, onde estavam grosseiramente esculpidas duas tíbias cruzadas, ladeadas por dois ananases, um de cada lado. (GONZAGA GOMES, 1996, p. 11)

No trecho acima, o autor refere-se a um poço, cuja história remonta a uma maldição lançada sobre um ferreiro que apanhava abacaxis naquele lugar. Abaixo, há uma interessante descrição geográfica de um suposto cárcere que, se existiu, já não mais podia ser visto:

Dizem os chineses que, na recuada dinastia Song, portanto lá para os séculos XII ou XIII, estabeleceu-se nesta península, um cárcere numa caverna que existiu na vertente do cômodo de S. Paulo (Será a misteriosa mina do Pátio da Mina que fica situado na Rua de Nossa Senhora do Amparo?). (GONZAGA GOMES, 1996, p. 29)

Essa imprecisão, assim como tantas outras inexatidões propositalmente plantadas por Gonzaga Gomes em seus levíssimos textos, são o avesso da praxe historiográfica, sempre ligada a datas e espaços muito bem determinados. Ora, nenhum texto que se pretende verdadeiramente descritivo se vale desses padrões para formular seus questionamentos. Porém, ninguém duvida que, ao reconstituir uma atmosfera das mais fascinantes histórias e lendas de Macau, Gonzaga Gomes foi capaz de aludir a um microcosmo que é eminentemente macaense, a uma experiência impossível de rever em outro local. Trata-se de uma feliz transgressão do modelo ocidental de análise da cultura chinesa, cuja falha talvez esteja no modo pitoresco como se nos foram apresentados inúmeros aspectos da presença cultural da China em Macau. Ao por luz sobre detalhes tão mínimos de uma cultura tão grande, Gonzaga Gomes proporcionou aos seus leitores uma clareza pouco antes vista no que tange aos estudos das tradições orientais, e nos transmitiu Macau por vias quase heterodoxas – mais afeitas aos sabores das histórias bem contadas do que ao “ridículo” da diferença. Por conhecer como

poucos os meandros da cultura chinesa, por vivê-la em toda a sua contradição e intensidade, ele foi também capaz de evitar a estilização proveniente do sentimento do exota, o que também poderia por em xeque a sua proposta de esquadrihar todo um complexo de cultura chinesa (muito ativo em Macau) em mosaicos textuais. Assim, ele consegue esvaziar toda a sensação de alteridade que o exotismo valoriza e, ao invés disso, posiciona-se ele próprio como um enunciador que, sendo macaense, opera a sua escrita na tensão entre fantasia e historiografia. Um exotista o faria baseando-se no diálogo entre fantasia, diferença cultural e realidade observada.

É necessário lembrarmos, além disso, que o autor soube documentar muito alentadamente a historiografia de Macau – aquela fundamentada em documentos, distante das lendas e anedotas populares. Como já dissemos no início do capítulo, foi Gonzaga Gomes quem coligiu os principais escritos que atestam o surgimento e desenvolvimento da presença portuguesa em Macau. Porém, mesmo a tentativa de reconstrução desse passado histórico é entremeada por uma intensa carga afetiva e poética. Vanessa Sérgio, autora de uma tese de Doutorado sobre a obra de Gonzaga Gomes, comenta que o texto “Os diversos nomes de Macau” realça uma tendência do escritor em alargar o escopo de sua escrita da mera análise histórica para a interpretação de uma espécie de apego emotivo, que com muita graciosidade pende para uma lembrança poética, quase pessoal⁸⁷. De fato, um dos possíveis nomes da província é descrito com os pincéis de um artista, em vez da pena de um historiador:

A grande toalha de água, limitada pela Taipa e pela baía da Praia Grande, serena na maior parte do ano e chispando brilho vivíssimo, quando os raios do Sol incidem sobre ela, forma como que um enorme espelho, e isso fez com que os escritores chineses, que viveram antes da dinastia Mêng大明 se lembrassem de designar essa península com o nome de Hoi Kèang Ôu 壕鏡澳, isto é, Baía do Espelho do Mar, ou simplesmente Hoi Kèang 壕鏡. (GONZAGA GOMES, 1996, p. 51).

Há aí um paralelo muito interessante em relação à escrita de Camilo Pessanha sobre a China, especialmente no texto “Macau e a Gruta de Camões” e “Sobre a literatura chinesa”, em que as opiniões são mais favoráveis à China. No texto em que tematiza a lenda da visita de Camões à gruta, Pessanha enxerga uma paisagem muito cara a seu passado:

⁸⁷ A esse propósito a pesquisadora dedica um capítulo de sua tese de doutorado: “Évocation sentimentale de Macao à travers son histoire et ses origines” (2012, pp. 453-467). Neste capítulo são observados os aspectos incidentais de textos históricos que transigem para uma espécie de história afetiva dos “filhos da terra”, ou seja, os macaenses.

em Macau é fácil à imaginação exaltada pela nostalgia, em alguma nesga de pinhal menos frequentada pela população chinesa, abstrair da visão dos prédios chineses, dos pagodes chineses, das sepulturas chinesas, das misteriosas inscrições chinesas, destacando a cada canto em retângulos de papel vermelho, das águas amarelas do rio e da rada, onde deslizam as lentas embarcações chinesas de forma extravagante, com as suas velas de esteira fantasmáticas, e criar-se, em certas épocas do ano e a certas horas do dia, a ilusão de terra portuguesa. Quem estas linhas escreve teve, por várias vezes (há quantos anos isso vai!), deambulando pelo passeio da Solidão, a ilusão, bem vivida apesar de pouco mais duradoira que um relâmpago, de caminhar ao longo de uma certa colina da Beira Alta, muito familiar à sua adolescência. (PESSANHA, 1988, p. 183-184)

O que interessa a nós, entretanto, é refletir sobre a identificação entre Pessanha e Luís Gomes, e essa fala do poeta é emblemática porque este é um dos momentos em que os símbolos chineses encerram um complexo de referências cuja ressonância vai além da percepção sensorial. A figuração da China transita entre a força da cultura e a força da evocação sentimental cuja dura tarefa é elidir da China tudo o que ela pode ter de China (será mesmo possível “abstrair da visão dos pagodes chineses”, como proposto no texto “Macau e a Gruta de Camões”?). Tal operação, mais para Franchetti e menos para Rubim, prende-se à necessidade de entrever a inspiração poética como algo relacionado ao “húmus do solo natal” (PESSANHA, 1988, p. 184), como veremos no trecho de nossa dissertação em que falaremos sobre o exotismo na obra do poeta português.

Se assim for, no caso de Gonzaga Gomes (que não é poeta, mas que tem textos próximos à poesia), essa proposição apresenta um impasse difícil de resolver. Pois sendo macaense e escrevendo sobre a cultura chinesa, ele adotou até certo ponto a perspectiva dos portugueses sobre Macau: está mais próximo da música, da filologia, da historiografia, do método e do direito dos europeus, se comparado às artes dos cantonenses. Ele está no meio do caminho entre a erudição ocidental e a vivência do cotidiano oriental. Não sendo chinês e nem português, ele inaugura um novo espaço de enunciação em que são mesclados elementos culturais desses dois mundos. Assim, como querer fazer vingar no húmus da própria terra uma semente estrangeira? O sucesso de Luís Gomes nesse terreno é espantoso, dadas as condições em que consegue criar um feitio genuíno de escrever sobre cultura chinesa. Um feitio macaense, diga-se. Em seus textos, há uma tentativa constante de emprestar às palavras em língua portuguesa uma capacidade se expandirem em símbolos, em ideogramas. A pretensa imprecisão, tática proposital de seus escritos, emula a tensão, os elementos em sua potencialidade. O movimento da cultura é dado por uma descrição alusiva, como neste artigo

“A luta chinesa”) em que Gonzaga Gomes fala sobre a marcialidade dos mestres do *kung fu* 武術:

Com os seus dois dedos, nodulosos e energéticos, que actuam como instrumento contundente, o lutador chinês procura atingir as partes vitais do corpo do adversário, com pancadas secas, fracturando-lhe as costelas, atrofiando-lhe os músculos ou, procurando provocar-lhe hemorragias internas que virão a ser a causa da morte do agredido num próximo futuro. As paradas são geralmente executadas com a palma da mão aberta, actuando em cutelo, e uma exibição realizada por dois contendores, senhores absolutos de todas as regras dessa arte, não deixa de despertar certo interesse, já pelos seus inesperados e ágeis volteios, já pelo exotismo de suas atitudes e dos seus sacudidos golpes, todos regulados por ritmos convencionados e em rigorosa sincronização com o movimento respiratório, fazendo evocar os mais típicos movimentos e poses coreográficas dos bailados russos. (1994, p. 29).

A referência aos bailados russos e a existência de um certo maneirismo exótico escapam ao repertório chinês de analogias tanto quanto as formas do *kung fu* 武術 escapam à maneira portuguesa de guerrear. Ao mesmo tempo, segundo Monica Simas, “as associações de luta chinesa [...] situam Macau como corpo inscrito em um sistema de redes que, nessa mesma década [1960], passariam a confrontar a legitimidade administrativa chinesa” (2010, p. 137). A descrição de Luís Gonzaga Gomes pretende unir o aspecto “estético” e histórico da luta às manifestações políticas presentes, o que torna muito mais plurais os sentidos emanados desse texto: subjacente à luta em si, segue uma luta pela liberdade. É nessas pequenas pérolas que se forma uma textualidade macaense, absolutamente original. São como ideogramas cuja tradução ultrapassa a própria linguagem. Camilo Pessanha, em suas *Elegias chinesas*, tentou lidar com a intradutibilidade e a polissemia de alguns ideogramas pela via da criação literária. É algo semelhante ao que Luís Gomes fez, embora neste a operação tenha partido de um lugar diferente: da cultura chinesa rumo à portuguesa. Mais comum, a dificuldade em traduzir do chinês para o português esbarra em impasses quase insuperáveis. Pessanha, ao publicar as oito elegias com a ajuda de José Vicente Jorge, observa as seguintes dificuldades:

Uma das mais flagrantes características da poesia chinesa, e sem dúvida, o mais difícil obstáculo à sua cabal exegese pelos ocidentais está nesse gosto exagerado pela alusão histórica ou literária, que numerosas passagens, e, até poemas inteiros, tenham duplo sentido, – um superficial e outro profundo. Claro que, em tais condições, o tradutor que não esteja aparelhado com uma vasta cultura sinológica, navega em permanente risco de soçobrar de encontro a invisíveis, traiçoeiros cachopos. Acresce [...] a própria imprecisão da linguagem, que no chinês literário é qualidade fundamental, chegando as

palavras a não ter significado próprio – tão divergentes e, até, opostas são as acepções de cada uma, e – sendo , por seu lado, a frase [...] susceptível, por falta de leis sintáticas que presidam à sua estrutura, das interpretações mais contraditórias. (1988, p. 157).

Curioso notar que, ao seguir em sua explanação, o poeta parece elucidar o mecanismo que Gonzaga Gomes emprega para conferir força aos signos a que alude em seus artigos. A diferença é, como dito acima, que o cronista percorre tal trajeto pelo avesso (da China para Portugal), enquanto o poeta parte da perspectiva europeia:

E, para mais, esta imprecisão na dicção poética agravada pela concisão epigráfica – ou, se o leitor assim quiser, telegráfica – da mesma dicção, em que a melhor elegância manda suprimir quase completamente as palavras designativas das relações lógicas, imprimindo assim mais vivamente, é certo, na imaginação de quem lê (e essa intensidade de sugestão é um dos intraduzíveis encantos da poesia chinesa) – mas desacompanhadas da menor indicação de mútua dependência – as ideias concretas adoptadas pelo autor como símbolos poéticos. (PESSANHA, 1988, P. 158).

O cotidiano da cultura chinesa no seus detalhes mais insólitos é, de fato, a matéria-prima dos textos de Luís Gomes. Muitos deles precisam ser transpostos para um certo público incipiente (que fala português), e suas crônicas buscam o que a exatidão desses conceitos tem como beleza. O produto desse esforço, porém, foge ao exotismo no sentido de que tais elementos não são apresentados como algo estranho, insólito, mas sim como um todo orgânico. Sem dúvida, há aí uma necessidade da compreensão mais acurada por parte do leitor, ao invés da mera constatação da diferença. E tal compreensão exige, como é de se supor, a superação de padrões culturais interiorizados, como se substituíssemos a fala estereotipada “os chineses são *assim mesmo*” pelo simples “os chineses são *assim*”. Nesse engenho de esclarecimento feito aos poucos, Gonzaga Gomes vai chegando pouco a pouco a criar uma teia discursiva cuja extensão vai da historiografia às artes, da sociologia aos costumes mais corriqueiros. Quando disserta, por exemplo, sobre as particularidades de Macau em relação ao *feng shui* 風水, o tom não é exatamente enciclopédico, mas também não chega a ser uma descrição mística:

Ora, Macau, admirada pelos chineses como a terra de “seis sítios pitorescos” (*Iòk Keng*), foi desde há muito classificada, pelos geomantes, de *Lim Fá Tei* (terra de loto) sendo, portanto, considerada como terra extraordinariamente auspiciosa, já porque *Lin* é homófona do carácter que representa a palavra *continuidade*, já porque o loto é, para os budistas, a flor por excelência e o

símbolo da alma humana que surgiu imaculada do lodo do pecado, pelo próprio domínio e esforço do homem. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 61).

A propósito do *feng shui*, aliás, o autor parece lidar com uma contradição: sem meias palavras, chama “burlões profissionais” aos especialistas desse meio (a quem ele denomina *geomantes*), considera o povo “crédulo” ao acreditar nos preceitos dessa prática, cujos “disparates” resultantes duma “fecunda imaginação” redundam, afinal, numa “pseudo-ciência” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 61). O texto, do qual extraímos a citação acima e a paráfrase que fizemos, chama-se “O Fong Sôï de Macau” e pertence a um conjunto de crônicas nas quais o autor explora o que ele chama de “superstições” dos chineses, em geral num tom acentuadamente crítico. Outro texto de muito interesse sobre o assunto é “A rocha ‘Tái Ut’ do Templo da Barra”, que assim como o primeiro, é parte do livro *Macau: factos e lendas*, uma coletânea de artigos do cronista que contém alguns de seus melhores textos.

A crônica referente à rocha “Tái Ut” inicia-se de um modo um tanto truculento: “Um dos maiores estorvos ao progresso da China eram as ridículas e complexas superstições de que andava imbuído o seu povo ignaro” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 81). A veemência da crítica ao povo “ignaro” chinês remonta aos mais contundentes discursos orientalistas⁸⁸, de maneira que, se fôssemos apresentados à obra de Luís Gonzaga Gomes por frases como essa, fatalmente o teríamos como um defensor incondicional do colonialismo, do imperialismo, ou da supremacia europeia frente aos outros povos. Um julgamento como esse não poderia estar mais errado, pois, como veremos agora, esse artigo se desenvolve de maneira a suscitar uma possível *contradição* – aquela à qual nos referimos no parágrafo anterior e que será esmiuçada a partir deste momento. O desenvolvimento da narrativa, neste caso, é quem gera esse movimento ambíguo do texto.

O artigo sobre a Rocha “Tái Ut”, como vimos, é iniciado por expressões que deploram a possibilidade de conceber a prática do *feng shui* 風水 como uma ciência:

Esta pseudo-ciência é conhecida pelo nome de *geomancia*, à falta de melhor vocábulo, e as bússolas chinesas, que frequentemente encontramos nos *tin tins*, em vez de serem destinadas para o fim com que são geralmente usadas entre nós, não são mais que os instrumentos de que os geomantes se utilizam para determinar com precisão o local imune de influências aziagas. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 81)

⁸⁸ A remissão aos povos orientais como “atrasados” ou, no caso, vítimas da aversão ao progresso (de uma noção ocidental de progresso, diga-se), é muito frequente. Tanto é que Said enumerou alguns “dogmas” do orientalismo, entre os quais um “é a diferença absoluta e sistemática entre o Ocidente, que é racional, desenvolvido, humanitário, superior, e o Oriente, que é aberrante, não desenvolvido, inferior”. (2012, p. 401).

O autor dedica-se com certa insistência à tarefa de desqualificar a geomancia, não hesitando em referir-se quase sempre a ela como uma “superstição”. O fato é que, segundo ele nos conta, o Porto Interior, próximo ao Templo da Barra, servia como um movimentado entreposto – os portugueses há pouco haviam se estabelecido em Macau. No templo, o povo amorosamente dedicava oferendas à “Soberana do Céu”, T’in Háu. Na festa anual dedicada à divindade, porém, um fato inexplicável costumava ocorrer:

O curioso, porém, é que apesar desse fervor religioso, dir-se-ia que os navegantes se encontravam em desfavor da sua patrona, pois, todos os anos, nas proximidades do dia 23 da 3ª lua, dia consagrado à festividade da T’in Háu, não deixava de se dar um estranho naufrágio, em frente do seu templo. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 82).

À época, viva na província de Kuong Tong o maior geomante daquele tempo, conhecido como Láí Pou I. Em visita a Macau, demorou-se no templo, meditando e posteriormente estudando-o com sua bússola, “segundo as regras da ciência de que era senhor” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 85). Deteve-se e perguntou se nas imediações do templo era comum ocorrer alguma desgraça. Os habitantes, então, lhe contaram sobre as tragédias que sucediam ali periodicamente. Láí Pou I, então, explicou-lhes que

a corrente da Ribeira Grande, na fronteira Ilha da Lapa, entra na porção do rio que fica em frente do templo, escavando, no seu ímpeto, o leito, de forma a moldá-lo numa larga e profunda bacia semelhante a uma rede de pesca. A Ribeira Grande, por sua vez, age como um pescador que está de pé a lançar sua rede, em que é colhida, todos os anos, uma embarcação. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 86).

Os navegadores ficaram impressionados com a “sábia explicação” do “douto” geomante. Este, “condoído com o miserável destino a que estavam condenados os pobres marítimos”, desenhou numa grande rocha os caracteres Táí Üu, que Luís Gomes traduz como “causa primordial”, e que consta no taoísmo, segundo ele, como um “talismã infalível contra quaisquer desgraças”. Nesta mesma rocha, enterrou uma espada destinada a cortar a “rede” armada pela Ribeira Grande.

“Desta forma, o pescador, criado pela fértil imaginação do geomante, ficou inibido de puxar a sua malfazeja rede, e, por tal facto, daí em diante, nunca mais se registou a ocorrência de naufrágios misteriosos em frente do Templo da Barra” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 86).

O desenvolvimento dessa crônica e a escolha de palavras são dois fatores importantíssimos para entendermos o discurso de Luís Gomes sobre o Oriente. O tom inicial do texto, cujo desprezo pela tradição do *feng shui* 風水 chega à fronteira do sarcasmo, vai evoluindo até chegar a um ponto em que o autor exalta a sabedoria e misericórdia de Lái Pou I e sua “ciência”(!), cuja intervenção junto aos deuses preveniu um número maior de mortes. De modo que confluem, ao final da crônica, o êxito e coroamento do geomante e a condescendência da linguagem, absolutamente contrária ao juízo implacável dos primeiros parágrafos. Possivelmente, ao empregar uma dicção rígida e orientalista que vai se diluindo no passar do texto, o autor tenha como meta gerar uma espécie de estupefação por parte do leitor médio. O trabalho de Luís Gomes está ligado de alguma forma à reavaliação do senso comum, no sentido de que – não somente nessa crônica, mas também em outras com andamento semelhante – a imagem do oriental embusteiro e supersticioso termina constrangida por um fato supostamente histórico que só faz confirmar o acerto das práticas milenares chinesas. A crítica à superstição é relativizada pela própria realidade, e ao autor agrada gerar este estranhamento, que resulta com frequência na existência de forças espirituais.

Nesses escritos, é ressaltado o viés místico da vida oriental, por meio de parábolas que oscilam entre a lenda e a realidade. Gonzaga Gomes, longe de querer explicar racionalmente o inexplicável – como faria a metade dos escritores do Ocidente a partir do século XIX – ou de potencializar ao infinito a metafísica de algumas dessas histórias – como talvez a outra metade de escritores do Ocidente fizesse – confere dignidade a esses “factos e lendas”, dando-lhes um estatuto de histórias exemplares. O fundamento ético dessas crônicas (muitas delas de matiz mais narrativo do que documental) por vezes suplanta a própria necessidade de verossimilhança do que é narrado. Citamos liminarmente uma dessas histórias, a título de demonstração. A crônica “O desastroso tufão de sete da sétima lua” inicia-se com o apelo à memória do povo:

Se perguntarmos a qualquer velho residente chinês de Macau qual a calamidade que mais o impressionou, durante os longos anos de sua existência nesta terra, de entre os inúmeros flagelos e desastres que teve a oportunidade de presenciar, não deixará, certamente, de afluir à sua lembrança um terrível ciclo de sete anos, em que não se passou um único Outono que esta cidade, de existência tão acidentada, não fosse atormentada por um violento temporal” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 73).

Partindo desse cenário, ele refere que o povo, afeito à “ingenuidade e à credice”, culpava espíritos malignos por tais infortúnios. Aconteceu, que, num entardecer, um homem rico de nome T’óng Ung Sán, hospedado na casa de um conhecido chamado Lei Uóng, fora alertado por Mâk Sâm, velho amigo e conterrâneo, de que uma tempestade destruidora estava para ocorrer. Este último havia tido uma visão, um “tropear de fogosos ginetes, cavalgados por invisíveis guerreiros, que pareciam encaminhar-se na direção de Macau” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 75). Lei Uóng, desconfiado de que Mâk Sâm queria tirar-lhe o inquilino, refutou veementemente a ideia. Naquela tarde, os apelos de Mâk Sâm foram insistentes para que T’óng levasse seus pertences à sua casa, menos propensa à má influência dos espíritos do que a de Lei Uóng. Diante da insistência, e por conhecer bem a seriedade do velho amigo, T’ong Ung Sán levou tudo o que pôde à casa de Mâk Sâm. Eis que, em seguida, um fortíssimo tufão cai sobre a cidade: “Não houve então memória de Macau ter passado uma noite tão angustiante como a deste malfadado Sete da Sétima Lua, sendo indescritíveis os estragos causados por tão horrível tufão” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 76). No dia seguinte, T’ong tem a notícia de que Lei Uóng, a mulher e os filhos haviam falecido no dia anterior, devido ao desmoronamento da casa. “E entre o povo, quando se pretende por em dúvida a advertência de qualquer indivíduo, ficou o dito: ‘julgas-te, porventura, tão infalível como o velho Mâk?’” (GONZAGA GOMES, 1994, p. 76).

O descompromisso em veicular esta ou aquela verdade filosófica, estética ou epistemológica torna ainda mais evidente que suas crônicas de feição fabular não se inscrevem na ordem do relato civilizatório; nem é o caso de alardear uma verdade “chinesa”, remédio para a náusea da civilização ocidental. Este tipo de trabalho a que o autor se presta – o de coligir histórias antigas de Macau – é, apesar de seu conteúdo místico, uma espécie de diálogo do qual conhecimento e descoberta são o principal substrato. Sendo um diálogo maduro, elegante e que foge ao pitoresco, faz o leitor se defrontar com a sua própria humanidade, e não apenas com uma cultura ou com uma visão de mundo em especial. A propósito do sentimento amoroso, por exemplo, cuja intensidade ocidentais e orientais conhecem bem, Luís Gomes conta-nos a saga de um casal de eternos namorados. Bem a seu estilo, inicia a crônica com uma descrição cênica que tende à poesia:

No interior dessa série de vetustas capelas, que formam hoje o Templo da Kun Iâm, reina sempre profundo silêncio e um ar de mistério bem propícios para quem nele intente buscar o recolhimento e a paz do espírito.
No maltratado parque, que fica à rectaguarda e a meio duma ruela que ia dar ao cemitério dos bonzos, existem duas árvores plenas de viço, mas que se

desenvolvem com os troncos estranhamente enlaçados um no outro, de forma a atrair a atenção e a curiosidade dos visitantes. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 69)

A árvore é o ponto central da história, é o que de fato chama a atenção. O ambiente é de aparente tranquilidade naquela Macau do século XX, onde àquela altura havia a Avenida Horta e Costa⁸⁹. E também o era alguns séculos antes, quando um pequeno povoado cujos habitantes eram agricultores que viviam ali. Consta que um desses lavradores era Lou Uóng (o velho Uóng), que gozava do respeito dos seus vizinhos por ser discreto e moderado. Sua filha, A Kâm (“pérola da palma da mão”), era bela e cobiçada pelos rapazes dos arredores. Chegando à idade de casar⁹⁰, apaixonou-se pelo serviçal do pai, o bom e disposto A Heng. Depois de algum tempo, A Kâm percebeu que esperava um filho do rapaz. O pai, contudo, repeliu a possibilidade de união entre os dois, humilhando o empregado e prometendo a ele que jamais lhe entregaria a filha. Disse-lhe ainda que o melhor a fazer seria suicidar-se, para não suportar o fardo da miséria e do desprezo do povo da aldeia. A Heng, depois de ponderar sobre o que havia escutado, decide avisar a amada que acataria a sugestão de seu patrão, por ser verdadeiramente incapaz de fazê-la feliz em vida. A moça, que também o amava muito, decide fazer o mesmo:

Assim, no dia seguinte, quando o Sol se ocultou atrás da colina da Lapa, os dois amantes, tendo findado o seu trabalho diário na várzea, dirigiram-se para trás da capela da Kun Iâm e, depois de se abraçarem e chorarem muito, enforcaram-se, corajosamente, cada um, nos ramos de duas árvores que cresciam isoladas naquele local.

Os espíritos dos dois suicidas nunca mais se aquietaram porém, e desde então, todas as noites, viam-se dois vultos a passear de braço dado, por entre as várzeas.

Depois da meia-noite, os moradores das cabanas desse povoado de Mong-Há não conseguiam pregar olho até ao nascer do Sol, tão aflitivos eram os lamentos soltados por aquelas duas almas penadas. E, fenómeno que causou tão grande espanto, as duas árvores, onde os dois desgraçados amantes se suicidaram, passaram, daí em diante, a desenvolver-se com extraordinária pujança, mas com os seus troncos abraçados um ao outro, como dois seres envolvidos num forte amplexo e com o estranho aspecto com que ficou até hoje. (GONZAGA GOMES, 1994, p. 71)

Como se vê, as temáticas do amor impossível e da morte por amor apresentam-se aqui sob uma realização muito feliz. Esteticamente, na elegância estrutural desse texto, seria

⁸⁹ O templo e a avenida existem até hoje em Macau.

⁹⁰ A alusão á puberdade demonstra a sensibilidade de Gonzaga Gomes em buscar as sutilezas de algumas das expressões do cantonês: “Lou Uóng era pai duma esbelta Tchèong Tchu (pérola da palma da mão), chamada A Kâm que, na metafórica linguagem nativa, estava em idade de *Piu Mui* (da queda dos frutos da ameixoeira), isto é, de casar”. (GONZAGA GOMES, p. 70)

possível entrever uma preocupação com o estilo ou com a fidelidade à discursividade amorosa. Tal preocupação vai estritamente até onde é necessário, até ao momento em que o artifício afeta a fluidez. No entanto, se observarmos o contexto de produção da obra de Luís Gonzaga Gomes, notaremos que seus textos não estão ligados a uma forma, a um gênero ou a uma escola específica. A pluralidade de seus escritos permite que vejamos algo além do apuro narrativo ou do cuidado documental. Vemos, talvez, a nós mesmos, convidados a uma viagem à China. Vemos Macau, e alma dos lugares resgatada pela memória coletiva. Os textos de Luís Gonzaga Gomes contêm poucas aproximações em relação aos textos típicos do orientalismo, e isso não decorre simplesmente pelo fato de ele não ter nascido na Europa. Origina-se de um fio condutor cuja força vem do que une os leitores, sejam da China, de Portugal ou do Brasil, ou seja, do apreço por uma história original e bem contada. A diferença cultural, neste sentido, apenas amplia as possibilidades de enunciação dessas histórias, de maneira que são elas que – insistimos nesta analogia – compõem o enorme mosaico desenhado por Gonzaga Gomes, cujo tema único é a cultura chinesa. Talvez venha daí a predileção pelas crônicas, que por sua agilidade conseguem conciliar fato, lenda e opinião. Seriam, portanto, pedras que pouco a pouco, habilmente, dão uma aparência ao conjunto desse mosaico.

A possibilidade de trânsito entre real e lenda, ironia e crítica, a tensão entre o fabuloso e o corriqueiro, uma compreensão propositalmente lacunar dos hábitos culturais dos chineses de Macau: todas essas chaves de leitura encontram eco nos escritos de Luís Gomes. Ele foi versátil a ponto de tratar as referências historiográficas de Macau sob a forma de episódios típicos da crônica, de maneira que seu maior trunfo foi não extrair da crônica a sua verdade histórica e nem retirar da historiografia as suas potenciais fantasias ou possibilidades. As paisagens que reconstituiu mantêm as incongruências da vida chinesa, embora estejam subliminares nessas *flâneries* a força simbólica de cada aspecto cultural do Oriente. Suas crônicas, juntamente com aquelas de Silva Mendes e Camilo Pessanha, depositam na prática discursiva as crenças, esperanças e reavaliações históricas caras a Portugal. Nesses dois últimos, a elocução está frequentemente próxima de uma vontade de poder – com efeito, são artigos que pretendem organizar, tipificar, categorizar, cartografar, para só então admirar (com restrições); em Gonzaga Gomes, tais textos parecem mais afeitos às possibilidades de compreender, de alargar o sentido histórico das paisagens de Macau – da realidade mais fútil até ao limite do indizível. Não se quer com isso negar o valor dos textos sobre a China feitos por Pessanha e Mendes. O fato é que, talvez por suas matrizes culturais mais amistosas no que

tange à diferença, Luís Gomes entendeu, leu e historiou Macau como pouquíssimos haviam feito antes. O fato de ser macaense, isoladamente, não explica a tradução tão fluente dessa cultura absolutamente particular. O fato de ter sido aluno dos brilhantes Silva Mendes e Camilo Pessanha também não. É por esses e outros motivos que sua obra permanece, na geração que sucede os seus mestres, como uma das mais relevantes sobre cultura e história macaenses.

3. DO ORIENTALISMO À SINOLOGIA MODERNA

No princípio, tudo era lenda, obscuridade e desconhecimento. Foi quando Marco Polo, navegador veneziano, “descobriu a China pela primeira vez” (HEGEL, 1989, p. 222). Descobrir, ou seja, revelar o que está coberto, é a palavra que o grande filósofo alemão escolhe para descrever a marcante estadia do comandante italiano naquele país. E, mesmo apesar do aparente pleonasma da frase – não se descobre algo pela segunda vez – esse verbo parece mesmo propício para designar as tentativas do Ocidente em comunicar o Oriente. Para os europeus, a “descoberta” do Oriente deu alguma dimensão de seu desconhecimento sobre o que não era Europa⁹¹. Foram, assim, documentando sucessivas “descobertas”, à medida em que conheciam os costumes asiáticos. As viagens para o Leste, mais frequentes a partir das grandes navegações de Portugal e Espanha, foram desde então tema de crônicas e obras de ficção, dando origem a um discurso cujas modalizações o intelectual palestino Edward Said chamou séculos depois de *orientalismo*. Em seu livro homônimo, publicado em 1978, ele escancara tais práticas em seu aspecto social, histórico e linguístico, dando preferência às versões inglesa e francesa da política expansionista sobre o Oriente, especialmente sobre o Oriente Médio. O presente capítulo é dedicado à discussão de alguns dos *topoi* referentes à questão da presença portuguesa em Macau, que na sua prática costuma constar entre os exemplos de discurso orientalista. O período analisado neste capítulo corresponde ao *corpus* cujo conteúdo está relacionado às ideias correntes à época em que Camilo Pessanha escreve sobre a China, ou seja: primordialmente, pretendemos revelar o que Portugal estava “dizendo” sobre o Oriente entre o século XIX e o primeiro quarto do século XX. Para aceder a tal discussão, entretanto, é preciso identificar as características gerais do expansionismo europeu. Nosso ponto de partida é um fato histórico controverso, que ilustra exemplarmente o desacerto entre Portugal e China na administração de Macau.

O ano é 1887, o mês, dezembro. Seis anos e cinco meses antes da chegada de Camilo Pessanha ao Oriente, portugueses e chineses assinam o chamado Tratado de Amizade e Comércio. Acoçada por tentativas britânicas de invasão desde o início do século⁹², a administração portuguesa em Macau vê como imperativo o estabelecimento desse contrato,

⁹¹ “La historia de China se halla desde hace cuatro mil años bien documentada; mejor aún que la griega y la romana. Ningún Pueblo tiene libros de historia que se remonten tan alto, sucediéndose en serie ininterrumpida y constituyendo un conjunto historiográfico de vários milenios.” (HEGEL, 1989, p. 223).

⁹² SIMAS, 2007a, p. 84.

que visava clarificar o estatuto do território perante portugueses e chineses. O problema é que, segundo um pesquisador do assunto, Portugal entendia o Tratado como um direito a “perpétua ocupação e governo”, enquanto que os chineses o viam como prerrogativa para um “perpétuo estabelecimento e governo” (TAM apud SIMAS, 2007a, p. 88). Para efeitos administrativos, tal ambiguidade redundava numa indeterminação territorial e política encerrada apenas em 1979, com a “devolução” de Macau aos chineses. Disso decorre, segundo a autora, que

O Tratado de Amizade e Comércio entre a China e Portugal não passou de um acordo de conveniência e, de 1887 até 1979, Macau era, do ponto de vista do direito internacional, um território chinês sob administração portuguesa. Chamamos a atenção para o fato de que, embora o Tratado fosse um “tratado de conveniência”, como o denomina [o estudioso chinês] Tam, representou um acordo importante entre as potências ocidentais, principalmente Portugal, Grã-Bretanha, França e Alemanha, no qual ficava estabelecido que Macau era um território cedido a Portugal. Antes e após a assinatura do Tratado, essas mesmas nações confrontaram-se com Portugal pela posse de regiões na África. (SIMAS, 2007a, p. 90).

Vale ressaltar que, àquela época, efervesciam os focos de conflito entre os países europeus em outras regiões, notadamente na África. Manuela Ramos afirma sobre esse período que “a política colonial europeia da época regia-se consensualmente pelo princípio de ‘se não colho eu colhem os outros’” (2001, p. 68). Nessa colheita tresloucada, Portugal e Grã-Bretanha entraram numa disputa cuja resolução se deu com o *Ultimatum* imposto pelos ingleses a Portugal em 1885:

A ambição política portuguesa era de construir um corredor de influência desde Angola até Moçambique, enquanto os interesses ingleses estendiam-se do Cairo ao Cabo, na África do Sul. Em 1885, Serpa Pinto organizou uma expedição ao lago do Niassa e, depois de um confronto armado com os macololos, povo sob a proteção da Inglaterra, foi declarado o *Ultimatum*, exigindo que as forças militares portuguesas se retirassem do Chire, do Niassa, dos territórios dos macololos ou das áreas governadas por Lobengula. Portugal não poderia mais interferir em nenhuma área que houvesse sido declarada sob proteção britânica nem tentar estabelecer jurisdição nos territórios mencionados sem prévio acordo entre os dois governos. (SIMAS, 2007a, p. 91).

A presença portuguesa na África, por mais acidentada que possa ter sido, garantiu ao país por algumas décadas a posse de dois territórios: Angola e Moçambique. Não descreveremos as particularidades de tal situação, mas afigura-se claramente a percepção de que o estatuto de Macau é outro, mais complexo administrativamente. Há, sobre Macau, o peso constante de um antagonista sempre presente, a China. Diante disso, a opinião pública

portuguesa que habitava o continente celebra o “sucesso” de sua investida diplomática com os chineses, deixando de lado o importante detalhe de que a posse de Macau estava relativizada, devido aos termos ambíguos do Tratado. O Protocolo que deu origem ao Tratado, citado pelo jornalista e intelectual Oliveira Martins, é propositalmente mal construído em alguns de seus artigos:

Artigo 1º: Um tratado de comércio e de amizade com a cláusula da nação mais favorecida será concluído e assinado em Pequim.

Artigo 2º: A China confirma a perpétua ocupação e governo de Macau e suas dependências por Portugal como qualquer outra possessão portuguesa.

Artigo 3º: Portugal obriga-se a nunca alienar Macau e suas dependências sem acordo com a China.

Artigo 3º: Portugal obriga-se a cooperar com a China na cobrança do rendimento do ópio em Macau, do mesmo modo que a Inglaterra em Hong Kong. (1959, p. 103).

O documento, escrito em Lisboa a 26 de março de 1887 pelo Ministro dos Negócios Estrangeiros, Henrique de Barros Gomes, e pelo emissário inglês para assuntos do Oriente, James Duncan Campbell, não esclarece o estatuto de Macau e traz termos bastante amplos que dificultam o seu entendimento. Textualmente, a palavra “governo” pode ser ligada tanto a portugueses quanto a chineses, pois a conjunção “e”, nos dois casos em que é citada no artigo 2º, aparece de um modo tão inadequado que chega a ser suspeito. No contexto, ela mesmo tempo pode ligar “ocupação + governo”, “governo + suas dependências” ou separar os sintagmas “a perpétua ocupação” e “governo de Macau”. Isso sem contar, como já citamos, as diferentes traduções do documento para portugueses (que falam em “ocupação”) e chineses (que falam em “estabelecimento”). A palavra “ocupação” na verdade deixa implícito que Portugal ocupa um território que não é dele, mas está apenas cedido. O que os Tratados visam a regulamentar é o exercício do poder sobre o território. Quando se fala em “estabelecimento”, porém, parece emergir um componente jurisdicional, que contempla formalmente a possibilidade de criar entes administrativos eficazes. Há também uma confusão entre “posseção” e “alienação”. Uma palavra não é sinônima da outra, ainda mais se tivermos em conta que um dos lados do acordo (Portugal) não poderá exercer a posse a não ser por meio da anuência da outra parte (China). Esses tipos de acordo, alinhavados na esteira do *Ultimatum*, recorriam a táticas diplomáticas cuja intenção, segundo defendem alguns autores, buscava sempre tentar acomodar as questões locais de modo pacífico, como num acordo de senhores:

Unlike the treaties with African rulers, which were often tossed aside or ignored in the innumerable exchanges and partitions, treaties with other colonial powers had the status of international law and thus became major “lines in the sand” that helped prevent armed conflicts. Our claim that colonialism was an institution of international relations is strongly supported by the evidence of norms, rules of the game, and etiquette. (HOLSTI, 2004, p. 247).

Apesar disso, se o critério de conquista é realmente o de “colher antes que os outros o façam”, os portugueses tinham de lidar com o fato de que a presença chinesa em Macau é muito anterior à sua chegada. Macau, por esta via, já era um território “cultivado”:

Macau não é uma terra nula. Antes do estabelecimento dos portugueses em Macau (1553-1554), a China já tinha governado Macau, de forma pacífica, contínua e efectiva, durante 402 anos (o distrito de Xian Shan foi criado em 1152). Naquele tempo, havia em Macau não só oficiais de guarda e serviços de marinha, como também pescadores chineses, fixados em Macau. (TAM apud SIMAS, 2007a, p. 89).

Há, portanto, fortes elementos que apontam para o fato de que a aventura portuguesa na China, apesar de longeva, mantinha-se numa fronteira muito tênue entre o orgulho e o fracasso. As paixões nacionalistas foram, evidentemente, parte desse processo, e sua duração através dos séculos só terá sido possível porque muitos mitos se perpetuaram neste período. Assim, a permanência portuguesa nas colônias gerou uma discursividade que serviu de suporte à prática diária de lidar com esses territórios, num processo contínuo que mobilizou rincões de poder e a grande maioria dos nichos da intelectualidade. É emblemático que, a esta época, para justificar a manutenção da prática colonial, repercutiram opiniões de personalidades importantes da vida cultural portuguesa das últimas décadas do século XIX – o que parece ser a garantia da perpetuação desses mitos. E um desses personagens (o principal, julgamos) é o historiador Oliveira Martins. Manuela Ramos sintetiza toda a decepção que provavelmente teremos ao analisar os textos de Martins sobre Áfricas e Oriente:

Com efeito o seu poder assimilador, a sua erudição enciclopédica, a sua actualização vanguardista e a sua capacidade de estruturar epistemologicamente toda esta enorme soma de conhecimentos permitiram a produção de uma obra edificativa e impressionante. Exactamente por isso é ainda mais perturbador o modo como este publicista – cuja voz encarnou a corrente contra-hegemônica nos campos da historiografia e da política nacionais, autodidacta de “natureza excelentemente dotada e criadora”⁹³,

⁹³ SOVERAL, Carlos. Oliveira Martins. In: *Dicionário de literatura*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1987. v. 2, pp. 611-613.

proletário, socialista e progressista – reproduz os preconceitos racistas, sexistas, colonialistas dos academismos *fin de siècle*. E é nisto que ele é, também, exemplar. (RAMOS, 2001, p. 70).

Não é privilégio desse personagem histórico o pensamento racista ou utilitário no que diz respeito à prática colonial portuguesa. Neste trabalho, nós o tomamos como exemplo por representar uma espécie de versão portuguesa da voz colonialista do XIX, com todos os preconceitos e enunciados com um suposto valor de verdade que, mais tarde, Said enumerou no livro *Orientalismo*. Na história da permanência portuguesa em Macau no período concomitante à estadia de Pessanha (1894-1926) há outros aspectos de importância a considerar, como, por exemplo, o comércio de cules. Ele é exemplar porque mostra alguma iluminação “real” em certos valores que nortearam a presença portuguesa em Macau neste período. Como protagonista e intérprete desse momento histórico, emerge a fala do ministro do Ultramar e membro da Academia Real de Ciências de Lisboa, João de Andrade Corvo. Em seu livro *Estudos sobre as províncias ultramarinas*, o ministro engrossa o coro daqueles que lamentam a decadência do Estado português. Após a queda de D. Manuel, no século XVI, o cenário em Macau afigurava-se assim:

Minavam ruins paixões, – a inveja, a cubiça, as rivalidades e a mais desordenada insubordinação, – o nosso poder, a auctoridade e a força com que subjugámos o Oriente. O prestígio das armas portuguezas foi-se perdendo por toda a Asia; porque o espectáculo deploravel das dissensões e das injustiças, que practicavam os fidalgos, os contratadores de rendas publicas, os que tinham officios de justiça e de fazenda, dava, a mouros e gentios, as mais claras provas da nossa irremediavel fraqueza. (CORVO, 1883, p. 8)

A novidade, se é que assim podemos chamar, do discurso de Corvo, reside na sua aversão à política escravocrata: “A escravidão e o trafico de escravos são calamidades tão antigas como a historia” (CORVO, 1883, p. 12). Para o ministro, a decadência se faz por dois fatores, um econômico e outro moral: o tráfico de escravos, impulsionado pela “cubiça dos capitães”, “paralysou o desenvolvimento e obstou á civilização da colonia” (CORVO, 1883, p. 16). O fenômeno, segundo o autor, vinha de um longo processo de acomodação – moral, principalmente – daqueles que, por vaidade, presumiam ser fidalgos ao comprar serviços de África: “Em 1535 [...] os escravos negros eram em Portugal innumeraveis. Todos os serviços eram feitos por escravos: porque a preguiça e indolencia invadira a população e lhe corrompera profundamente os costumes.” (CORVO, 1883, p. 13). Andrade Corvo evita, por esta via, naturalizar a escravidão de uns por outros, o que constitui um avanço se levarmos em

conta outros discursos emanados das metrópoles europeias. Embora saliente que “o commercio de escravos não era contrario ás idéas d’aquelle tempo [século XVI]” (CORVO, 1883, p. 12), o ministro evita o discurso do “mal necessário” da escravidão, o que reflete com alguma intensidade o crescimento de uma corrente que assume um cunho positivista. Tal raciocínio chega com mais proximidade ao desenvolvimento dos *direitos humanos*, como se numa continuidade dos ideais do setecentos, o chamado “Século das Luzes”⁹⁴.

Portugal, porém, continuou lucrando com o tráfico humano mesmo depois de 1836, ano em que a monarquia portuguesa aboliu a escravidão. Ocorre que, a partir de 1845, grandes levas de emigrantes chineses, os cules (*coolies*, em inglês), iludidos com a promessa de bons empregos no continente americano, passaram a ser recrutados em portos asiáticos. O primeiro grupo de imigrantes partiu de Amoy (região de Fujian 福建, sudeste da China) e, depois, navios de emigrantes começaram a partir também de Hong Kong e Macau. As demandas por mão de obra barata apareceram como substituição aos trabalhadores que eram arrancados da África, principalmente por ingleses. Não tardou muito, no entanto, para que denúncias sobre as condições a que eram submetidos os cules surgissem. Apesar das pressões, Portugal regulamentou a atividade que, segundo Monica Simas, “assegurou, durante algum tempo, a circulação de dinheiro em Macau” (2007a, p. 95). Efetivamente, a autora pondera, em seu livro *Margens do destino*, que os portugueses de Macau, por séculos acostumados a ter malaios, japoneses e *mui cai*⁹⁵ chinesas como escravos, foram surpreendidos pela proibição da Metrópole à escravidão, e viram-se obrigados a driblar a crise financeira que a abolição causou. Ao invés de dedicarem-se ao jogo e à exploração da prostituição, investimentos em alta à época, alguns colonos tornaram-se aliciadores de mão-de-obra dos cules.

A questão gerou controvérsia em toda a Europa, mas talvez não exatamente por um motivo humanitário. Inglaterra e França, a partir de um certo momento, passaram a notar um fenômeno que Andrade Corvo descreveu desta maneira:

A emigração cresceu, e com ella os abusos e crimes contra os emigrantes, que eram enganados e levados dolorosamente a emigrar, acumulados em navios, quasi sem comer, sem ar, sem luz, e sem espaço para repousar, para a America do Sul.

⁹⁴ Recorde-se que foi no século XVIII que os dois documentos fundamentais dos direitos humanos vieram à tona: a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), elaborada durante a Revolução Francesa.

⁹⁵ “As *mui cai* eram mulheres que participavam do trabalho doméstico e pertenciam a um estrato social inferior, de acordo com as ideias vigentes na época sobre o valor da mulher na sociedade tradicional chinesa. Essa forma de trabalho doméstico é constantemente relacionada à escravidão e à prostituição”. (SIMAS, 2007, p. 95)

As catástrofes multiplicaram-se; as violencias odiosas e repetidas, os abusos repugnantes fixaram sobre este novo trafico dos culis a atenção da Europa. Os governos que haviam, não só tolerado mas promovido a emigração china, pozeram-lhe mais tarde peias e acabaram com ella, e a opinião por fim exerceu a sua natural e justa influencia. (1883, p. 132)

O crescimento da emigração deixou evidente para a opinião pública que as condições humanitárias do transporte e da permanência dos cules não estavam sendo devidamente respeitadas. Apesar disso, Corvo refere que o governo português procurou estar atento aos direitos dos cules: “Os crimes praticados na emigração china não foram desattendidos pelo governo portuguez, mas apesar d’isso fomos injustamente tratados por uma opinião exaltada” (1883, p. 132). Eça de Queirós, chamado a defender num tribunal alguns chineses que haviam emigrado para Havana, escreveu o relatório “A emigração como força civilizadora”. Para ele, as razões pelas quais franceses e ingleses deploravam o tráfico de cules eram, na verdade, econômicas:

Tantas reclamações contra o tráfico de coolis da parte da Inglaterra, e o interesse que a ligação francesa mostrava na China a favor da proibição do tráfico eram originadas por uma rivalidade colonial. A Inglaterra excitando a opinião contra a emigração chinesa era inspirada pelas mesmas influências coloniais que a determinaram a tomar uma atitude tão decididamente hostil ao tráfico dos negros, e que a levarão a opor-se a toda a operação que dê a Cuba trabalhadores mais numerosos e mais baratos do que os das colônias tropicais. (QUEIRÓS apud SIMAS, 2007a, p. 96).

O relatório, escrito em 1894, mesmo ano da proibição do tráfico, acrescenta como contraponto a Corvo que “o Consulado de Portugal, que se não era um reclamador legal, era um representante da consciência pública, já não protesta pela sua presença e pelas suas representações contra a tirania proprietária” (SIMAS, 2007a, p. 97). Ou seja, enquanto o ministro buscava jogar a culpa dos maus-tratos na mão dos atravessadores⁹⁶, Eça depositava nos rancores coloniais e na inércia diplomática de Portugal as verdadeiras razões pela situação dos emigrantes. Fato é que, enquanto isso, conforme o próprio ministro reconhece, “á emigração se deve atribuir o abandono de numerosos cadaveres nas ruas de Macau” (CORVO, 1883, p. 149). Assim, o tráfico humano gerou uma espécie de economia improdutiva, infrutífera na medida em que: 1) gera pobreza e morte numa Macau já em crise;

⁹⁶ “As condições higienicas, o espaço, o ar, a luz, a limpeza, a alimentação a bordo dos navios de emigrantes foram coisas sempre cuidadas nos regulamentos de Macau; é, porém, certo que a falta de acção sobre os navios, uma vez no alto mar, fizeram com que o efeito d’aquellas disposições, tomadas n’um intuito humanitario, não correspondessem ao que se esperava alcançar. A moralidade a bordo dos navios de culis que faziam largas viagens para a America era tão consideravel que não se deve deixar de affirmar que os preceitos da mais indispensavel hygiene não eram cumpridas, nem se cuidava da saude e vida dos desgraçados emigrantes” (CORVO, 1883, p. 144)

2) colabora imensamente para estragar a imagem de Macau e de Portugal diante do mundo europeu, gerando um desgaste desnecessário com nações que se diziam “humanitárias”; 3) não atende à exigência de investimento produtivo que os intelectuais portugueses (como Oliveira Martins, Antero de Quental e até o próprio Andrade Corvo) evocavam para tirar a economia da estagnação. Isso para não citarmos o dilema ético de trocar uma escravidão (a negra) por outra (a dos orientais).

O caso dos cules é bastante ilustrativo no sentido de determinar o que era a política portuguesa para Macau na segunda metade do século XIX. As tarefas de desenvolvimento, de arrecadação e de administração tinham lacunas muito evidentes⁹⁷, de tal maneira que não é raro encontrarmos comentários que tratem a Macau colonial como um patrimônio histórico sem grande proveito “material”, econômico⁹⁸. Talvez este fato seja reflexo da própria natureza de poder que Portugal propôs instaurar na China: a exploração visava a princípio uma racionalização administrativa, mas a dificuldade de estabelecimento da soberania se impôs desde o século XVI como um dos principais entraves a um desenvolvimento sustentado. A propósito disso, como já referimos na questão do Tratado de 1887, a situação era dificultada por um fator muito conflituoso: a relação política com a China.

Por um lado, a relação institucional portuguesa com a China na segunda metade do XIX evidenciava rancores e preconceitos originários da fala colonialista. Havia concomitantemente, porém, um outro flanco no qual uma legião de intelectuais estudava, geralmente por interesse próprio, aspectos culturais e históricos chineses. Era a feição novecentista da *sinologia*, que em termos muito abrangentes pode significar “o estudo sobre a China”. Cabe aqui, portanto, delimitar o entendimento de alguns autores importantes sobre o que é considerado sinologia na atualidade, a fim de esse conhecimento que não se confunda com a noção de orientalismo.

Para Manuela Ramos, o estudo da sinologia identifica-se a um “trabalho positivo de investigação, de *scholarship*” que abrange temas chineses “no campo da historiografia e crítica” (2001, p. 74). Para António Aresta, a sinologia é “o conhecimento pluridimensional

⁹⁷ Remeta-se novamente à lamentação de Silva Mendes, para quem “nós, portugueses [...] nunca fomos bons em administrar” (ARESTA, 2002, p. 1363).

⁹⁸ Oliveira Martins emerge como uma voz do século XIX para quem Macau não oferecia muito mais do que material afetivo e histórico para os portugueses. António Aresta, já nos nossos dias, subscreve essa opinião: “Perdida a grandeza passada, Macau era uma hospitaleira terra luso-chinesa e o sentimentalmente mais antigo traço de união entre o Ocidente e o Oriente. A distância da metrópole, a reduzida dimensão territorial e a incapacidade para gerar receitas próprias bastantes para garantir uma independência económico-financeira, levaram, inevitavelmente, o governo a considerar Macau como uma referência pouco mais do que afectiva no contexto do império colonial. Apenas a orientação política manteve as características gerais, extensivas às demais colónias.” (2002, p. 1364)

da civilização chinesa” (1997, p. 1045). Danilo Barreiros, notável estudioso da obra de Camilo Pessanha, vê este conhecimento da seguinte forma: “estudo do que diz respeito à China, seja História, Geografia, Arte, Filosofia, Literatura, usos e costumes”⁹⁹ (BARREIROS, 1995, p. 209). Já Gustavo Rubim (1997), outro grande comentador de Pessanha, no texto “Sinologia poética”¹⁰⁰, apenas cita-a sem descrevê-la – denomina-a “sinologia acadêmica”. Nesse seu artigo, o que há de sinologia está ligado à linguagem (mais especificamente à questão ideogramática), de maneira que este é o escopo de seu trabalho, e não aquela sinologia dos demais comentadores. Fazendo uma síntese, temos a sinologia como um estudo sistemático de temas da civilização e cultura chinesas, num recorte histórico, sociológico, artístico e linguístico que difere do orientalismo essencialmente por não se filiar *a priori* ao discurso colonialista. Ocorre que o viés de muitos desses estudos obedece à cartilha colonialista, de maneira que, alargando o conceito de sinologia numa acepção mais ligada à realidade factual da maneira como ele foi sendo desenvolvido, pode-se conceber a sinologia como uma tentativa erudita de comunicar o Oriente por suas fontes históricas. Tentativa essa que é frequentemente atravessada pela influência de discursos válidos e mutantes em cada época: assim que a sinologia do século XVIII, quase totalmente jesuítica, não corresponde à da segunda metade do XIX, racionalista. O *método* da sinologia, dessa maneira, é o que caracteriza a sua duração através dos séculos, e não o influxo das teorias ou das impressões pessoais que incidem sobre ela. Por esse método, não se faz sinologia senão dentro do objeto de estudo, ou seja: Hegel, no que escreve sobre o Oriente¹⁰¹, não faz sinologia, mas sim um estudo analítico de fontes indiretas que reconstituem imagens de uma China. Refletir detidamente sobre o Oriente não o faz um sinólogo, mas um interessado, assim como tantos outros escritores subsequentes: Schlegel, Nerval, Flaubert e tantos outros enumerados por Said no *Orientalism*. Deve-se salientar que, para além da variedade do alvo do discurso orientalista, há uma noção de apagamento da identidade cultural deste outro que é esquadrihado, de tal maneira que as personagens exóticas criadas por estes autores reduzem-se, para Said, em “abstrações de segunda categoria” (2012, p. 339) dentro da qual eram postos indiscriminadamente árabes, indianos, chineses, tailandeses, berberes, congolese... As representações, neste sentido, cumprem um papel exemplar no sentido de se apresentarem

⁹⁹ No subitem intitulado “Dilletanti” desta dissertação já havíamos exibido esta citação. A opção de retomá-la neste momento reside na necessidade de compararmos as noções de sinologia correntes à atualidade.

¹⁰⁰ RUBIM, Gustavo. _____. In: *Vértice*, n. 77. Lisboa, 1997. pp. 68-72.

¹⁰¹ Há um longo capítulo em sua *Filosofia da História Universal* dedicado à China. As subdivisões do capítulo são as seguintes: “Território e população da China”, “História da China”, “A constituição da China”, “O espírito do povo chinês”, em que Hegel dedica algumas páginas à ciência e superstição chinesas (invariavelmente situando-as no terreno da superstição).

como uma estrutura modelar dentro da qual os *outros* povos – leia-se “o que não é Europa” – se encaixam:

Essa evidência é encontrada de modo proeminente no assim chamado texto verdadeiro (histórias, análises filológicas, tratados políticos), bem como no texto declaradamente artístico (isto é, manifestamente imaginativo). Os dados a serem observados são o estilo, as figuras de retórica, o cenário, os esquemas narrativos, as circunstâncias históricas e sociais, e não a correção da representação, nem sua fidelidade a algum grande original. A exterioridade da representação é sempre regida por alguma versão de truísmo de que, se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; como não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente e, *faute de mieux*, para o pobre Oriente. (SAID, 2012, p. 51)

No que tange a Macau, o processo de “transformação” do orientalismo em sinologia foi um processo gradual e passível de recuos. Aresta (1997) afirma que o início do estudo sistemático da sinologia começou de fato a expandir-se no século XVI, por sugestão do visitador Alexandre Valignano “que, em 1585, escrevia de Goa ao Bispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, no sentido de impor a obrigatoriedade no estudo da língua e cultura chinesas” (1997, p. 1046). Depois de uma certa resistência dos jesuítas, uma tradição de eruditos formados pelo Colégio de São Paulo passou a aprender a cultura chinesa com a finalidade de dar apoio à tarefa missionária:

O certo é que depois de Miguel Ruggieri ter dado o exemplo, a dimensão asiática institucionalizou-se em termos escolares e académicos e tornou-se indissociável dos objetivos da evangelização e da missionação. E por ali passaram Mateus Ricci, Adam Schall von Bell, João Rodrigues, Tomás Pereira, Álvaro Semedo, Duarte Sande, Gabriel de Magalhães, entre tantos outros, um verdadeiro escol de primeira grandeza. (ARESTA, 1997, p. 1046)

Antes de tais iniciativas, é claro, muitas outras fontes relataram viagens à China. Entre as incursões mais famosas estão a *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto (publicada em 1614), e o *Tratado em que se contam muito por extenso as Cousas da China*, de Gaspar da Cruz (1569). Repare-se que, neste momento, os estudos sobre a China atendem a expectativas bastante utilitárias, ligadas à propagação da fé cristã:

Se o Colégio de São Paulo teve uma importância excepcional em termos de animação cultural, pedagógica e religiosa, foi, no entanto, incapaz de preparar uma geração de orientalistas e de sinólogos para a sociedade civil. [...] A extinção do Colégio de São Paulo foi o princípio do fim da sinologia portuguesa de feição religiosa, sobretudo da sua internacionalização. Desde então, a sinologia portuguesa tem sido uma aventura individualista, brilhante

e pioneira em muitas áreas, mas sempre incapaz de fazer escola e de formar discípulos. (ARESTA, 1997, p. 1046-1047)

Era o momento em que, findo o papel do colégio jesuíta neste processo, a sinologia tomou fôlego como uma espécie de ciência para a qual colaborou enormemente um padre, Joaquim Afonso Gonçalves. Já citado em nosso trabalho, foi um estudioso profícuo da língua e cultura chinesas, incumbido pela direção do Colégio de São José, sucessor do de São Paulo, de traduzir “Livros Chineses que contenham conhecimentos úteis” (RAMOS, 2001, p. 50). Mais tarde, o Pe. Gonçalves se tornaria, por meio de várias publicações, um conceituado erudito especialmente no que se refere ao estudo do idioma mandarim. Este momento coincidiu, segundo Aresta, com “uma verdadeira revolução copernicana quanto ao âmbito, valor e importância da sinologia e dos estudos sînicos em geral”, na medida em que “a Corte tinha-se apercebido que pelos caminhos da cultura e das relações culturais se poderiam obter ensinamentos preciosos e vantagens pragmáticas na condução dos negócios políticos e diplomáticos” (1997, p. 1051).

Entretanto, a tal revolução copernicana parece ter sido muito mais identificada a uma tendência à laicização do que a um salto de qualidade científica. Na verdade, “a revolução de 1820 [...] propiciou a reinstalação da imprensa em Macau e o início da publicação de periódicos”, (GARMES, 2003, p. 65). A partir dessa data, portanto, deu-se por iniciada a imprensa na província, a qual, durante todo o século XIX¹⁰², deixou evidente “um certo dinamismo intelectual, ainda que pautado fundamentalmente por questões políticas imediatas” (GARMES, p. 80). De todas as publicações, a que merece mais destaque é o *Ta-ssi-yang-kuo*¹⁰³, descrito por Helder Garmes da seguinte forma:

O *Ta-ssi-yang-kuo* era um periódico liberal, católico, de caráter informativo, apresentando novas do reino, notícias locais, comerciais e portuárias, além de uma seção de anúncios. Mas, para além do caráter ideológico-cristão e do perfil informativo, seus redatores tinham por intenção expressa ilustrar o leitor. (2003, p. 68)

¹⁰² Exceção feita ao período entre 1845 e 1863. Durante esse período, a única publicação impressa em Macau era o *Boletim do Governo*. (TEIXEIRA, Manuel. *A imprensa periódica portuguesa no Extremo-Oriente*. Macau, Notícias de Macau, Coleção Notícias de Macau, XXII, 1965).

¹⁰³ O nome do periódico quer dizer “Grande Reino do Mar do Oeste”, “e se referia ao reino português – tendo sido a expressão chinesa empregada pelo jesuíta Mateus Ricci quando, em 1600, em sua primeira audiência com o imperador Chin-Tsung-Hien-Ti, foi perguntado de onde viera” (GARMES, 2003, p. 68). Paralelamente, segundo o mesmo estudioso, o mesmo nome era também empregado para designar outro grande reino a oeste da China, a Índia.

Este periódico, iniciado em 1863 por Antonio Feliciano Marques Pereira, foi um porta-voz da presença portuguesa em Macau, a começar pela edição, que era feita em Lisboa¹⁰⁴. No plano ideológico, foi uma publicação sempre ligada às opiniões correntes em Portugal continental:

Antonio Feliciano Marques Pereira participou ativamente daquele que seria, segundo José Vicente Serrão¹⁰⁵, um dos problemas centrais do século XIX em Macau: a afirmação da soberania portuguesa sobre o território, uma vez que a situação jurídica de Macau nunca ficara devidamente definida junto às autoridades chinesas. No entanto, Marques Pereira deixou Macau sem ter conseguido definir tal soberania, mas produziu uma consistente historiografia que fundamentou a atividade de seu filho anos depois em Lisboa. (GARMES, 2003, p. 75)

O periódico representou para a família Marques Pereira uma espécie de escada no alpinismo social governamental – e é neste ponto que incide a crítica de Manuela Ramos sobre as verdadeiras intenções políticas desse hebdomadário. O *Ta-ssi-yang-kuo*, “repertório valioso da imprensa da época” (2001, p. 77), era também um órgão de propaganda colonialista feito no continente e, portanto, dirigido não somente a Macau. Reproduzia e ampliava estereótipos na defesa de um domínio mais incisivo da metrópole, o que evidenciava que, segundo a autora, o que os editores do jornal faziam era uma espécie de “sinologia oficial” (RAMOS, 2001, p. 74). O ápice desse posicionamento conservador acontece quando o filho do editor, João Feliciano Marques Pereira, macaense de nascimento e radicado em Lisboa, assume o controle do jornal:

A negociação do novo tratado em 1902, e num quadro mais geral, o relacionamento de Portugal com o Império chinês deveria assentar numa política de força, “patriótica”, na senda do exemplo de João M. Ferreira do Amaral. [...] Verberando a inação portuguesa durante e no rescaldo da Guerra dos Boxers, Marques Pereira vinha defendendo que, mesmo tardiamente, “devemos talhar a nossa fatia do bolo chinês”. (ALVES apud RAMOS, 2001, p. 77)

A fala de Jorge dos Santos Alves, prefaciador da edição de 1995 fac-similada do *Ta-ssi-yang-kuo*, retoma um exemplo cabal de autoritarismo presente no passado macaense. A remissão a Ferreira do Amaral é sem dúvida chocante, na medida em que o seu proverbial pulso firme na condução do governo macaense levou-o a um grande desgaste com os chineses

¹⁰⁴ António Feliciano, que morava em Macau, contava com a ajuda de cronistas das mais diversas colônias. A editoração do periódico ficava a cargo da Companhia Nacional Editora, de Lisboa. (GARMES, 2003)

¹⁰⁵ SERRÃO, José Vicente. Macau. In: _____; OLIVEIRA MARQUES, A. H.; ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (coord.) *Nova história da expansão portuguesa – O império africano – 1825-1890*. Lisboa: Editorial Estampa, v. X, 1998.

que culminou com o seu assassinato, efetuado sob requintes de crueldade¹⁰⁶. Retomar os atos de Ferreira do Amaral significaria tentar estender até ao limite a ação efetiva portuguesa na colônia, não apenas em termos de economia, mas também com um forte componente militar. Em seu período como chefe de governo, foram implantadas as seguintes medidas:

Logo após tomar posse, o governador nomeou uma comissão consultiva presidida pelo bispo de Macau para estudar a melhor forma de enfrentar as despesas do Estabelecimento; iniciou o saque de quinhentas libras esterlinas da Agência Financiadora de Londres para poder pagar os funcionários da administração, que tinham os salários atrasados há vários meses; instalou a censura, impedindo a publicação de periódicos além do *Boletim do Governo*; e utilizou a força para desobstruir as ruas do Bazar onde chineses haviam se instalado. Depois, executou um decreto que declarava ser Macau porto franco e ainda executou o lançamento de impostos sobre os prédios e os rendimentos da cidade, incluindo os bens chineses. Construiu um forte na ilha de Taipa, uma estrada até às Portas do Cerco e decretou o fim das alfândegas chinesas. (SIMAS, 2007a, p. 84-85)

Esse misto de despotismo e racionalidade administrativa que cativava uma boa fração da opinião pública do continente foi aproveitado por J. F. Marques Pereira para que ele próprio se tornasse um ator destacado no trato governamental em relação aos assuntos chineses. Ele o fez, vale a pena ressaltar, sob uma ótica intervencionista, sem considerar a idiossincrasia da realidade que ele próprio havia vivenciado nos seus anos de Macau. Marques Pereira observa o contexto diplomático e político da China¹⁰⁷ e, a partir desse quadro, preconiza o que seria uma intervenção definitiva. Ou seja, a posição que o jornalista ocupa o tornaria, segundo ele próprio, um sujeito autorizado a falar do Oriente. Ora, Said sonda este tipo de estratégia, descrevendo-a da seguinte maneira:

O Orientalismo é postulado sobre a exterioridade, isto é, sobre o fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz o Oriente falar, descreve o Oriente, esclarece os seus mistérios por e para o Ocidente. Ele nunca está preocupado com o Ocidente exceto como causa primeira do que diz. O que ele diz e escreve, em virtude do fato de ser dito ou escrito, pretende indicar que o orientalismo está fora do Oriente, não só como um fato existencial, mas também moral. (2012, p. 51).

¹⁰⁶ O então governador de Macau foi decapitado em via pública no dia 22 de agosto de 1849 por um grupo de chineses.

¹⁰⁷ Ramos (2001, p. 77) enumera três fatos históricos que tornariam supostamente propícia uma política ostensiva de Portugal para a China: “o desenvolvimento da política internacional na sequência da Guerra dos Boxers (1900)”, da qual a China saiu humilhada, por meio de “extraordinárias negociações que as potências ocidentais impuseram ao governo Qing” e a “posição de alheamento de Portugal”, que já vinha sendo uma tendência manifesta, segundo Monica Simas (2007, p. 84), na neutralidade de Portugal nas Guerras do Ópio e na revolta de Taiping.

O trecho que vamos citar na sequência traduz de maneira muito clara este modus operandi. Ele é retirado do artigo “A questão do Extremo-Oriente e o papel de Portugal no ‘desconcerto’ europeu”. Trata-se de um texto interessantíssimo em que, primeiramente, Marques Pereira dedica-se a criar um discurso aparentemente elogioso em relação à China, conferindo-lhe o papel de pioneira no espaço das civilizações modernas. Ele o faz de maneira tão eloquente que a primeira impressão ao leitor é a de que o jornalista destrinçará um libelo contra a exploração colonial e contra o dito “mundo civilizado” ocidental e intervencionista, ao encarnar a voz do povo chinês:

Ouvireis primeiro o que dizem os habitantes do Império da Suprema Pureza aos que á força os querem ci-vi-li-sar:

– Que louca pretensão é essa que tendes, de fazer entrar em outros caminhos o povo, que se tem conservado fiel ás suas tradições e á sua historia, que tem cinco mil annos de existência e cujos habitantes já vestiam sedas n'esse remoto tempo em que vivíeis nas vossas florestas, cobertos de pelles dos animaes ferozes mortos com lanças e machados de pedra? Que vindes cá fazer, pretenciosos bárbaros, civilisados da ultima hora, que vos julgaes aptos e competentes para modificar o que está estabelecido ha tantos séculos, tentando transformar uma civilisação muito superior á vossa, porque é firmada em princípios divinos e immutaveis, que constituem a felicidade de tantos milhões de almas? (1899, p. 587)

Na sequência da evocação, o autor dá ao leitor ocidental uma medida do poder da civilização chinesa, elencando todas as grandes conquistas, invenções e contribuições à cultura advindas dos orientais. O tom grandiloquente segue como força propulsora do texto, numa quase conclamação aos portugueses para que posicionem-se do outro lado da trincheira e compreendam a irracionalidade da presença europeia num país tão imenso e rico. O ocidental, compungido não apenas pelo efeito retórico do pronome *vós*, mas também pela percepção de que sua cultura não é a primeira e, talvez, nem a mais importante da história da humanidade, se renderia incondicionalmente ao encanto chinês. Tanto é assim que esta belíssima descrição dos feitos desse povo encerra-se com a seguinte constatação, feita pelo próprio autor: “quem ouvir os Chins fallar d'este modo deve, em sua consciência, dar razão aos Chins.” (MARQUES PEREIRA, 1899, p. 591)

Entretanto, o autor tenta manejar a “consciência” do leitor como um pêndulo, e passa num átimo a elucidar o que para ele é a “verdadeira” história de Macau. Os portugueses do século XVI, primeiramente “admittidos como boa gente” (MARQUES PEREIRA, p. 591), ocuparam o que ele chama de “terras do misterioso Cathay”, no que foram, segundo ele, “esmagados” por moradores daquela região. Certamente Marques Pereira referia-se aos

primórdios da aventura portuguesa na China, ainda antes da ocupação de Macau, em que os primeiros contatos mercantis foram travados entre chineses e portugueses. Quanto a Macau, Marques Pereira salienta que a ilha, antes povoada apenas por piratas, foi tomada sem grande conflito. Foram os chineses, destaca ele, que pediram ajuda aos portugueses e assim os deixaram sem serem incomodados, sendo que os lusitanos levaram “como prêmio” a posse da ilha por expulsarem os saqueadores. E assim, quase por acidente, iniciou-se a presença portuguesa em Macau e a consequente instalação, através dos séculos, das estruturas de poder portuguesas no território.

A existência de um sinólogo “oficial” em Portugal, no entanto, não tornava menos necessária a instalação de todo um aparato estatal em Macau. Desde 1583 os portugueses viram a necessidade de instituir uma repartição que cuidasse especificamente dos seus interesses na China. Uma repartição especializada que reunisse os maiores especialistas do país em língua e cultura chinesa. E assim, no ano citado, surgiu a Procuratura dos Negócios Sínicos. Até 1884, ano do seu fechamento, inúmeros “sinólogos de feição civilista”, como os descreve António Aresta (1997, p. 1054), dedicaram-se a resolver problemas administrativos na relação entre os dois países, agindo não somente como intérpretes, mas também como mediadores numa espécie de acomodação das tensões diplomáticas e compreensão das necessidades prementes da colônia¹⁰⁸. Afinal, a proposta da Procuratura, substituída depois pela Repartição Técnica do Expediente Sínico, envolvia a intenção de compreender a cultura chinesa e comunicar à administração portuguesa as idiosincrasias que envolviam cada situação concreta de atrito, interesse ou necessidade. A proposta do Expediente Sínico e da Procuratura, portanto, passava por uma ideia de conhecimento instrumental para formar intérpretes hábeis e informar Portugal das circunstâncias políticas que afetavam a colônia:

A este organismo governamental especialmente vocacionado para a mediação linguística entre o poder político-administrativo e a sociedade global, se ficará a dever uma ténue linha condutora da sinologia portuguesa, pelo menos até à década de setenta deste século. Os intérpretes-tradutores, sinólogos, verdadeiros mensageiros de uma nova racionalidade intercultural, intercivilizacional e estratégica, fizeram erguer na diferença dos interesses todos os mecanismos internos da arbitragem histórica que sustenta a governabilidade de Macau. (ARESTA, 1997, p. 1056)

¹⁰⁸ “Três grandes linhas de força regulavam a Repartição do Expediente Sínico de Macau: auxiliar todas as repartições públicas da província nas suas relações com os chineses; fornecer intérpretes-tradutores de língua sínica à Legação de Portugal em Pequim e ao Consulados portugueses de Cantão e Xangai; habilitar jovens para intérpretes-tradutores de língua sínica” (ARESTA, 1997, p. 1055-1056)

O Expediente Sínico, que durou de 1885 a 1946 (quando foi substituído pela Direcção de Serviços de Assuntos Chineses) teve entre seus chefes dois grandes personagens dentro do quadro da sinologia portuguesa: Pedro Nolasco da Silva e José Vicente Jorge¹⁰⁹. O primeiro, tradutor proficiente, acompanha a missão diplomática que vai a Pequim negociar o Tratado de Amizade e Comércio de 1887; o segundo, conhecedor destacado da arte chinesa e erudito a quem se devem várias publicações relevantes sobre a China, ajuda Camilo Pessanha a traduzir as “Oito elegias chinesas”. Um dos pupilos formado na Escola da Repartição Técnica do Expediente Sínico é justamente Luís Gonzaga Gomes, o que de alguma maneira atesta a excelência com que a “verdadeira” sinologia foi desenvolvida em Macau. “Verdadeira” porque, em que pese o seu uso político por parte do Estado português, constituía verdadeiramente um estudo metódico e muito complexo da vida chinesa. O Expediente Sínico proporcionou não apenas o diálogo de Portugal com outra cultura (diálogo este, por vezes carregado de tensão, como na questão dos tratados), mas proporcionou um conhecimento muito raro levado a cabo por pesquisadores – muitas vezes macaenses de nascimento – cujo princípio ético em suas pesquisas residia em respeitar a cultura milenar do Oriente¹¹⁰.

A corrente que a Escola da Repartição do Expediente Sínico representa reforçou a existência de uma, como a denomina Aresta, “sinologia cultural” cuja influência foi absolutamente positiva para o panorama da cultura em Macau. Ainda segundo o autor, “a descontinuidade qualitativa na sinologia portuguesa [depois de 1946] ficou essencialmente a dever-se à especificidade político jurídica de Macau [...] e à deficiente organização educativa e escolar”, além da “importação de flutuações ideológicas que perturbavam o equilíbrio social e governativo de Macau” (1997, p. 1060).

Já tecemos algumas considerações sobre o espectro orientalista que determina a existência de estruturas de poder como o Expediente Sínico na órbita da administração colonial. Uma distinção neste ponto se faz necessária em razão do modo como operaram os vetores da prática colonial: estamos falando da diferença entre “estudos sínicos” e “sinologia”.

¹⁰⁹ Uma brevíssima biografia sua, escrita por Pedro Barreiros e Graça Jorge, encontra-se disponível no site <http://macauantigo.blogspot.com.br/2012/01/notas-sobre-vida-de-jose-vice-jorge.html>. Acesso em 20 mai 2015. A obra de José Vicente Jorge, um dos “mais injustamente esquecidos”, segundo Aresta (1997, p. 1056), carece de um estudo mais alentado, dada a sua relevância dentro do panorama da sinologia portuguesa em Macau.

¹¹⁰ As atribuições dos funcionários do Expediente Sínico excediam o conhecimento cultural da China, como se vê no prefácio de Pedro Barreiros às “Notas sobre a arte chinesa”, de José Vicente Jorge: “O título de intérprete-tradutor sínico tinha uma missão que ultrapassava a simples função de tradutor. Tal como veio a suceder a José Vicente Jorge e a vários dos seus discípulos, os candidatos aprovados nos rigorosos exames tinham como destino também as representações diplomáticas em Cantão, Xangai e Pequim. Para além disso e, enquanto em Macau, exercendo funções na Repartição, tinham que ter profundo conhecimento dos costumes e das leis chinesas, intervindo sempre que a isso eram chamados como peritos nessa legislação tão diferente em forma e princípios dos códigos portugueses em vigor”. (BARREIROS apud JORGE, 1995, p. 10)

Os dois nomes parecem se destinar ao mesmo objeto de estudo, mas constituem um divórcio semelhante àquele entre “estudos sociais” e “sociologia”. Quando se fala em “estudos sínicos”, não se está referindo a uma disciplina em particular, mas a um conjunto muito abrangente de disciplinas cujo escopo é geralmente atender a uma demanda específica da administração portuguesa: “estudos sínicos”, “Cartório Sínico”, “Procuratura dos Negócios Sínicos”, “Expediente Sínico”. Como vemos, geralmente tal nomenclatura está associada a assuntos governamentais da colônia ou a atribuições que dela dependem. Mendes, Pessanha, Jorge e Gonzaga Gomes foram, cada um à sua medida, operadores dos estudos sínicos, na medida em que suas ações em âmbito estatal geraram os efeitos práticos de um domínio institucional. Seja traduzindo documentos a favor dos interesses portugueses, seja julgando por leis portuguesas os crimes que ocorrem em Macau, seja ensinando o chinês a portugueses para que se tornem interlocutores proficientes, evitando assim mal-entendidos diplomáticos. Em todas essas formas a manifestação é de poder, um poder institucional português. A palavra “sínico”, portanto, guarda uma aproximação em relação à realização desse poder, há um elemento político inegável nesse termo.

Já a palavra “sinologia” carrega um matiz um pouco diferente. Levado a cabo, como relata António Aresta, por intelectuais abnegados e isolados¹¹¹, o estudo da cultura chinesa é permeado por aspectos históricos os quais, ligados ao estrato histórico do país, constituem um modo discursivo no qual os aspectos mais fundamentais da civilização chinesa são ordenados e, em certa medida, sistematizados. Tal metodologia gerou a indignação de intelectuais como Fenollosa¹¹², para quem a sinologia europeia, por sua pretensão de cientificismo, elidia o aspecto poético das artes chinesas. O aparente desinteresse da sinologia como sinônimo de poder coativo nos parece o traço que distingue a intenção colonial, representada pelos estudos sínicos, e a sinologia, cujo escopo compreende todo um complexo de referências culturais da China. Entretanto, é de se notar que a imensa maioria da sinologia que a Europa conhece em meados do século XIX é originária do relato de europeus que, tal qual cientistas, estudam a fundo tudo o que está relacionado com a China: falando sobre a Oriente, a sinologia paradoxalmente deixa evidenciado o seu cariz ocidental.

Nesta dissertação, já mencionamos a atuação de dois desses grandes sinólogos culturais: Manuel da Silva Mendes e Luís Gonzaga Gomes. Outros do mesmo quilate, como José Vicente Jorge ou Pedro Nolasco poderiam perfilar-se entre os macaenses eruditos que

¹¹¹ “A sinologia e os estudos sínicos, como se verifica, vão sobrevivendo mercê de alguns vultos fulgurantes que fazem obra mas não criam discipulato.” (ARESTA, 1997, p. 1053).

¹¹² Cf. subitem “Camilo Pessanha e o exotismo” desta dissertação.

deram à sinologia novas possibilidades de expressão: a Silva Mendes, por exemplo, devemos o rigor de análise jornalística aplicado às circunstâncias factuais daquela Macau; a Gonzaga Gomes pode-se atribuir a inauguração de uma escrita em que ressalta a caracterização refinada, quase literária, das lendas e costumes chineses; a José Vicente Jorge, dono de uma imensa coleção de arte, deve-se a pesquisa incessante sobre a tradição artística chinesa¹¹³; a Nolasco deve-se a feição operacional, porém humana, do jogo de poder diplomático atualizado pela linguagem¹¹⁴.

3.1. Pessanha como interlocutor do Orientalismo português

Diante de uma lista como a citada há algumas linhas, em que figuram nomes de vulto da sinologia macaense, onde estaria o de Camilo Pessanha? Como já afirmamos no subitem “Dilletanti?”, os textos críticos do poeta sobre a China carregam marcas contraditórias cuja expressividade parece mais afeita a provocar sensações, “alucinações” – como diria Gustavo Rubim – do que juízos. Pessanha não foi um sinólogo típico, embora considerar a sua sinologia “apenas” poética talvez não contemple a verdade de sua vida macaense. Basta para isso remetermos à própria condição social do poeta: de Professor a Juiz de Direito, sempre na condição de funcionário público a serviço da administração portuguesa; no outro flanco, o mais conhecido, a atuação como poeta, o gosto pelo ópio e a tradução de poemas clássicos chineses.

Isoladamente, isso não confirma a hipótese de que Pessanha era um ser cindido entre a vida civil e a tentação do escapismo: há muitas irregularidades neste trajeto. E exatamente por essa razão a sua biografia não referenda – ou não deveria referendar – a imagem do poeta *outsider*, tão exótico e tão românticamente convencional quanto as imagens de delírio que o exotismo produz. Poucos aspectos da vida e obra de Pessanha são convencionais, mas reduzi-lo a um gênio extravagante, à figura de um aficionado por ópio ou a um orientalista vazio não nos parece uma chave de leitura confiável. Pretendemos demonstrar, neste subitem, alguns

¹¹³ Na perspectiva de Monica Simas, a obra de José Vicente Jorge “significa uma contribuição para o estudo da ‘colônia’ de Macau, ou seja, para os assuntos coloniais” (2007, p. 117). O tom de subserviência à metrópole empregado por Jorge é realçado pela estudiosa na fala do autor por ela citada: “Uma das obras interessantes do Estado Novo tem sido promover as manifestações artísticas e literárias de assuntos coloniais; e, lembrando-me de que Macau é uma colônia portuguesa, há cerca de 400 anos, e de que não tem características próprias, mas sim aquelas que lhe vêm da civilização chinesa, julgo-me na obrigação de concorrer com os meus modestos conhecimentos das artes chinesas para despertar o interesse adormecido”. (JORGE apud SIMAS, 2007, p. 117)

¹¹⁴ A este respeito, Manuela Ramos relata a ocasião da negociação do Tratado de Amizade e Comércio, na qual Pedro Nolasco, com seu excelente conhecimento de chinês, torna-se não apenas um tradutor, mas um participante do processo. (2001, p. 56-57)

aspectos factuais que aprofundam a dualidade/convivência entre o orientalismo e a sinologia em Camilo Pessanha.

O pesquisador Daniel Pires divulgou em 2012 uma ata secreta de uma reunião entre alguns notáveis de Macau. O ano é 1904, o mês é junho. O Juiz de Direito substituto, Camilo d'Almeida Pessanha, pede a palavra, no que é atendido pelo Governador da Província de Macau, Sr. Martinho Montenegro. A mesa, composta por oficiais de alta patente, autoridades civis e pelo Bispo de Macau, D. João Paulino, ouve a explanação do jurista. O doutor Pessanha, como é conhecido entre a gente, expõe as razões de seu voto: o mandarim em questão, Pui-Keng-Fôc, não deveria ser extraditado para a China, assim como outros procurados por aquele Império, por temer pela vida daqueles a quem os orientais buscavam prender. Em seus dez anos de residência na província, reafirma a postura não concordar com a prática dos seus patrícios em aceitar os pedidos da Justiça chinesa, por questões humanitárias. (PESSANHA, 2012, p. 299)

O presidente da Mesa – o Governador Martinho – agradece a fala do juiz, considerando contudo que o relatório escrito por ele não deveria interferir diretamente na decisão dos seus pares, uma vez que se trata de uma questão de cunho estritamente diplomático. Na sequência, Pessanha diz “ainda e finalmente que lhe cumpria ainda declarar que o seu voto era sincero como a expressão da sua consciência, que sempre e em tudo foi e será sinceríssima.” (PESSANHA, 2012, p. 300)

Cada um dos membros da Comissão é escutado, e todos votam da mesma maneira, à exceção de Camilo Pessanha: Pui-Keng-Fôc deve ser entregue aos chineses. “O Bispo pela sua parte não tem a menor dúvida em votar a favor da extradição [...], pela solene promessa feita pelo Vice-Rei de Cantão de que comutaria, ao extraditando, a pena de morte, no caso de ser a ela condenado” (PESSANHA, 2012, p. 301).

António Aresta, na *Tribuna de Macau* de 15 de julho de 1995, nos conta o final dessa história: “Em 8 de Setembro, por notícia vinda da China e veiculada no *The Hong Kong Telegraph*, sabe-se que que Pui-Keng-Foc foi condenado à morte, estando a execução marcada para o dia 14 do mesmo mês e ano.”

A cena descrita ilustra com muita riqueza alguns dos elementos e algumas das situações em que Camilo Pessanha participou na vida macaense. A começar pela importância de seu cargo, que o punha a par de decisões secretas e graves, e a distinção de seu círculo

íntimo de amizades, que contava, por exemplo, com o intelectual José Vicente Jorge (cuja família prosperou com o tráfico de cules), e com Luís Gonçalves Forte, mais alto funcionário da Fazenda em Macau, a quem inclusive dedicou um poema¹¹⁵. Este último estava também presente à reunião. A cena é emblemática, também, por outros motivos, exemplares a respeito da situação de Pessanha como cidadão. Relembremos:

Emigrado de Lamego em 1894, Camilo Pessanha chega já como professor ao Liceu de Macau, depois de ser aprovado no concurso para lecionar Filosofia Elementar¹¹⁶. Chega em abril à província, depois de ter viajado por quase dois meses no navio espanhol *Santo Domingo*. No ano seguinte, é nomeado (em Macau) Juiz de Direito Substituto, dando continuidade à carreira jurídica recém-iniciada no interior de Portugal¹¹⁷. Como atividade concomitante, exerce a advocacia. Ou seja, Camilo Pessanha desenvolve no Oriente, como funcionário público e advogado, uma carreira brilhante que o situa no centro das decisões da colônia. Mas não é só o sonho de uma boa trajetória profissional que o atrai:

Quando Disraeli disse no seu romance *Tancredo* que o Leste era uma carreira, ele queria dizer que estar interessado pelo Leste era algo que os jovens ocidentais brilhantes descobriram ser uma paixão absorvente; não se deve interpretar a sua frase como uma afirmação de que o Leste era apenas uma carreira para os ocidentais. (SAID, 2012, p. 32)

Certamente há outros componentes a pesar nessa escolha, entre eles a desilusão amorosa após a recusa de Ana de Castro Osório em casar-se com ele (embora a prova de admissão ao Liceu de Macau tenha ocorrido antes do pedido formal de casamento), o impulso já crescente em lançar-se numa cultura diferente da portuguesa... Essas são algumas das razões possíveis. Supondo que uma delas seja de fato definitiva, não há como não dizer que a afirmação de Said é descabida, uma vez que, aclimatando-se ao cotidiano macaense, o poeta constituiu aí uma vida civil bastante organizada, em que pese o seu apego ao ópio que fascina tantos autores até hoje.

Com efeito, o “ocidental” Pessanha, como já reforçamos algumas vezes, foi defrontado com situações humanitárias muito graves, que passam muito ao largo da belíssima poesia que ele também cultivou. Tais circunstâncias evidenciaram a sua verve de humanista. Já na sua primeira decisão como Juiz de Direito, em 23 de julho de 1894, defende que os réus “só à sua miséria devem o equívoco que os traz a este Tribunal”, acrescentando que eles “não

¹¹⁵ “De sob o cômodo quadrangular”. (PIRES apud PESSANHA, 2012, p. 303)

¹¹⁶ Wenceslau de Moraes é também aprovado neste mesmo concurso, assim como seus futuros amigos João Vasco e Horácio Poiars. (PIRES apud PESSANHA, 2012, p. 41)

¹¹⁷ Mais especificamente no concelho de Mirandela, norte do país.

são criminosos mas apenas miseráveis, dos milhares que a esta cidade afluem quotidianamente” (PESSANHA, 2012, p. 45). Além disso, a sua colaboração na questão dos piratas sequestradores de Coloane, já referida neste trabalho e a sua postura humanitária (e correta, diga-se de passagem) de não entregar à China o presidiário Pui-Keng-Fôc atestam que como jurista e cidadão de Macau, Camilo Pessanha foi um personagem atuante dentro de altas instâncias de poder. Isso sem mencionar a sua prática como professor do Liceu de Macau, que mereceu elogios até de Silva Mendes, seu detrator *post mortem*.

Ainda no que diz respeito ao episódio da extradição de Pui-Keng-Fôc e sua exemplaridade, vamos voltar ao contexto de sua prisão lendo o texto que o próprio Pessanha escreveu sobre o condenado. Trata-se de um trecho do (já exaustivamente mencionado) prefácio ao *Esboço crítico* de Morais Palha:

Aqui, de Macau, e pela mesma ocasião em que o Lam-Kua-Si¹¹⁸ foi extraditado, foi-o também um mandarim, o célebre Pui-Keng-Fôc, juiz criminal de Nam-Hoi, cuja perversidade não era menos requintada do que a do famigerado bandoleiro. Esse mandarim, parecendo-lhe pouco variados os suplícios atrozes em uso no seu tempo, dedicou-se com uma paixão de arqueólogo ao estudo da história judiciária chinesa para ressuscitar e por em moda obsoletas espécies de morte aflitiva, mais ou menos acrobaticamente macabras, esquecidas desde havia séculos. Entre esses suplícios restaurados estava a sensacional *morte de gaiola*, em que o paciente era suspenso pelo gasnete, mas de modo a poder apoiar no chão os dedos dos pés, e deixado nessa divertida posição, de equilíbrio instável, até morrer de esgotamento. (PESSANHA, 1988, p. 125).

A “sensacional” morte de gaiola, na qual o apenado encontra-se na “divertida posição” de estar preso pela garganta, é descrita pelo poeta como se se tratasse de um espetáculo. O seu tom – a que hoje chamaríamos sensacionalista – ressalta não a abjeção do ato, mas o engenho do executor e a degeneração moral do oriental. Ou seja, o sarcasmo tétrico empregado pelo prefaciador pretende revelar ao leitor ocidental “o que o oriental é capaz de fazer”, de maneira que aos chineses é conferido o papel de cúmplice da barbárie, povo não civilizado, inimigo do humanismo europeu. A ironia constante de Camilo Pessanha sobre essa prática desumana demonstra, na verdade, o recrudescimento da oposição ocidente *versus* oriente que o livro de Morais Palha propõe. Neste texto, fala o orientalista, e não o humanista. O *Esboço crítico* é uma tentativa insistente de provar a um público europeu (ou europeizado) a aberração do comportamento psicológico e social dos chineses. Escrito por um médico, J. Antonio Filipe de

¹¹⁸ Lam-Kua-Si ou Lam-Kuai-Si foi um bandoleiro e agitador político célebre pela sua crueldade. Segundo o relato do próprio Pessanha, sequestrava e queimava vivos aqueles cuja família não obtinha o resgate solicitado. (1988, p. 124)

Morais Palha, o livro de “escassa discrição e muita arrogância” (RAMOS, 2001, p. 96) destila o já proverbial preconceito do Ocidente sobre o Oriente no século XIX:

Ora a civilização chinesa, nascida sem esforço, sob os auspícios do bem-estar moral e material do povo, sob os subtis fumos da suprema bem-aventurança – irmã gêmea do nirvana indiano – caracterizou-se desde o berço pela superficialidade e transcendência das ideias. Sem apoio em bases de real importância, sem o impulso positivo das doutrinas de Descartes, Bacon e Voltaire, caminhando de abstracção em abstracção, encontrou ela no vácuo da sua própria constituição os fundamentos da sua desorganização. As qualidades morais do povo, seguindo passo a passo a trajetória da civilização, recuaram do ideal e do abstracto altruísmo em que se havia embrenhado nos fabulosos tempos do imperador Yao, e apropriaram-se do mais feroz egoísmo e da mais lamentável perversão, em que se encontram actualmente. (PALHA apud RAMOS, 2001, p. 97).

O discurso que descreve a desventura de um povo milenar, cuja grandeza de outrora é confrontada com a degeneração “atual” dos costumes é mais do que conhecido nos meios que estudam o orientalismo. A estruturação dessa fala é exposta com muito acerto por Said¹¹⁹, de maneira que o texto de Moraes Palha é uma versão adaptada de tantos outros que circulavam na Europa sobre o atraso dos povos não-europeus. Tais povos, que abrangem um escopo que vai do árabe ao japonês, passando pelo africano, são despojados pela fala eurocêntrica das suas capacidades mais elementares: pensar, sentir, viver. Camilo Pessanha, por sua vez, ratifica o discurso orientalista de Palha na medida em que reproduz um trecho do romancista britânico Rudyard Kipling no qual o *topos* da não-humanidade do oriental é posto em evidência. Ele próprio comenta sentir algo semelhante ao escritor inglês, no momento em que aponta a suposta indiferença e sensaboria dos orientais: “o que verdadeiramente me surpreendia, recém-chegado da Europa, era essa apatia, essa irritante espécie de indiferença, [...] e que é nos traços do povo chinês o mais odioso para nós, Europeus” (PESSANHA, 1988, p. 133). A desumanização no outro é, desta forma, evidenciada pela antítese entre o oriental abúlico e o europeu enérgico:

Ao recordar, na amena leitura das páginas escritas pelo Senhor Doutor Palha, todos esses múltiplos aspectos da vida chinesa, lembra-me aquele súbito furor de Rudyard Kipling, n’*A cidade da noite estupenda*, de uma vez que se encontra, em Cantão, discutindo com um mercador chinês de *facies*

¹¹⁹ “Havia também um consenso geral de que, segundo uma variedade estranhamente transformada de darwinismo sancionada pelo próprio Darwin, os orientais modernos eram remanescentes degradados de uma antiga grandeza; as civilizações antigas ou ‘clássicas’ do Oriente podiam ser percebidas em meio às desordens da decadência presente, mas apenas (a) porque um especialista branco com técnicas científicas altamente refinadas podia realizar as distinções e as reconstruções, e (b) porque um vocabulário de generalidades abrangentes (os semitas, os arianos, os orientais) não se referia a um conjunto de ficções, mas antes a todo um arranjo de distinções aparentemente objetivas e consensuais”. (2012, p. 314)

inalteravelmente inexpressivo o preço de um pequeno ídolo de marfim: – “mas explica-te, demônio... Porventura vocês têm alma?... A alma de vocês todos é semelhante?... Por que é que vocês fazem mistério de tudo? Como é possível serem vocês uma tão horrível contradição?” (PESSANHA, 1988, p. 123)

Ao subscrever o discurso de um orientalista radical¹²⁰, Camilo Pessanha conforma na sua linguagem a descrição dessa “flora do mal”, apesar de acrescentar que ela “não tem o seu habitat exclusivo na parte extremo oriental da Ásia”, uma vez que “em todas as regiões do globo ela acompanha o homem, germinando espontânea” (1988, p. 123). O discurso cientificista proposto é mesclado à expressão mais subjetiva, o que paradoxalmente enfraquece o argumento racional e confere valor de verdade ao que parece traduzir uma percepção pessoal. De fato, o discurso orientalista de Camilo Pessanha no prefácio ao *Esboço crítico* não traz grandes novidades em relação a esse gênero de textos:

Nos escritores do século XIX que analisei no capítulo 2, as diferenças nas suas ideias sobre o Oriente podem ser caracterizadas como diferenças exclusivamente manifestas, diferenças na forma e no estilo pessoal, poucas vezes no conteúdo básico. Cada uma delas mantinha intacta a separação do Oriente, sua excentricidade, seu atraso, sua indiferença silenciosa, sua penetrabilidade feminina, sua supina maleabilidade; é por isso que todo escritor sobre o Oriente, de Renan a Marx (ideologicamente falando), ou dos eruditos mais rigorosos (Lane e Sacy) às imaginações mais poderosas (Flaubert e Nerval), via o Oriente como um local que exigia a atenção, a reconstrução, até a redenção ocidental. (SAID, 2012, p. 279-280)

Talvez o que mais chame atenção no discurso que Pessanha constrói são as alongadas e detalhadas descrições de cenas macabras ou repulsivas do cotidiano chinês (em geral, Pessanha refere-se a Cantão). Crimes atrozes, falta de higiene, episódios exemplares de falta de caráter, cenas de caos e ausência do Estado, execuções de condenados abertas à vista de todo o povo, entrega de toda a população ao vício do ópio... O incidente histórico dessa monta que mais incomoda a Portugal é, sem dúvida, o assassinato de Ferreira do Amaral, para o qual Pessanha afirma ter concorrido o próprio governo de Cantão:

¹²⁰ Rudyard Kipling (1865-1936) é um romancista e poeta de origem inglesa nascido em Bombaim. Filho da elite inglesa na então colônia, escreveu várias obras de cunho orientalista. Said comenta, no *Orientalismo*, um poema de Kipling em que ele descreve o que seria um “White Man”. Para além do racismo do poema, entretanto, há também algo como o escuso acordo entre europeus “*when they go to clean a land*”: “Limpar uma terra é algo que os Homens Brancos fazem melhor num delicado entendimento entre si, uma alusão aos perigos presentes da rivalidade europeia nas colônias; pois, fracassando na tentativa de coordenar a política, os Homens Brancos de Kipling estão bem preparados para ir à guerra: ‘Liberdade para nós e liberdade para nossos filhos / E, faltando liberdade, Guerra’. Por trás da máscara de amável liderança do Homem Branco, há sempre a vontade expressa de usar a força, matar e ser morto. O que dignifica a sua missão é um senso de dedicação intelectual; ele é um Homem Branco, mas não por mero lucro, pois a sua ‘estrela eleita’ está presumivelmente muito acima do ganho terreno”. (2012, p. 306)

O mais execrável não é talvez o assassinio deste intrépido militar, cometido, com traição e emboscada, em sítio ermo, por quatro maltrapilhos para isso assalariados pelos agentes do Governo chinês; e quiçá mais horrendamente repelente o teor da correspondência originada por esse crime, a qual os mandarins, e entre eles o próprio poderoso vice-rei de Cantão, indefinidamente protraíam, com o seu feitio apático de estúpidos morais, sonogando primeiro a posse do ignominioso troféu da própria vilania – a cabeça e a mão decepadas da vítima (avaramente guardadas em sal) – e procurando depois mercadejar com esses lúgubres despojos... (PESSANHA, 1988, p. 128)

A morte preside todos os comentários que o poeta dirige à China, de maneira que, por analogia, na ocasião da invasão perpetrada pelo Japão¹²¹, ele identifique a China a um bolo que as potências ocidentais já estavam prontas a devorar. Mais do que isso: à “demonstração da debilidade do colossal império, feita pela nação vizinha e irmã” seguia-se “a inerte passividade da morte” (PESSANHA, 1988, p. 131). O fim prefigura, neste sentido, um destino cruel a que todos os seres e impérios estão expostos, do qual o povo chinês é apenas uma amostra escolhida – talvez em razão da voga do orientalismo. O prefácio ao *Esboço* é, portanto, um texto de chave niilista que, por meio da exploração do estereótipo de um povo, busca conformar na ideia de materialidade a própria condição finita do homem e daquilo que ele cria. Ou seja, os príncipes, os homens e os impérios obedecem a uma aventura semelhante, pois nascem, crescem e, como tudo o que é vivo, morre. A noção de organicidade não somente do povo chinês mas também da própria história das sociedades é metaforizada nas imagens que Pessanha elege¹²². A expressão dos fatos é, por vezes, tão exageradamente acentuada que chega-se a cogitar que estamos lendo um esboço, um exercício de tanatologia. Ao criar horrendos cenários de degenerescência, Pessanha explora com sinistra intensidade o lado obscuro da sociedade chinesa, radicalizando os matizes com que prefigura a vida cotidiana de um povo que ele supõe despojado de toda a sua humanidade.

É de ponderar que o prefácio ao *Esboço crítico* corresponde à fração dos ensaios de Pessanha cujo tom é inteiramente crítico à China. Há um outro veio nos seus escritos sobre os orientais que é diametralmente oposto à maledicência com que tempera o prefácio ao livro de

¹²¹ Pessanha refere-se à Guerra Sino Japonesa, que “veio retirar o perigo amarelo definitivamente da moda”, com a invasão do Império Japonês, que em 1894 subjugou a China. O “perigo amarelo”, expressão cunhada pelo rei Guilherme II, da Alemanha, foi uma espécie de alerta à Europa pelas sondagens europeias sobre a China na segunda metade do século XIX.

¹²² Paulo Franchetti faz uma leitura semelhante à nossa na análise do prefácio de Camilo Pessanha sobre a China: “O que se infere do texto é que os impérios têm vida cíclica – origem, nascimento, apogeu e morte – com fases necessárias, inevitáveis e não explicáveis causalmente. Aos olhos do poeta português, que glosava os temas heroicos e caraveleiros ao mesmo tempo em que lamentava a profunda decadência do seu próprio país, a China surgia como uma demonstração de que a vida das nações é semelhante à vida dos indivíduos, de que um passado brilhante não evita um posterior estado submisso e degradante”. (1988, p. 22)

Morais Palha. Neste lado, impera a valorização da sociedade chinesa, de sua organização secular, de sua literatura e de sua arte. Há, principalmente na conferência “Sobre a literatura chinesa”, remissões muito elogiosas à cultura do país, especialmente ao desenvolvimento dos ideogramas; à arte oriental, “de que se confessa admirador fervoroso”, ele dedica a conferência “Sobre a estética chinesa” (embora, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, ele tenha preferido ater-se ao que chamou “defeitos” estéticos). A própria postura piedosa do juiz Camilo Pessanha para com o sanguinário Pui-Keng-Fôc demonstra que, felizmente, o orientalismo não se apresenta como uma realidade inquestionável para ele, pois seja como for, a barbárie cometida pelo magistrado chinês não justifica a barbárie institucionalizada da diplomacia, cujos desdobramentos sinistros ele enxerga muito bem. Um outro exemplo de adequação e fascínio pela vida chinesa é a tradução das oito elegias clássicas, a que dedicou muito estudo, e que é outra prova de que a China representava, para Camilo Pessanha, uma forma de vida à qual ele *no mínimo* se adaptou muito bem¹²³. Paulo Franchetti entrevê uma identificação pessoal do poeta em relação à cultura chinesa no sentido de que esta atenderia a uma noção muito particular de estesia à qual o autor da “Clepsidra” se alinha:

Se é sedutora a ideia de que as formas de organização do texto poético chinês tenham exercido considerável influência sobre Pessanha, é provavelmente mais adequado pensar que o que conduz o poeta à apreciação de tais qualidades da poesia chinesa é justamente o fato de que ele vê ali refletidos alguns dos seus próprios ideais. Desse último ponto de vista, a China e sua cultura seriam mais uma vez um espelho deformante em que o europeu consegue ver melhor alguns traços marcantes de sua própria fisionomia. (1988, p. 23)

Talvez a intenção de Franchetti tenha sido mostrar a latência do Oriente não apenas na obra de Camilo Pessanha, mas principalmente em sua personalidade. Uma vez vivendo em Macau, este raciocínio parece corroborar no poeta a noção saidiana que afirma que, longe de ser uma carreira, o Oriente é um modo de vida, uma “paixão absorvente”¹²⁴. A essa paixão o professor da Unicamp identifica a própria identidade de Pessanha, numa espécie de jogo cortazariano em que o personagem dialoga com o seu paredro distante¹²⁵. Um tanto mais materialista é a visão de Said, para quem a ficcionalização do Oriente, além de atender a uma

¹²³ Os desdobramentos dessa adequação (a nostalgia, por exemplo) são comentados no subitem 2.1 deste trabalho.

¹²⁴ Cf. p. 102 desta dissertação.

¹²⁵ Alusão ao livro 62: *Modelo para armar*, do escritor argentino. Nele, o personagem principal, Morelli, cita com frequência um seu “paredro” (guia, conselheiro) elidido na narrativa. A obra, eminentemente metaliterária, apresenta-se como uma extensão do capítulo 62 de *Rayuela (O jogo da amarelinha*, na edição brasileira), e mostra a inquietação do personagem em relação aos “silêncios” que a literatura preenche ou proporciona.

espécie de vaidade, responde a uma macroestrutura de poder na qual trafegam livremente as fantasias do homem ocidental, de maneira que

é perfeitamente correto, creio eu, falar de um gênero de escritos orientalistas exemplificado nas obras de Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald e outros. O que inevitavelmente acompanha este tipo de obra, entretanto, é uma espécie de mitologia livre do Oriente, um Oriente que deriva não só das atitudes contemporâneas e preconceitos populares, mas também do que Vico chamou a vaidade das nações e dos eruditos. (SAID, 2012, p. 89)

No olhar saidiano, portanto, o platonismo dos eruditos em relação ao Oriente não resulta da sua índole intrínseca, mas de uma estrutura que lhe permitiu criar todo um imaginário, do qual ele eventualmente faz parte, de maneira tal que o próprio poeta encontra na tradução de outra cultura o que supostamente lhe completa. Ao comentar o fascínio de grandes escritores pelo Oriente, Said parafraseia o escritor francês Raymond Schwab, para quem “‘oriental’ identifica um entusiasmo profissional ou amador por qualquer coisa asiática, que era um sinônimo maravilhoso para o exótico, o misterioso, o profundo, o seminal” (2012, p. 87). Estendendo a reflexão a Camilo Pessanha, pode-se considerar que o seu apego pelo Oriente, como sugerem Franchetti e Rubim, esteja identificado à experiência radical da própria poesia, vivenciado não apenas pela questão dos ideogramas, mas também pelas imagens do Oriente que enunciam um latente potencial poético:

Creio que no tal artigo que eu li do António Enes, como eu no princípio da carta [sic], escreveu Adem em vez de Port-Said. De tudo quanto ele viu, eu só encontrei os garotos negros, nus, em umas pirogas do comprimento de dois metros, com um único remo pequeníssimo, que parece uma colher, oferecendo-se para irem buscar, do mergulho, o dinheiro que se lhes lance ao mar – à la mer, à la mer –, e isto seguido de um grito gutural e selvagem, que fica muitos dias nos ouvidos.

É uma raça de negros lindíssima, altos, de uma magreza macabra, com as feições finas de europeus, os dentes alvíssimos e olhos de veludo. No barco que me trouxe a bordo, um deles riu-se muito para mim, mostrando o esmalte dos dentes, friccionou-os depois com um pedaço de madeira fibrinosa, a mostrar como os limpava... e depois queria que eu lhe comprasse por um schilling (250 r.) o bocado de pau para também limpar os meus dentes. (PESSANHA, 2012, p. 220)

Nesse excerto, retirado de uma correspondência endereçada ao pai¹²⁶, o poeta parece afastar-se da desumanização do oriental que, mais tarde, levaria a efeito em alguns de seus textos feitos em Macau. O tom exótico com que descreve os garotos de Port-Said não lhes tira

¹²⁶ A carta foi escrita em março de 1894, época da viagem de mudança de Pessanha para Macau.

contudo a vivacidade nos atos: e este é um exemplo de uma espécie de exotismo positivo, cujas características aprofundaremos logo adiante. Aquele exotismo de cunho negativo, povoado pelo discurso orientalista, evidentemente ainda não está desenvolvido na escrita de Pessanha: o oriental abúlico e indiferente é uma construção que só muito depois (no prefácio a *Morais Palha*, mais especificamente) tomará espaço em sua crítica.

Um momento muito interessante e pouco comentado da fala de Pessanha sobre o colonialismo português está numa das cartas que endereçou a Alberto Osório de Castro, seu amigo, confidente e editor. Na ocasião do envio de seu amigo a Timor, o poeta lhe confia a sua opinião sobre os operadores da manutenção do sistema colonial, contando com o sigilo e a sinceridade que as cartas costumam ter.

Eu também detesto a nossa África Ocidental, a *pérola das nossas colónias*, pelo que dela me posso figurar: negociantórios boçais, militarejos ladrões, magistradórios acomodaticios, todos mais ou menos negreiros, todos mais ou menos mulatos, todos mais ou menos degredados. Alguns tenentesórios que com escala por lá tem ido bater a Macau, vê-se-lhes na dentuça e no olhar ferinos a obsessão do imposto de palhota... (PESSANHA, 2012, p. 125, grifo do autor)

O excerto, também citado por Daniel Pires no prefácio ao livro, manifesta algumas referências relevantes, as quais analisaremos agora com um pouco mais de calma: a *figuração* das colônias africanas obedece, em certo sentido, ao mesmo processo que fez com que Pessanha figurasse Cantão como um “enxurro de imundície” em que vicejam as maiores pragas da natureza humana (violência, venalidade, preguiça, arrogância, entre muitas outras). Ocorre que enquanto na China esse processo é *visual*, em relação à África ele apresenta um conteúdo muito mais indutivo na medida em que o poeta observa o comportamento comum àqueles que vêm da África e, a partir daí, tira algumas conclusões. Não é nada muito diferente daquilo que ele próprio observa no cotidiano administrativo macaense, o que lhe causou uma grande ojeriza às representações governamentais na província: “a sua atitude relativamente ao poder, mais concretamente, aos governadores de Macau, cujo convívio – sendo Eduardo Marques e José Carlos da Maia as exceções – evitava sobremaneira” (PIRES apud PESSANHA, 2012, p. 18). Ou seja, os “tenentesórios”, os “militarejos”, os “negociantórios” e os “magistradórios”, apresentados com o sufixo de tom claramente depreciativo, são os *habitués* da crônica portuguesa da colonização, seja em Macau, seja na África. Há uma intenção muito evidente da parte de Pessanha em desancar os operadores da presença portuguesa no além-mar. São esses governantes, “mais ou menos negreiros, mais ou menos

mulatos”, que descaracterizam o componente humanitário que o dialogo intercultural poderia promover. Em que pese isso, a figura do magistrado “acomodatício” reflete também a falta de zelo administrativo com o que, supostamente, pertence a Portugal – as colônias.

É neste chiste que o trecho desta carta de Camilo Pessanha evidencia algo muito particular: a tentativa em criticar o colonialismo é, de certa maneira, relativizada pela descrição da ação deletéria de personagens que não cuidam como deveriam das colônias: o que não se menciona nem fica implícito é a possibilidade de autodeterminação das colônias. Além disso, a palavra “mulatos” tem aqui um tom muito capcioso, pois subentende-se que a assimilação da cultura africana – sintetizada pela imagem da miscigenação – está associada ao comportamento permissivo e desonesto dos administradores. A crítica ao colonialismo, neste caso, esbarra em preconceitos orientalistas arraigados e quase inconscientes manifestos por meio da linguagem.

Mesmo avesso ao contato com algumas autoridades, Pessanha foi atuante de tal modo na sua vida civil em Macau, e muito estimado pelo seu conhecimento do direito¹²⁷ e da China. Ele próprio, em carta a Carlos Amaro, relata a sua dedicação aos estudos sobre a história e língua chinesas:

Em quase vinte anos de Macau, fui-me adaptando ao meio, por um trabalho penível, embora em parte inconsciente, que me incapacitou para ser qualquer coisa fora daqui. São quase vinte anos de estudo, mais ou menos assíduo, da língua chinesa, dos costumes chineses, da arte chinesa. (PESSANHA, 2012, p. 181)

Esse conhecimento que Pessanha diz ter adquirido foi-lhe providencial em certo momento de sua carreira (1912, num período muito próximo ao da carta que citamos). Chamado pela administração portuguesa à vaga de Juiz de Direito em Moçambique, solicitou ao governador interino da província, Aníbal Sanches de Miranda, que intercedesse no sentido de deixá-lo em Macau. Prontamente o governador atendeu-lhe o pedido, enviando a Lisboa um telegrama e, posteriormente, o próprio governador Miranda, por meio de um documento enviado ao Ministro das Colônias, justifica o seu pedido:

Durante a sua residência nesta colônia, tem estudado a língua e os costumes da China, constituindo nesse ponto uma exceção entre os europeus aqui residentes. Seria, por isso, conveniente a sua conservação na Colônia, visto

¹²⁷ “Durante a sua longa vida em Macau não houve jurisconsulto que o igualasse: ele sempre foi a palavra última, como tal tido e como tal respeitada por colegas e magistrados, se bem que porque, indolente, indisciplinado no viver e de modos nem sempre sociáveis, não teve nunca grande clientela.” (SILVA MENDES apud PIRES, 1990, p. 36)

ser tão sensível como é em Portugal a falta de estudiosos em sinologia. (MIRANDA apud PESSANHA, 2012, p. 63).

O administrador nota a necessidade de haver especialistas em cultura chinesa em Macau, destacando o fato de haver poucos europeus que tenham tais conhecimentos¹²⁸. Como já referimos há pouco, o Expediente Sínico era o órgão estatal responsável por formar especialistas no Oriente, a fim de mediar as relações comerciais e diplomáticas com a China. Para isso também concorreu o Liceu de Macau, escola onde Pessanha lecionou desde a sua chegada, e de onde só se desligou poucos meses antes de sua morte (setembro de 1925). Como primeiro professor de Filosofia do Liceu, teve que seguir o currículo escolar imposto pela metrópole, o que poderia funcionar muito bem para o continente, mas que não correspondia à realidade de Macau. Um documento (o “Projecto da Reforma da Instrução Pública de Macau”) foi elaborado no ano de 1914 em protesto contra a proposta curricular do Liceu, que não atendia às necessidades de especialização que o mercado de trabalho exigia, e ao mesmo tempo ignorava, no ensino de filosofia, a especificidade territorial daquela região:

O tom vagamente panfletário do Relatório é um indicador precioso no que diz respeito à envolvimento das forças vivas da comunidade nos problemas da instrução e da educação: “Os governos da monarquia dotaram Macau com um liceu como poderiam ter dotado Lagos, Tavira ou Silves, na província do Algarve. Julgou-se que enxertando numa colónia do Extremo-Oriente um liceu com organização idêntica à dos liceus da metrópole, se resolveria o problema da instrução pública. Pensou-se que um liceu, com um plano de estudos idêntico ao dos liceus da metrópole, com o seu latim, a sua história, a sua filosofia, a sua literatura, as suas matemáticas e ciências puras durante 5 ou 7 anos [...] poderia convir a Macau, colónia situada a milhares de léguas da metrópole, não possuindo quaisquer institutos de aplicação para os quais o liceu se pudesse tornar um elemento indispensável. Criou-se um liceu, como se um liceu por si, sem que lhe desse uma feição prática e utilitária, com o ensino de matérias de aplicação imediata, pudesse servir e corresponder às necessidades de Macau!” (ARESTA, 1993, p. 809)

Os componentes pedagógicos, como se vê no excerto, eram unificados pelo Estado português e, por esta razão, não respeitavam as especificidades das colônias, o que, segundo Aresta, invariavelmente resultava no reforço da prática colonialista baseada no eurocentrismo: “a nível institucional, como é que se pode explicar este paradoxo: porque é que a mais antiga, também a mais prestigiada, escola portuguesa de Macau se manteve sempre alienada em

¹²⁸ A propósito desse fato Silva Mendes tece um comentário que faz justiça ao seu estilo cáustico: “Há também três cursos de língua chinesa. Para quê três cursos? O número de alunos que os frequenta é muito menor do que o dos cursos comerciais; e como o destes mal dá para uma escola, o daqueles dará para meio professor. E os resultados? Os resultados são que não há dois indivíduos saídos desses cursos que sejam capazes de ler ou escrever um bilhete postal em chinês”. (SILVA MENDES apud ARESTA, 2002, p. 1372)

função da cultura chinesa?” (ARESTA, 1993, p. 816). Ressalte-se que naquele tempo, como afirma o próprio Aresta num outro artigo, “a comunidade chinesa criava e geria os seus estabelecimentos de ensino com total liberdade de actuação” (2002, p. 1369). Havia, portanto, uma divisão fundamental entre um ensino chinês e outro português, sem que os dois dialogassem em algum momento. Para a cadeira de Filosofia, que Pessanha assumiu em 1893, os entraves poderiam ser ainda mais dramáticos por desconsiderarem completamente a filosofia oriental, “daí que, por exemplo, os estudos sínicos vivam do esforço e da dedicação de alguns estudiosos, mas sempre contra a corrente cultural dominante” (ARESTA, 1993, p. 817). A falta de especialistas em cultura chinesa estava, durante toda a primeira metade do século XX, indubitavelmente ligada ao desinteresse governamental português em ampliar o escopo do conhecimento de filosofia e outros estudos ligados ao entendimento da cultura oriental¹²⁹:

A visão universalista e humanista do mundo, veiculada pelas escolas portuguesas em geral e pelo Liceu de Macau em particular, ficou confinada ao curto horizonte eurocêntrico, transplantado para o continente asiático. Assim, milhares e milhares de jovens viram-se arredados do contacto, culto e académico, com a civilização chinesa, nomeadamente a história e a geografia, a literatura e as artes, a filosofia e a religião, a política ou a antropologia. (ARESTA, 1993, p. 817)

Estariam as escolas macaenses reproduzindo o modelo colonialista, ou seja: disseminando o discurso orientalista e ensinando-o aos pequenos macaenses, cujo estatuto identitário (em termos de nacionalidade) já é um tanto problemático? Aresta aponta para esta probabilidade ao mencionar a falta de portugueses habilitados em estudos chineses. Seja como for, mesmo com a “pouca adesão das famílias tradicionais e a conseqüente escassez de alunos matriculados, aliados à desadequação dos planos curriculares das necessidades profissionalizantes e vocacionais” (ARESTA, 1993, p. 809), o Liceu contava, como já citamos, com um corpo docente de respeito, do qual faziam parte, por exemplo, Silva Mendes e Camilo Pessanha. E o poeta da *Clepsydra*, se depois da morte recebeu o desprezo do colega no que tange à sua poética¹³⁰, ao menos na sua atuação como professor é vivamente elogiado: “excelente professor! Teria o senão de, por vezes, ultrapassar um tanto a capacidade receptiva

¹²⁹ Desinteresse que se estendeu por muitas décadas. O artigo de Aresta é de 1993, época em que Portugal ainda não havia cedido Macau à China, fato que ocorreu apenas em 1999. Contudo, o autor salienta a necessidade urgente de haver um programa interdisciplinar de estudos que contemple a multiplicidade cultural da província. Para tanto, defende a incorporação, no quadro da disciplina de Filosofia, do budismo, do confucionismo e do taoísmo.

¹³⁰ “Poeta não é o indivíduo que faz versos, mas só aquele que fielmente reproduz em formas poéticas as noções do belo. Ora, naquela sua obra [a *Clepsydra*] os erros de metrificacão, as ideias ilógicas, incongruentes e inconseqüentes, são em tal número que revelam claramente a sua impotência para reproduzir o belo”. (SILVA MENDES apud PIRES, 1990, p. 32)

dos alunos, não sendo por isso o melhor pedagogo; porém é, perante a sua excelência como professor, de perdoar-se-lhe esta pequena falta” (SILVA MENDES apud PIRES, p. 34). Neste sentido, tanto Pessanha quanto Silva Mendes tornam-se mais dois entre os agentes involuntários (ou quase involuntários) da dominação cultural, da praxe colonialista. De fato, o sistema que os força a ignorar as referências orientais em suas aulas os constrange a empreender os seus estudos de cultura chinesa dentro de uma quase “clandestinidade” solitária: a resistência, em Macau, eram os sinólogos.

Verdade é que a sinologia macaense da primeira metade do século XIX contou com o impulso do próprio Expediente Sínico e do Liceu de Macau para prosperar, de maneira que uma rede de conhecimento sobre a China foi sendo habilmente construída, o que contraria um pouco o parecer de António Aresta. Houve certamente poucos sinólogos nessa época e nas posteriores, mas tais figuras alçaram os estudos sobre a China a um patamar nunca antes observado: estamos falando de três gerações de excelentes estudiosos: a primeira, que se iniciou com Pedro Nolasco, a segunda, que teve o seu desenvolvimento com Silva Mendes, Camilo Pessanha e José Vicente Jorge, e a terceira, que continuou prosperando com Luiz Gonzaga Gomes, Joaquim Guerra e Manuel Teixeira. Mais do que apenas estudiosos, tais figuras foram fomentadores culturais do intercâmbio de culturas, especialmente os da segunda geração. Os sinólogos de Macau procuraram, por meio de iniciativas pouco apoiadas do ponto de vista institucional, ampliar uma espécie de conhecimento mais profundo da China. Neste prisma, podemos citar, além do curso de língua chinesa oferecido pelo Expediente Sínico, a adoção e tradução de livros didáticos consagrados de ensino do chinês (e do português, para os orientais):

Em consequência da falta de Compêndios adequados para o ensino da língua sínica nas escolas públicas de Macau, resolvi traduzir e anotar o livro *Cuoc-Man-Cau-Fe-Su* (livro para o ensino da literatura nacional) que pelo Ministério da Instrução Pública da Nova República Chinesa havia sido mandado adoptar em todas as escolas chinesas e que pelo governo da vizinha colónia de Hong Kong tinha também sido escolhido para o ensino do chinês aos cadetes ingleses. [...] A minha tradução foi revista pelo Dr. Camillo Pessanha unanimemente reconhecido como mestre na Língua Portuguesa, o que é uma segura garantia de que a linguagem da mesma é não só absolutamente correcta, mas elegante, realizando assim o livro, ao mesmo tempo em que o seu principal intuito, do ensino da língua chinesa, a vantagem, para os alunos de, paralelamente irem rectificando vícios de dicção, tão difíceis de desarraizar em Macau, e se irem familiarizando com a beleza do Português literário. (JORGE, 1995, p. 13)

Pode-se afirmar que a intenção (quase) oculta do Chefe da Repartição do Expediente Sínico, José Vicente Jorge, está mais próxima de impor uma espécie de domínio linguístico do idioma português aos chineses. Consideramos, no entanto, que esta espécie de sinologia “esclarecida” aproxima-se de um ideal de troca cultural, na medida em que proporciona a ambos os lados – portugueses e chineses – dialogar (literalmente) com o outro: “Ofereço essa minha obra ao Governo da Província na esperança de que a mandará publicar e convencido de que a sua publicação muito facilitaria o ensino de língua sínica aos portugueses e ainda do português aos chineses” (JORGE, 1995, p. 13). Foram impressos, à altura, trezentos exemplares do livro, cujos créditos foram atribuídos a José Vicente Jorge e Camilo Pessanha.

Observe-se que os atores dessa sinologia visam a criar um ambiente de aceitação e conhecimento do estrangeiro – ao que acrescentam a ação (supostamente, a depender da perspectiva) transformadora da literatura ou do saber. Nossa postura nesta dissertação tende a ver nessas relações uma dicotomia muito marcada entre a exigência comercial e a exigência intelectual neste período do Expediente Sínico. Parece ter havido, a esta altura, um estranhíssimo antagonismo entre o interesse de racionalização administrativa (cuja consequência é o desenvolvimento econômico de Macau) e o fomento do diálogo cultural (preterido na maior parte da história da província). A partir da segunda metade do século XX, como afirma Monica Simas, as tensões foram se aprofundando em outros sentidos, com a ascendência de macaenses que, diferentemente dos sinólogos que estamos estudando, “foram deixando de se apresentar como promotores de um projeto colonial”¹³¹. Somente neste momento é que o paradigma social da província experimenta uma grande reviravolta:

Macau não teve a sua independência, e teve o seu espaço transformado numa região especial que atravessou uma reformulação total da identificação do macaense em relação aos tradicionais vetores que definiam o seu projeto étnico, ou seja, a associação com a língua portuguesa, a miscigenação entre sangue europeu e asiático e/ou a identificação com o cristianismo. Em fins da década de 1960, com a introdução da televisão em cantonês, afirma-se progressivamente a mudança das formas de socialização da comunidade, privilegiando-se o cantonês como língua de interação. As antigas estratégias associadas ao contexto matrimonial também foram deixando de funcionar, por conta da tendência que se manifestou, durante os anos 1980, de os casamentos se fazerem fora da comunidade lusófona. (2007b, p. 71)

Enquanto o projeto colonial português vigorava, entretanto, o estudo da língua chinesa continuava em alta entre a intelectualidade portuguesa em Macau. Pessanha, contando com a colaboração do amigo José Vicente Jorge, traduz as *Oito Elegias Chinesas* das quais falamos

¹³¹ A propósito desse tema, cf. SIMAS (2007a) e (2007b).

há pouco. A prática da tradução foi provavelmente feita de maneira análoga à da Gramática chinesa, numa parceria entre os dois amigos. Desta vez, o processo se inverte e foi ele, Pessanha, quem submeteu o trabalho à supervisão de Jorge, que não somente “fez o favor de emendar em alguns pontos a tradução, aproximando-a mais da intenção original, mas forneceu ainda, espontaneamente, grande cópia de notas elucidativas”, importantes na medida em que “sem as quais [...] a inteligência dos textos (mesmo sob o ponto de vista puramente estético) ficaria deficiente”. (PESSANHA, 1988, p. 157).

Uma outra leitura da sinologia em Camilo Pessanha parte dos estudos dos pesquisadores Paulo Franchetti e Gustavo Rubim, advinda da leitura combinada da obra em verso, da tradução e da prosa do poeta. A partir das elegias e do texto “Sobre a literatura chinesa”, os teóricos – especialmente o último – evocam aos conceitos do poeta sobre ideogramas para formular o que seria a “sinologia poética” de Pessanha. Por essa leitura, a exploração do estrato linguístico do fenômeno poético replicaria, na verdade, a complexa relação do poeta com a China – o que não corresponde, segundo o teórico português – a estetizar o problema¹³². Como numa espécie de mimese em que a obra artística reconstitui a coerência de um discurso baseado na historicidade, a ascensão dos signos alinhavados na poética de Pessanha conteria uma chave de compreensão da formação e do estado da sociedade chinesa.

A formulação desta proposta de entendimento dá-se a partir do artigo “Pessanha e a China”, de Paulo Franchetti, no qual o autor analisa de maneira preliminar vários aspectos do orientalismo e da sinologia do poeta. Para isso, comenta alguns trechos relevantes de cinco textos em prosa de Pessanha: o relato sobre as conferências de estética e literatura, o artigo “Macau e a gruta de Camões”, a introdução à tradução das oito elegias e o prefácio ao *Esboço crítico* de Moraes Palha. No trecho que concerne aos comentários de Pessanha sobre literatura (“Sobre a literatura chinesa” e a introdução aos poemas traduzidos), o estudioso levanta a hipótese de uma comparação entre a análise de Pessanha sobre a questão dos ideogramas e o ensaio de Ernest Fenollosa acerca do mesmo tema. Porém, ao contrário do americano,

Pessanha não reúne suas observações em um sistema explicativo da arte e da literatura chinesa. Diferentemente do americano, não busca um sistema mínimo de relações cuja extensão dê conta das múltiplas manifestações

¹³² “Ao centrarmos aqui a nossa atenção no gesto que levou Pessanha a escolher a via estética como porta de acesso a um confronto escrito com o universo da China, de modo nenhum está no horizonte uma exclusão das outras dimensões que se implicam neste discurso onde Pessanha protagoniza uma experiência que transcende os limites da cultura portuguesa. O começo pela estética não significa uma esteticização da China, nem a admiração pela caligrafia se deixa interpretar como estilização que reduzisse a complexidade da China à linearidade de um traço”. (RUBIM, 1999, p. 32)

culturais do Extremo-Oriente. Não chega, como aquele, a investigar a constituição mesma do ideograma, nem a imaginar que sobre o princípio de composição do ideograma se estructure afinal toda a literatura e a arte chinesa. (FRANCHETTI, 1988, p. 24)

A partir desse pontapé inicial, Gustavo Rubim inicia uma série de estudos que intenta provar textualmente que, apesar de a sugestão de Franchetti ser totalmente adequada à noção de poética de Pessanha, ela também se inscreve, principalmente para o próprio poeta, na estruturação mais intrínseca da cultura chinesa. A remissão a Fenollosa afigura-se muito pertinente, na opinião de Rubim, mas não ocorre de forma tão involuntária como o estudioso brasileiro postula.

Isso porque, para Rubim, a “redescoberta do poema e do poético sob a figura do ideograma” (1999, p. 4) atende a “processos de escrita e significação poética” que são transpostos para “o ponto de contaminação entre verso e prosa” (1999, p. 5). Ao questionamento sobre os ideogramas, portanto, seguem-se outros tão decisivos quanto à exigência de historicidade dos discursos. Nesse aspecto, Rubim problematiza a literatura e situa-a dentro da radicalidade da palavra que a nomeia: assim, para ele, a noção de literatura que Pessanha expõe assemelha-se a uma espécie de evocação (*littera*), ao momento seminal em que estão entrelaçados os significados miméticos (ideogramáticos, pautados na própria noção de escrita) e construídos (com o apoio dos saberes e das interpretações). A língua chinesa, acompanhando indissolavelmente “a ideia geratriz de sua forma” (PESSANHA, 1988, p. 153) referenda, segundo Rubim, a própria historicidade do povo chinês, de maneira que “China e literatura juntam-se sob a questão da língua chinesa, para ser mais preciso, sob a questão de saber se o chinês é uma língua” (1999, p. 7). Em sua tese, o estudioso problematiza a própria definição de “língua” e a (im)possibilidade de aplicá-la aos idiomas da China¹³³. O espaço da linguagem *poética*, portanto, determina e confunde-se com o próprio potencial *referencial* da linguagem. Trata-se de uma analogia, como o próprio Rubim cita, da “perspectiva teológica” dos chineses que Leibniz postula na *Teologia natural dos chineses*¹³⁴ e na ideia de mônada:

¹³³ “Vemos então o alcance que apresenta a coincidência entre a *literatura* como ‘conjunto de letras’ e a *característica* como sistema combinatório universal: precisamente a coincidência em que assenta o fracasso de Leibniz e dos primeiros sinólogos na tentativa de apropriação do chinês e perante o qual assume todo o seu relevo a designação da palavra “literatura” como palavra que designa, não propriamente uma língua acima de todas as línguas, mas uma ‘indecisão’ quanto à questão de saber se uma língua se adequa ao conceito de ‘língua [...] Na medida em que é responsável por tal vacilação ou ‘indecisão’, não se poderá dizer que a literatura – isto é, a escrita – chinesa deixou aberto, desde o século XVII, o caminho involuntário para a desarticulação da lógica que sustenta toda a filosofia do signo?” (RUBIM, 1999, p. 9, grifos do autor).

¹³⁴ Rubim recorre a outro pesquisador português para ilustrar este conceito: “A distinção de Leibniz entre as características em geral e uma característica *real* é aqui fulcral: os caracteres reais são aqueles que representam in-mediatamente o conceito da coisa” (TAMEN apud RUBIM, 1999, p. 8, grifo do autor).

Na verdade, ficção e realidade — poesia e referência — contaminam-se insensivelmente pela própria deslocação da linguagem entre os pólos do que poderíamos chamar uma retórica da hipotipose e uma retórica da sinédoque, entre os actos textuais de pôr diante dos olhos e de construir um todo (um “efeito de conjunto”) a partir do que é sempre uma parte ou um conjunto de partes metonimicamente encadeadas. (RUBIM, 1999, p. 42)

A sinologia de Camilo Pessanha, por esta clave, encontraria seu sentido numa espécie de hierarquização da forma num sentido dialógico, de relações factuais entre os significantes. Com isso queremos dizer que, no entender de Rubim, a “retórica da sinédoque” atualiza a própria noção de signo, na medida em que atribui a ele uma flutuação que desafia a sua própria natureza conceitual. No dizer de Pessanha, essa acomodação (a que Rubim atribui um viés metonímico) é um dos fatores que mais dificultam o trabalho do tradutor:

Acresce, a complicar os azares que são efeitos desta duplicidade, a própria imprecisão da linguagem, que no chinês literário é qualidade fundamental, chegando as palavras a não ter significado próprio – tão divergentes e, até, tão opostas são as acepções de cada uma –, e sendo, por seu lado, a frase (conhecida mesmo a ideia certa representada por cada vocábulo) susceptível, por falta de leis sintáxicas que presidam à sua estrutura, das interpretações mais contraditórias. (PESSANHA, 1988, p. 157-158)

Mas não é apenas no que tange à sintaxe que reside a dificuldade em lidar com tais pressupostos. Se, por um lado a metonímia confunde o sujeito em objeto e confere ambiguidade a alguns discursos, é justamente por esse potencial alusivo que emerge a possibilidade de conceber a tradução poética e a cultura da criticidade sob um ângulo diferente. Dessa forma, ela se estabelece como uma crítica ao enciclopedismo e à unicidade de voz à qual a sinologia recorre por vezes. Na poesia traduzida e na prosa crítica de Pessanha sobre a China, segundo Rubim, estão na mesa as cartas de um jogo no qual o Oriente é metaforizado constantemente, não apenas como uma oposição frontal ao cartesianismo do europeu, mas também como uma oportunidade redentora de interpretar o mundo¹³⁵:

¹³⁵ Uma outra formulação muito interessante de Rubim a este respeito também pode ser citada neste ponto: “A partir desta radical releitura de uma metáfora (que o mesmo discurso pouco antes sujeitara à mais violenta irrisão) como verdade potencial, virtual ou espectral e, em todo o caso, como inscrição figurada de um medo ou de uma ameaça real, não só não podemos manter a certeza de onde começa e onde acaba a realidade da China para Pessanha, como não podemos sobretudo garantir em que ponto o seu texto se afasta de uma lógica poética para ceder o lugar a uma racionalidade puramente epistemológica.” (RUBIM, 1999, p. 43) O componente da historicidade do discurso, sob esse ângulo, encontraria sua dimensão mais palpável na medida em que é mais um diálogo entre tantos outros, virtuais, metafóricos e “espectrais”. A enunciação não assume papel de verdade: ela assume o seu papel de *potencial* verdade.

Ora, se a China é esse lugar em que já não há oposição entre o retórico e o real, entre a ordem literária e a experiência empírica, como manter a lógica do testemunho e da evidência livre da contaminação pela ficção e do perigo da desfiguração? Nos famosos termos de Jakobson, é como se a China fosse uma entidade capaz de pôr em crise a distinção entre a função referencial e a função poética da linguagem.

Sem dúvida, o que melhor separa Pessanha de um projecto crítico relativamente ao conjunto da civilização chinesa é o modo como lida com a dimensão de incerteza que afecta toda a relação do discurso com o seu objecto, por efeito da interposição do próprio discurso na construção desse objecto. (RUBIM, 1999, p. 36)

O primeiro a cogitar mais seriamente sobre essa capacidade da linguagem (a qual Pessanha involuntariamente teria transposto para o domínio da prosa crítica) foi, segundo Rubim, Ernest Fenollosa: “o propósito da tradução poética é a poesia, não as definições literais dos dicionários” (FENOLLOSA apud RUBIM, 1997, p. 69). Com essa postura radical, o americano pretende desancorar o que Rubim chamou de “sinologia académica”, substituindo-a por uma análise do objeto artístico como tal, numa “recusa do procedimento historicista” (RUBIM, 1997, p. 69) que confere algum certo valor de poesia ao que muitos estudiosos do século XIX se esforçaram em transformar em ciência. Em alguma medida, o pensamento de Fenollosa retoma a ideia de historicidade que Oliveira Martins preconiza¹³⁶, mas apenas no sentido de negar uma ciência positiva que se impõe perante a força do imponderável.

Quando Camilo Pessanha afirma considerar, em seu texto “Sobre a literatura chinesa”, a escrita etimológica como superior à fonética, ele põe em evidência um enraizamento histórico – denunciado pelo radical morfológico – que “traduz as imagens das coisas desaparecidas a que essa significação andou associada” (1988, p. 153). Ao comparar a escrita etimológica à dos ideogramas, entretanto, ele posiciona esta última como superior à etimológica, por um critério de longevidade: “para tornar o estudo da literatura chinesa singularmente interessante bastariam essas duas qualidades características dela – a sua alta antiguidade [...], e a sua absoluta originalidade” (PESSANHA, 1988, p. 152-153). Estariam contrapostos neste contexto os modos de vida ocidental (escrita etimológica) e oriental (escrita em ideogramas), metaforizados no espaço da linguagem?

Para Gustavo Rubim a resposta é afirmativa, no sentido de que os signos da linguagem, no Ocidente, não estão intrinsecamente ligados a uma ideia de poesia. São duas dimensões diferentes, pois para que a linguagem “ocidental” (fonética e etimológica) seja identificada como poética, é preciso buscar um deslocamento em relação ao seu significado referencial. É preciso movimentar a linguagem, retirá-la da inércia a que está condenada. Na

¹³⁶ Cf. subitem 2.3 desta dissertação.

linguagem baseada em ideogramas, esta ideia de deslocamento está já implícita na própria formação da palavra. É por essa razão que o estudioso português imagina que o fascínio de Pessanha pelo idioma chinês resulte, em última análise, na própria ideia de uma linguagem por si filosófica, “adâmica” no dizer de Franchetti (1988, p. 24) não apenas pelo que contém de poesia imanente, mas também pela sua capacidade de remeter a uma integridade ontológica:

Se a poesia aparece como um *outro* no Ocidente, o pensamento do ideograma, a sinologia poética, está já no limite de um outro que não se deixa pensar sem o reconhecimento do que nele foi, é e será sempre *irredutivelmente outro*: não ocidental, não fonético e mesmo, enquanto escrita, não etimológico (ou supra-etimológico). (RUBIM, 1997, p. 71, grifos do autor)

Neste trajeto, uma operação que se apresenta como uma espécie de passaporte para a exploração do potencial da linguagem, segundo o teórico português, é a *fruição* do ideograma. Pessanha associa o estudo da língua chinesa a um “inefável deleite espiritual” (1988, p. 154), deixando em evidência o fato de que esta linguagem quer enunciar, pela sua própria forma, uma nova espécie de contemplação diante do significado latente do mundo sensível. No limite, a “experiência do ideograma”, como a chama Rubim (1997, p. 69), emula uma espécie de tensão diante de uma (in)tradutibilidade da existência, o que projeta ao infinito a sensação de estupefação a que Pessanha nomeou como “beleza estranha” (PESSANHA, 1988, p. 153) – a mediação desta beleza, vale lembrar, não apenas passa, mas *é* ou *pode ser* a própria linguagem. Assim, por meio de tais raciocínios, o crítico Gustavo Rubim explica a razão pela qual defende que Pessanha inaugurou em Macau um novo tipo de sinologia, ao qual nenhum outro estudioso ou diletante havia se dedicado: “é esta implicação entre ideograma e poesia (mas uma poesia, sublinhe-se, exposta à crise de sua própria ideia) que proponho o nome de *sinologia poética*” (1997, p. 68, grifo do autor)¹³⁷.

As concepções de orientalismo e sinologia a que Camilo Pessanha teve acesso – e as leituras posteriores de sua práxis como comentarista da China – constituem um breve

¹³⁷ Embora sob um outro enfoque (o da escola simbolista), Fernando Guimarães já havia atentado para esta característica da linguagem poética de Pessanha. Primeiramente, ele a contrapõe à dos críticos positivistas, para quem os simbolistas “confundem deploravelmente símbolo com mistério”: “Esta concepção – cujos pressupostos de natureza positivista, muito em voga na época, se tornam visíveis – vai privilegiar, como é óbvio, a superfície do significado, que seria a dimensão primordial do poema. Ora é essa primordialidade que, como vimos, a escrita dos simbolistas põe precisamente em questão ao dar, por exemplo, um maior relevo à própria dimensão constituinte da figuras. O vago não o é relativamente a sum sentido que se não alcance, mas constitui, pelo contrário, a sua própria dimensão verbal e retórica em que o sentido ou a sua ausência se produz. Daí a necessidade de referir o poema a esse tecido verbal, onde acabam por se evidenciar vários efeitos semânticos recorrentes como se outros poemas pudessem estar virtualmente presentes no acto de leitura de cada um, o que, numa obra tão breve como a de Camilo Pessanha, atinge especial relevo” (GUIMARÃES, 1992, p. 34). Na leitura de Rubim, a exploração do conceito de signo e a problematização da linguagem é postulada a partir da questão dos ideogramas.

inventário das correntes ideológicas que incidiram (ou incidem) na recepção que esses textos críticos tiveram. É somente por meio dessas ferramentas de compreensão que podemos entender de um modo mais global a sua atuação tanto na vida civil quanto no que se sabe de sua vida particular em Macau. Neste subitem, tentamos expor, evitando tanto quanto possível os biografismos ou determinismos, diferentes perspectivas que pretendem oferecer algum contributo ou subsídio ao estudo dos discursos que este juiz, professor, poeta e gênio ofereceu aos seus coetâneos e à posteridade.

3.2. O exotismo em Camilo Pessanha

As perspectivas oferecidas pelas óticas orientalista e sinológica oferecem, cada uma a seu modo, interpretações do mundo oriental cujas grelhas mesclam, em diferentes medidas, tradição e cientificismo (exceção feita à sinologia poética proposta por Rubim, que privilegia a dimensão poética da linguagem). Dessa maneira, o Oriente é visualizado, pensado e racionalizado sobre uma inteligência predeterminada por uma certa disciplina – que o observador orientalista ou o sinólogo precisa seguir para legitimar-se dentro de seu campo de estudo. O intérprete do fenômeno orientalista é alguém para quem a visão de mundo colonialista povoa as relações entre Oriente e Ocidente. A análise de obras históricas e literárias, portanto, também é passível de ser vista sob o prisma dessas relações, sempre correndo um sério risco de apresentar-se como uma alternativa essencialista e redutora – esta é, aliás, a restrição de Manuela Ramos sobre o autor do *Orientalism*, a quem ela acusa, entre outras coisas, de calar as vozes dos europeus que desafiaram a lógica colonialista (2001, p. 27). Não é intenção deste trabalho subscrever a crítica a Said de uma maneira contundente – a ele devemos uma interpretação do colonialismo que afeta muito a nós, brasileiros. Além disso, escolhemos o palestino como o nosso guia nesta viagem entre os séculos: a sua veemência é comovente porque é a veemência do oprimido. Apesar disso, não podemos deixar de notar que por vezes a sua visada sobre a história cultural Oriente-Ocidente é prejudicada pelo projeto de escancarar (às vezes de maneira apressada) o poder cogente europeu sobre as colônias. Vejamos um exemplo:

No conjunto, tanto Flaubert como Nerval elaboraram continuamente o seu material oriental e o absorveram de formas variadas nas estruturas especiais de seus projetos estéticos pessoais. Isso não quer dizer, entretanto, que o Oriente seja incidental nas suas obras. Em contraste com escritores como

Lane (de quem ambos tomaram desavergonhadamente empréstimos), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy, seu Oriente era menos apreendido, apropriado, reduzido ou codificado do que vivido, explorado esteticamente e imaginativamente como um lugar espaçoso, pleno de possibilidades. O que lhes interessava era a estrutura de sua obra como um fato independente, estético e pessoal, modo pelo qual, se quiséssemos, poderíamos efetivamente dominar o Oriente ou registrá-lo com gráficos. (SAID, 2012, p. 251-252)

Um livro de ficção, em que pese as forças políticas que agem sobre ele, é um livro de ficção. Não se extraem gráficos dele, e ele pode não corresponder à fidelidade de uma sociedade, exatamente por calar as vozes alheias àquilo que não é o cerne da obra – ou simplesmente porque um aspecto *x* não interessa à narração. O discurso sobre a dominação colonial é um componente político decisivo, mas como o próprio Said pondera, os grandes autores buscavam antes o que constitui a literatura – e não a política – da obra. E por mais que em muitos desses autores uma propaganda da superioridade europeia estava evidenciada, há outros para quem essa postura não se adequa.

Estamos falando de um momento anterior ao estudo sistemático do orientalismo como hoje o conhecemos. Segundo Said, o “contexto cultural apropriado” em que hoje inserimos o orientalismo é posterior a uma época de inconsciência crítica que ligava o estudo dos discursos sobre o Oriente à estrutura política que o cercava:

Se refletimos que Raymond Schwab publicou sua brilhante biografia de Anquetil-Dupéron em 1934 – e começou aqueles estudos que deviam inserir o Orientalismo no seu contexto cultural apropriado –, devemos também observar que o que ele fez estava em gritante contraste com seus colegas artistas e intelectuais, para quem o Oriente e o Ocidente ainda continuavam a ser as abstrações de segunda categoria que eram para Valéry. Não que Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (em sua *Connaissance de l'est*), Victor Ségalen e outros ignorassem a “sabedoria do Leste”, como Max Müller a chamara algumas gerações antes. A cultura via o Oriente, e o islã em particular, com a desconfiança de que sua atitude erudita para com o Oriente sempre estivera impregnada. (SAID, 2012, p. 339)

O que Said chama de “abstrações de segunda categoria” é o objeto de estudo desta parte de nosso trabalho¹³⁸. Na ânsia de desvelar os caminhos tortos do orientalismo e de torná-lo um rico complexo de alusões históricas, inaugurando uma nova fase na leitura de obras sobre o Oriente, Edward Said deixou propositalmente de lado o modelo do exotismo de interpretação do Oriente, o qual vigorava na época de Camilo Pessanha. Hoje, evidentemente,

¹³⁸ Haverá, neste capítulo da dissertação, dois momentos distintos na elucidação da temática do exotismo: primeiramente, faremos uma análise dos princípios dessa estética; na sequência, veremos como ela se inscreve na obra de Camilo Pessanha sobre a China.

é facultado a nós vê-lo de outra forma, uma vez que a discussão em relação ao *Orientalism* cresceu de tal modo a criar novos campos de estudo, cada vez mais abarrotados de obras sobre multiculturalismo, diferença, pós-colonialismo, estereotípias, recalques interculturais e coisas que tais. Este capítulo pretende falar sobre o *exótico*, a começar pela noção de oriental que Said atribui aos escritores “pré-Schwab”:

A noção de Schwab é que “oriental” identifica um entusiasmo profissional ou amador por qualquer coisa asiática, que era um sinónimo maravilhoso para o exótico, o misterioso, o profundo, o seminal; é uma transposição tardia para o Leste de um entusiasmo semelhante na Europa pela antiguidade grega e latina durante a Alta Renascença. (SAID, 2012, p. 87)

Há uma citação do mesmo Said no capítulo anterior desta dissertação em que se dizia que o Oriente era uma carreira, à qual ele acrescentou a observação de que o Oriente era, mais do que uma proposta de ascensão social, um modo de vida. Como destacou Yao Jingming,

no século XIX, com a melhoria dos meios de transporte, havia cada vez mais pessoas que visitavam o Oriente, e a narrativa sobre este espaço deixou de ser um privilégio reservado apenas aos poucos aventureiros, missionários, comerciantes ou diplomatas que lá viviam. (2010, p. 265)

Tanto assim o é que a comparação de Said, que relaciona o conhecimento do Oriente ao conhecimento das culturas antigas, alude a uma espécie de “iluminação” sobre o Oriente, durante a qual proliferaram relatos de viagens e teorias sobre as civilizações não-europeias. Manuela Ramos, no entanto, afirma que tal interesse não foi de fato generalizado em Portugal como em outros países,

o que é realmente lamentável, na medida em que, nesta altura, nenhum português poderia dizer o que afirmava, por exemplo, já em 1867, o francês Comte Ludovic de Beauvoir, face à abundância de publicações no seu país sobre o Império Chinês: “D’ailleurs, à force d’être extraordinaire, l’Empire du Millieu est devenu sinon chose ordinaire, du moins chose très connue [...]. Les centaines de publications qui ont mis la Chine en relief me découragent dès la première heure de vous en parler”. (2001, p 58)

As impressões de viagem a que alude Comte de Beauvoir foram um género textual tão comum naquele país que chegaram a formar um *corpus* alentado, o que deu origem a uma espécie de *étiquette* aos viajantes: ir, conhecer, fruir e contar. As sensações dos jovens aventureiros tornaram-se uma espécie de febre editorial identificada a um certo tipo de frivolidade com pretensões de seriedade estética. No posfácio de 1995 em que rebate alguns

de seus detratores, Said reabilita dois autores quanto ao uso que fazem da palavra “Oriente”: “Não quero negar que para artistas como Nerval e Segalen a palavra ‘Oriente’ estava maravilhosa, engenhosamente ligada a exotismo, encanto, mistério e promessa. Mas era também uma generalização histórica abrangente” (2012, p. 452).

O primeiro, um dos maiores poetas da literatura francesa, descreveu de forma descontínua a sua *Voyage en Orient*, citando passagens, histórias e reflexões acerca dos orientais; o segundo, que agora passamos a analisar mais detidamente, passou a aprofundar a noção de alteridade que repercutiu na criação da estética fragmentária do *exotismo*. Situado mais na área da literatura do que na da política, essa concepção ressalta o papel do conhecimento do outro – um encontro identificado ao próprio ato poético, à noção de desautomatização da realidade: “um poeta exprime, mais intensamente que ninguém, a distância, a relação de estranheza instaurada pela diferença entre o mundo que experimenta e o sentimento que necessariamente interpreta.” (RUBIM, 2008)

A distância referida por Rubim refere o reconhecimento do “outro”, que é uma das condições sob as quais se assenta o exotismo. Cultivado por nomes como o de Lafcadio Hearn e Pierre Loti, tal doutrina estética encontrou sua realização como sistema no *Essai sur l'exotisme*, de Victor Segalen. Apesar de fragmentado, o livro prefigura a ambição do autor francês em enunciar um modo de comunicação com o Oriente capaz de conceber a alteridade como um elemento de composição estético em seus fundamentos. Com efeito, as descrições de viagem emergem como principal *corpus* deste gênero, o qual não anula a narratividade como um de seus elementos básicos.

A experiência pessoal do escritor e médico Segalen em suas viagens ao Oriente (viveu por considerável tempo no Taiti e na China) é o seu principal substrato de formulação dos pareceres e impressões, os quais constituem um espaço de interação do qual ele se valerá para exhibir os contornos do que chamou “estética do diverso”. Segalen chegou à Polinésia logo após a morte do pintor Paul Gauguin e, influenciado pela escola simbolista que há pouco conhecera¹³⁹, escreve *Gauguin dans son dernier décor*, um pequeno artigo crítico a que se segue a *Hommage à Gauguin*, prefácio a um compêndio de cartas do pintor. Animado por uma perspectiva profissional semelhante à de outros médicos-poetas¹⁴⁰, imprime à sua escrita

¹³⁹ Era recorrente que os simbolistas recorressem à figura de Gauguin para situar plasticamente a poesia simbolista. Huysmans, na obra *L'art moderne*, entrevê elementos dessa escola em sua pintura, como nos explica o biógrafo de Segalen: “Les symbolistes voyaient en Gauguin un des leurs, un homme qui défendait dans son art la même cause qu'eux” (BOUILLIER, 1961, p. 60)

¹⁴⁰ Segalen, ao final de sua formação médica, chegou a um impasse entre seguir esta profissão ou enveredar-se pela literatura. “La solution provisoire”, segundo Bouillier, “est une sorte de compromis entre des exigences qui ne sont plus inconciliables qu'autrefois, depuis qu'une spécialité nouvelle est née, celle-là même qu'il appelait de ses vœux: la médico-littérature [...]”

um gosto bastante peculiar pelo inusitado das paisagens orientais, conferindo-lhes matizes poéticas que irão ministrar um conjunto de preceitos que mais tarde formarão uma escrita de viagem. Uma estética de alteridade, fundada pretensamente sob a ascendência de nomes como Rimbaud (sobre o qual Segalen escreve o livro *Le double Rimbaud*), ele próprio um viajante.

O que quer dizer Segalen ao propor uma estética fundada sob o olhar do outro? Na verdade, o que subjaz esta preocupação é uma definição em relação ao que seriam *exotismo* e, num sentido mais profundo, *diversidade*. A natureza altamente dispersa desta obra de Segalen (a qual a duras penas podemos chamar *ensaio*, por ser este um texto claramente incompleto) exhibe um desejo de conferir ao exótico um ideal de apreciação que engendra dentro de si uma dialética particular: a apreensão do sentimento do exota – ou seja, daquele que frui e constrói o exotismo – parece preceder a própria emancipação desta “filosofia”. A fluidez do texto de Ségalen tange o ponto da inconsistência ao valorizar a contradição como força inerente ao discurso de sua estética. Sob esse ponto de vista, o exotismo de Segalen poderia facilmente ser chamado de “não-estética”. Todavia, o que ele contém de mais elementar é um funcionamento próprio, não usual, que garante (precariamente, necessário salientar) o estatuto de padrão estético a seus postulados pela sua própria demonstração textual. Por essa razão, a datação das cartas e sua respectiva localização adquirem um significado relevante dentro desse pensamento. Tientsin, Pi-Keou, Cherbourg, Shangai e Paris são alguns dos lugares textualmente citados, o que sugere que, à maneira romântica, ele “procurou a experiência” – no dizer de Edmund Wilson – “no amor, nas viagens, na política” (2004, p. 259) ao mesmo tempo em que manteve a aversão simbolista às fórmulas. O esteta Segalen encontra a concretização de sua tese na sublimação, seja do efêmero, seja da destinação em que subsiste, seja neste *outro*, seja dentro de si: “À côté de l'état Connaissance, instaurer l'état de *clairvoyance*, non nihiliste, non destructeur” (SEGALLEN, 1978, p. 67, grifo do autor). A clarividência é o *insight* que sobrevém ao conhecimento: é uma imagem fundamental e detalhada, implicando um construto simbólico dotado de um significado particular diante do qual, ao invés de se prostrar, o indivíduo ostenta, em termos filosóficos, uma potência de julgamento e superação.

Curiosamente, a teoria de Segalen tem como característica a apreensão de uma disciplina, qual seja a própria transformação em método do que os sentidos absorvem inocentemente. A fruição é o imperativo de uma relação transfiguradora em relação ao mundo visível: o objeto visto e entrevisto produz sentidos que reconstituem uma vigília própria

(1961, p. 38). Passa, então, a colaborar no jornal *La chronique médicale*, no qual reafirma, mais do que sua vocação de médico, seu gênio literário.

daquilo que se observa pela primeira vez. O olhar atento e inaugurador do exota (assim Segalen denominara esses estetas) é em si uma potencialização do sentido da descoberta, inclusive no que tange às relações de poder envolvidas entre homem e objeto e homem entre seus pares. É paradoxal apreender a efemeridade de cada objeto se já se sabe que a natureza desta relação é mutável e se esfacela: o segredo está em entender o limite que compreende o *eu* e o *outro*:

Et c'est notre première expérience d'exotisme. Le monde extérieur est ce qui se différencie aussitôt de nous. L'on va fuir les anciennes disputes sur la réalité des choses. Oh! Qu'importe! Si elles nous émeuvent. Or le sentiment de la nature *n'exista* qu'au moment où l'homme sut la concevoir différente de lui. (SEGALEN, 1978, p. 39, grifo do autor)

O desdobramento que resulta dessas relações gera a reflexão sobre a natureza dos objetos em si e de sua apresentação como processo como parte de um pressuposto no qual o signo vale menos do que aquilo que o criou. Em tal sistema, a tradução de um objeto, de um lugar e sua historicidade adquirem um valor acentuado de entendimento, no que tais processos têm de revelação. É relevante que o estranhamento necessário à práxis do exota seja advindo de uma análise temporal da tensão entre a “potência” do objeto e aquilo que o configura como real, isto é, sua representação como logicidade, como coisa palpável, signo estrito. O lapso que existe entre a gênese e a realização sugere a administração de uma forma de espírito – ou de filtro, para que não caiamos em mistificações – que prefigura o domínio da incerteza ante a representação “natural” ou “causal” do objeto descrito, seja ele uma cidade, uma paisagem, um povo, a mitologia de um povo. Este processo de mediação, uma vez que parte dos sentidos e da cognição, deve retornar como aprendizado estético, senão como um modo de comunicação com uma experiência de alteridade. As sinestésias (estudadas por Segalen em seu artigo “Les synesthésies et l'école symboliste” são parte desse todo, são uma alternativa de interpretação do novo – e também do outro, de uma cidade outra, de uma natureza vária – que reforça e amplia a percepção do mundo físico em prol de uma duplicidade sensorial que, afinal, conduz a uma nova possibilidade de apreensão objetiva:

La personnalité de Segalen s'affirme dans le refus délibéré d'examiner les prolongements métaphysiques et religieux que la théorie des synesthésies nécessairement impliquait. Loin de rejoindre la troupe des contempteurs de réel et des chercheurs de l'absolu, il s'efforce de montrer que les synesthésies sont un merveilleux moyen d'exploration du monde temporel et sensible. [...] Si bien que les synesthésies correspondent à une sorte d'ascèse, si l'on retire a ce mot tout ce qu'il peut comporter de notions morales ou

religieuses. Une ascèse analogue à celle que formule Rimbaud dans la fameuse lettre dite de voyant: “un long, immense et raisonné *dérèglement de tous les sens*”. (BOUILLIER, 1961, p. 50)

Estamos lidando aqui com uma tentativa de abordagem individualista do papel do observador, no sentido de que sua emancipação lhe permite arrazoar (dentro do sistema de signos da literatura) seu objeto: a contemplação torna-se, deste modo, um ato eminentemente político, na medida em que a intervenção do ser é empreendida por algo que o mantém como criticidade e, talvez, mais do que isso, na própria ação contemplativa como vetor que altera o estatuto filosófico do mundo sensível. É, portanto, uma atribuição de poder (e aí entrevemos uma leve herança de Nietzsche) que a individualidade seja um pressuposto de ação: “Ne peuvent sentir la Différence que ceux qui possèdent une Individualité forte” (SEGALEN, 1978, p. 38).

Por esta razão que, para Segalen, o exota é um ente que age sobre o mundo, dotado de uma capacidade latente de refiguração – mais até do que transfiguração – da realidade. O olhar sobre o exótico modifica tanto o agente como o quadro que se observa: a troca é uma parte inerente à experiência exótica. Trata-se, neste ponto, de prever não somente que marca o ambiente imprimirá à consciência, mas também o estrato inconsciente da fruição, ou seja: o funcionamento oculto da reminiscência é transformador sob uma perspectiva epifânica, e neste ponto não podemos nos enganar a respeito da eterna bonança de sondar a diversidade. Não há dúvida que esta relação envolve poder, no sentido de que, ao reconhecer a alteridade, o exota incorpora o discurso de autoconhecimento, ao flertar com os limites que o constituem, ao alinhar os sentidos em busca de uma espécie de (re)conhecimento especular: esta relação existe *per se*, adquirindo o *status* de finalidade, no que tem de concorde com os famosos versos espanhóis – *Caminante, no hay camino / se hace camino al andar*. Como remate deste poder a que nos referimos, temos a afirmação de uma territorialidade calcada na impressão de espaços intermédios dentro dos quais o imponderável pode transitar com liberdade. O conhecimento do processo do exotismo precede o que se terá descoberto, até porque a decifração dos signos do mundo não raro está distante da mente que o “fotografa”:

L’Exotisme n’est donc pas une adaptation; n’est donc pas la compréhension parfait d’un hors soi-même qu’on étreindrait en soi, mais la perception aiguë et immédiate d’une incompréhensibilité éternelle.

Partons donc de cet aveu d’impénétrabilité. Ne nous flattons pas d’assimiler les mœurs, les races, les nations, les autres; mais au contraire éjouissons-nous de ne le pouvoir jamais; nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers. (SEGALEN, 1978, p. 38).

Como se vê, o exotismo se identifica a uma atitude deliberada de ativação dos sentidos. Justamente por isso, foi acusado de ser uma estética do efêmero naquilo que ele contém de mais superficial, o que põe em xeque sua seriedade mesmo como doutrina estética. Pode ser que a perpétua novidade que inunda os sentidos seja de fato uma maneira menos séria de ver o que Segalen chamou de “diverso”. O exotismo tem seus pressupostos uma confessa política individualista, que, apesar de sua condescendência com o Outro ostenta inadvertidamente um continuísmo em relação à prática colonialista (embora Segalen o negue). De tal paradoxo logo trataremos. A tal individualismo se confere a possibilidade de visualizar objetivamente cada contato com o Outro como um aprendizado. Fixar a percepção imediata e sua respectiva acumulação como unidade de uma nova teoria estética foi efetivamente uma tentativa de adesão ao “bovarismo”, ou seja, a uma filosofia de vida que parte da recusa ao marasmo de uma suposta Rouen revivificada para se projetar como uma prerrogativa de ação contra a mediocridade. E tal relação não se constitui somente no que exprime de recusa ao *ennui*, manifesta na atonia de quem não busca o enfrentamento e o conhecimento da alteridade (espacial, inclusive): “Ridicule des gens du *seul terroir*; - et que rien ne nous est assimilable?” (SEGALEN, 1978, p. 58). O solo pátrio e a própria ideia de nacionalidade são abaladas se a forma amadurecida desta relação não for revestida de uma prévia aceitação à diferença, à possibilidade do encontro: para Segalen, o sentimento nacional nada vale se não vier acompanhado dessa condição.

Textualmente, no *Essai sur l'exotisme*, Segalen aproxima exotismo e bovarismo¹⁴¹ em mais de uma ocasião. Esse último conceito aparece como uma afirmação radical da diferença, do reconhecimento da alteridade como fantasia mais arraigada no imaginário do indivíduo. Se o exotismo de Segalen pressupõe a redefinição do olhar do viajante e também daquele que é observado, sem dúvida há uma reconfiguração da relação artística que se estabelece entre dominador ou dominado, ou cultura dominante *versus* cultura local. O exotismo alimenta-se de um de dandismo¹⁴² que, segundo Manuela Ramos (2001, p. 98-100) lhe subtrai a

¹⁴¹ Na edição inglesa do *Essai sur l'exotisme*, editada pela Duke University Press, há uma boa definição desse último conceito, empreendida pela professora Yaël Rachel Schlick, da Queen's University, de Ontario (Canadá): “The term ‘Bovaryism’ refers to Gustave Flaubert’s novel *Madame Bovary* (1856), whose central character, Emma Bovary, a romantic dreamer, continually conjures up visions of exotic lands and material objects to satisfy her longings. Segalen does not use the term in a pejorative sense, however. Instead, he takes it from Jules de Gaultier’s work *Le Bovaryisme* where it is used to articulate the subject’s essential alterity. Segalen uses this concept to argue that diversity lies are at the very core of the individual, who imagines himself/herself as an other. This, for him, constitutes an ‘essential exoticism’, and serves to reassure him (as expressed in the later entries) that difference and diversity will not become extinct despite the decline of exoticism”. (SEGALEN, 2002, p. 74).

¹⁴² Segalen, médico, esteta aplicado e grande admirador do simbolismo, buscou fruir a vida como melhor lhe aprouve. Negar que tenha sido, em certa medida, um dândi, na acepção que Baudelaire confere ao termo, pode ser imprudente: “Esses seres

capacidade crítica, negando uma reflexão mais acurada dos mecanismos coloniais. Como estética de *um* diverso, os exotas têm como costume “esquecer-se” do expansionismo e da dominação cultural europeias como uma sucessão episódica de eventos atrozos, como se tal atrocidade contivesse um valor negativo por si só, não sendo resultado de um processo histórico de assimetria política. O próprio Camilo Pessanha, na visão da teórica portuguesa, é um cultor desse pensamento. Não há, dessa forma, como negar o caráter utópico das proposições do *Essai* de Segalen, sobretudo se considerarmos o período em que ele foi elaborado – entre 1904 e 1918 – época do recrudescimento das tensões coloniais e da Primeira Guerra Mundial. A alteridade, como se observa no fato histórico da guerra, foi somente considerada mais um mote para o conflito. O exotismo apresenta-se como uma política da boa fé, e talvez por isso se dê ao direito de mostrar-se como um processo endógeno daquele que observa. Por isso – por superestimar a individualidade – não questiona o quadro político sob o qual se desenham as suas proposições de pacifismo.

Há um trecho emblemático do *Essai sur l'exotisme* no qual Segalen comenta algumas características da dominação colonial. Neste curto excerto datado de 13 de janeiro de 1909, fica patente que a ideia de alteridade constitui *sem dúvida* uma força dentro do fluxo da história. Essa noção, contudo, resultará num irresistível jogo de poderes diante do qual o colonizador, investido daquilo que o caracteriza como força preponderante (o comércio, pela figura emblemática do desbravador que negocia com índios), é concebido como um ser que instrumentaliza a diversidade para enganar o nativo. O funcionário colonial é um dos outros tipos descritos por Segalen: ao aplicar a lei ele estende a insensibilidade da Metrópole aos domínios coloniais, o que o torna “surdo” às idiossincrasias do nativo. Transcrevemos aqui o trecho de forma integral:

Déblaiement: le colon, le fonctionnaire colonial.
Ne sont rien moins que des Exotes! Le premier surgit avec le désir du commerce indigène le plus commercial. Pour lui, le Divers n'existe qu'en tant qu'il lui servira de moyen de gruger. Quant à l'autre, la notion même d'une administration centralisé, de lois bonnes à tous et qu'il *doit* appliquer, lui fausse d'emblée tout jugement, le rend sourd aux *dysharmonies* (ou harmonies du Divers). Aucun ne peut se targuer de contemplation esthétique. Par cela même, le littérature “coloniale” n'est pas notre fait.
Or, paradoxalement, ceci naît à la lecture de “colonisateurs” enthousiastes, les Leblond. (*L'Oued*)¹⁴³

[os dândis] não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar. Possuem, a seu bel-prazer e em larga medida, tempo e dinheiro, sem os quais a fantasia, reduzida ao estado de devaneio passageiro, dificilmente pode ser traduzida em ação” (1997, p. 48).

¹⁴³ *L'Oued* é um romance publicado em 1907 por Marius-Ary Leblond que narra a história de uma jovem que deixa o convento para se juntar a seu pai, incumbido de lidar com assuntos governamentais franceses na Argélia. Lá, entre as

(Ils prônent, je crois, ce qu'ils appellent la politique d'association)¹⁴⁴. (1978, p. 52, grifos do autor).

De início Segalen propõe o desvelar da condição dos operadores práticos da dominação, a saber: aqueles que a tonaram possível por operarem o complexo das instalações ocidentais em terras distantes. É significativo que a primeira palavra destas considerações seja *déblaiement*: esta palavra quer dizer “retirar a sujeira, a neve ou o excesso de algo”¹⁴⁵. Nesse contexto, temos que o propósito de Segalen é o de determinar, esclarecer o exato lugar do estrangeiro que vive em meio ao cotidiano colonial (não é difícil entrever que tal papel se deve ao europeu), retirando de todo possível equívoco a sua condição de *diferente* – pelas entrelinhas, pode-se ler que o *déblaiement* pode ser o movimento de separar tudo que não pertence a ele ou que o embarça. De forma análoga, não deixa de ser romântico que o exotismo nomeie como *dysharmonies* os inúmeros distúrbios que o colonialismo causou no plano administrativo. O significado extremamente opaco de termos como esse reduz drasticamente seu peso como produto de conflitos sucessivos, diários. Como deleite de festins literários, o exotismo se mostrou muito eficaz, por ter erigido impérios tumultuosos sobre os quais paira uma névoa de imponderabilidade e mistério. Conquanto Segalen despreze a frivolidade dos estereótipos comuns aos relatos europeus¹⁴⁶, por outro lado o exotismo também evitou extremar o caos de alguns territórios ocupados, os quais mais se assemelhavam às mais torpes descrições realistas. Em certo momento de sua estadia, por exemplo, Camilo Pessanha cita a cidade de Ho-Nam como a “Veneza cloacina” do Oriente¹⁴⁷. O ambiente *desarmônico* das colônias e dos territórios exóticos é um componente que o discurso do exota Segalen preferiu escamotear numa clave pretensamente literária.

Em se tratando de literatura, Segalen busca afastar-se da literatura colonial porque, aos funcionários da colônia cumpridores de seus deveres cívicos, ele pondera ser impossível fruir esteticamente os objetos e paisagens do exotismo. Se, como Gustavo Rubim afirma, Camilo

exuberantes paisagens do deserto e a descoberta da cultura árabe, ela será perseguida por nativos e por um assistente do pai. Como o romance está em primeira pessoa, ele revela a visão de mundo do colonialista, e não do nativo.

¹⁴⁴ “The policy of associationism” explica Schlick, “emerged in the early twentieth century as a successor to assimilationist policies. Associationism, while still hierarchical in nature, promoted some flexibility in colonial administration by paying particular attention to the cultural and ethnic differences of each colony as they related to its governance and by encouraging greater cooperation with native inhabitants”. (In: SEGALLEN, 2002, p. 82).

¹⁴⁵ A edição americana da Duke University opta pela expressão “sweep away”.

¹⁴⁶ “Avant tout, déblayer le terrain. Jeter pas-dessus bord tout ce que contient de mésumé et de rance ce mot d'exotisme. Le dépouiller de tous ses oripeaux: le palmier et le chameau; casque de colonial; peaux noires et soleil jaune; et du même coup se débarrasser de tous ceux qui les employèrent avec une faconne niaise. Il ne s'agira donc ni des Bonnetain, ni des Ajabert, ni des programmes d'agences Cook, ni des voyageurs pressés et verbeux.” (SÉGALLEN, 1978, p. 36).

¹⁴⁷ Curioso é notar que a remissão a Veneza aparece também em outras paisagens urbanas, como a da própria Macau, no relato de outros viajantes, como Austin Coates. Este militar inglês escrevera em 1978 o livro *A Macao narrative*, no qual afirma: “I always associate Macao with Venice. Whichever one I am in, I always wake up wondering which one it is [...]” (1978, p. 1).

Pessanha é um exota, é possível que ele seja um caso *sui generis* entre o imenso acervo de textos escritos por correligionários e colaboradores europeus sobre o Oriente ou sobre as terras africanas. Os textos criados em relatos de viagem e as narrativas fabulares privadas de um senso estético não estão, portanto, no *corpus* dessa modalidade de literatura por não contemplarem o requisito da historicidade próprio do exotismo, o qual mobiliza, para além do aspecto espacial, a urgência de sentir-se em consonância com a época em que se vive, buscando em seu contraponto o rastilho da história do local de que se fala. Segundo a definição de Segalen, o escritor que não consegue alinhar as perspectivas de tempo e espaço em sua obra não consegue atingir o estatuto de exota. Está fora de questão, portanto, pensar um documento burocrático ou uma crônica demasiado fantasiosa como literatura exótica: o primeiro porque não possui valor estético; o segundo porque não contém valor histórico.

A placidez com que a diversidade é tratada no *Essai sur l'exotisme* é ambígua em suas consequências sobre o pensamento eurocêntrico: se, de um modo incipiente, pôs em questão a política da alteridade como pressuposto para a instauração de um diálogo necessário cuja consequência é o conhecimento (do outro e de si), de um modo displicente foi um movimento cuja inércia e acanhamento não atingiram (e nem buscaram) por seriamente em questão o valor exploratório e racista inerente à prática colonial. A alteridade não implica, neste caso, ação, e pela sua impassibilidade não agregou a dimensão humanística da *igualdade*. O exotismo, ao se propor como emancipação da diversidade, encontrou o paradoxo de não encontrar meios de se manter a não ser pela força homogeneizante do colonialismo.

Na obra em prosa de Camilo Pessanha, o exotismo representa um papel importante, na medida em que ele próprio referira-se positivamente, em alguns dos seus escritos, a algumas personalidades desse gênero cuja leitura estava em voga à época. Mas não apenas por isso o exotismo é digno de nota. Para alguns autores, a questão se põe de maneira decisiva no entendimento da poética do autor da *Clepsydra*, uma vez que a experiência pessoal de Pessanha no Oriente reconstitui as noções de poesia que presidiram a sua escrita. Mais do que isso: tais referências, bem ao estilo do exota “típico”, flagram o momento em que a poeticidade se sobrepõe à análise sinológica das imagens que ele presencia. Neste sentido, são emblemáticas as teorias de Gustavo Rubim sobre o tema. O teórico português une-se à voz de Paulo Franchetti para formularem a hipótese de ler a poética do autor da “*Clepsydra*” sob o ângulo do exotismo.

Este enfoque infelizmente não está, até o presente momento, tão aprofundado quanto seria desejável, na medida em que os dois autores apenas transversalmente é que se dedicaram à questão. Entretanto, Rubim escreveu um pequeno – e preciosíssimo – opúsculo para a exposição *Weltliteratur*, ocorrida entre 30 de setembro de 2008 e 04 de janeiro de 2009 na Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa. Neste pequeno ensaio, chamado “Pessanha – Exota”, o crítico desvenda algumas das facetas do exotismo no poeta de Lamego, associando-o aos rumos dessa escola em âmbito literário.

Há pouquíssimos textos em prosa de Pessanha – já referimos mais de uma vez esta circunstância – e menos frequentes ainda são aqueles em que ele se dedica a analisar sob o ponto de vista exótico algumas características daquela China em que vive. Na verdade, o único texto em que o faz de modo explícito é exatamente o último que ele publica em Macau: “Macau e a Gruta de Camões”. Os outros textos de que retiramos o nosso corpus são, na verdade, as descrições (a que chamaremos *exóticas*) de suas primeiras impressões sobre a China, expostas nas primeiras cartas que enviou ao pai a partir de Macau e a Alberto Osório no momento da viagem de navio. Há também a possibilidade de análise do prefácio ao *Esboço Crítico* sob o ponto de vista¹⁴⁸ do exotismo, mas já a procedemos neste trabalho na chave que enxergamos como mais proveitosa (a do orientalismo).

“Macau e a Gruta de Camões” é o texto mais estudado pelo autor Paulo Franchetti. Na esteira dessa leitura, como já mencionamos no segundo capítulo (mais especificamente quando discutíamos o suposto diletantismo de Pessanha), é que o teórico funda a sua compreensão do assunto, a qual liga a tradição da poética de Pessanha ao exílio, à nostalgia e à melancolia. Tais traços, como ele assinala em “Pessanha e o exotismo” parecem ser ratificados pela experiência da perda e da ausência:

É em função da nostalgia que devemos observar o apego inesperado aos lugares pelos quais passa, pois o que aí vem para primeiro plano é sempre a percepção do afastamento. Como se quisesse reter o movimento de distanciamento da pátria, o poeta se agarra emocionalmente às escalas dessa navegação para o outro lado do mundo e assim sente saudades inexplicáveis. É, portanto, por uma espécie de contágio que a partida desses lugares sem conteúdo real afetivo lhe vai despertar o mesmo sentimento com que se afastara da terra natal, no começo do percurso. (FRANCHETTI, 2012)

¹⁴⁸ Paulo Franchetti, na comunicação “Pessanha e o exotismo”, publicada em seu blog, explora de través esta possibilidade (2012). Também sob esta chave, mas para refutá-la pronta e peremptoriamente, Manuela Ramos (2001, p. 98) escreve sobre o exotismo no prefácio ao *Esboço Crítico*, aplicando a ele uma fala de Segalen deslocada de seu contexto no item “O fruto podre da civilização chinesa”. Textualmente, a fala de Segalen citada por ela é a seguinte: “La lisière de la Chine est ‘avancée’ comme une écorce meurtrie. Dedans, la pulpe est encore savoureuse” (“A orla da China é ‘passada’ como uma casca podre; por dentro, a polpa é ainda saborosa”). A autora portuguesa, que a julgar pelas citações que transcreve nos parece uma conhecedora avançada do francês, esquece-se da “polpa saborosa” e prefere ligar o exotismo à “casca podre”, o que nos parece apenas uma parte da verdade. Ou do fruto.

Franchetti refere-se especificamente neste trecho à viagem do poeta para Macau, naquela já célebre carta a Alberto Osório em que esboça o sentimento de incompletude que o trajeto evoca: “E eu, que tinha saudades de quanto ia deixando, até de Barcelona, onde estive cinco dias, até de Colombo onde estive duas horas. Porque a gente é bem um grumo de sangue, que por toda a parte se vai desfazendo e vai ficando” (PESSANHA, 2012, p. 115). Neste caso, a chave de compreensão do exotismo alinhavada por Franchetti remonta ao autoconhecimento manifesto nesse excerto: um conhecimento feito à custa de uma experiência dolorosa, daquilo que é subtraído. Ou seja, há a remissão a uma historicidade precária do sujeito – típica do exota – que redundando na “incomprehensibilité éternelle” a que aludia Segalen. Postura diferente tem Gustavo Rubim, para quem a experiência do diverso – e não a nostalgia – constitui a força motriz desse processo. Na verdade, para ele, a superação do exotismo “romântico” só pode se construir exatamente a partir da preponderância da fugacidade, e não de uma permanência indelével:

Também Segalen não encara a experiência do diverso à maneira do exotismo romântico, como sintoma ou necessária consequência da perda de alguma coisa em falta na cultura ocidental e que se pudesse buscar ou recuperar noutras culturas. A atitude é quase oposta: “En somme, pas trop de nostalgie, pas trop de désirs d’autre chose” (RUBIM, 2008)

O que importa verdadeiramente no exotismo, na concepção de Rubim, é o seu imediatismo em certa medida autocomplacente: “para o exota, portanto, mesmo a vida mais estática é já uma viagem com o seu ponto de partida delimitado, sem o qual nenhum acontecimento se inscreveria e nada sobreviria capaz de ser efectivamente experimentado” (RUBIM, 2008). O argumento de Rubim, apesar de sedutor, merece sem dúvida um desenvolvimento maior, pois se o “pas trop de nostalgie” corrobora o seu parecer, mas uma outra fala de Segalen, “ridicule des gens du *seul terroir*” vai na direção contrária ao que o teórico português enuncia. Se, de alguma maneira essas falas de Segalen enunciam a contradição inerente que ele descreve como característica do exota, por outro lado corroboram a ideia de “não-teoria” cuja enunciação e cujo entendimento fica um tanto obscurecido por tais intercorrências. O exotismo, que a princípio parece fugir da teorização, encontra em Pessanha uma (involuntária) tentativa de explicação em “Macau e a Gruta de Camões”:

Notáveis prosadores (basta lembrar, dentre os contemporâneos, Lafcádio Hearn, Wenceslau de Moraes e Pierre Loti) têm celebrado condignamente os

encantos dos países exóticos. Poeta, nenhum. Os poucos que vagueiam e se definham por longínquas regiões, se acaso escrevem em verso, é sempre para cantar a pátria ausente, para se enternecerem (os portugueses) ante as ruínas da antiga grandeza da pátria e, sobretudo, para dar desafogo à irremediável tristeza que os punge. E se na reduzida obra poética colonial desses escritores – Tomás Ribeiro, Alberto Osório de Castro, Fernando Leal (este último nascido na Índia, mas nem por isso menos exilado ali, português como era pelo sangue e pela educação) – se encontram dispersos alguns traços fulgurantes de exotismo, é só para tornar mais pungente pela evocação do meio hostil de inadequado pela sua estranheza à perfeita floração das almas – a impressão geral de tristeza – da irremessível tristeza de todos os exílios. (PESSANHA, 1988, p. 184)

Camilo Pessanha identifica a tendência na qual o traço de exotismo perde-se em meio à figuração distante da terra natal. Ora, de certa maneira a constatação de Pessanha aponta para uma tendência dos poetas que diverge daquilo que, para ele, é a concepção de exotismo: o olhar de Loti, Morais e Hearn é, para ele, o *verdadeiro* exotismo, em que está patente a noção de “encanto”; os poetas, segundo ele, estariam mais ligados a uma espécie de melancolia que impede que o verdadeiro exotismo floresça. É exatamente a mesma noção de Segalen: o exotismo pressupõe apreensão, imediatismo e novidade. Assim, Pessanha concebe o espaço da poesia como um espaço hostil não somente à apreensão da vida no Oriente, mas hostil principalmente à noção de imediatismo do exota. Não havia sido elaborada, até então, uma fórmula que unisse a transcendência exótica com a imanência do poema, de maneira que os resultados de tal operação acabam incidindo numa retórica de exílio, e não numa retórica de fascínio vitalizador.

Na verdade, mesmo a necessidade de criar uma *transcendência imanente* não se faz imperativa dentro do exotismo. Ela é apenas um elemento operacional cuja origem precisa, necessariamente, partir de um marco zero:

Quando, por conseguinte, nos espantamos com algumas formulações onde Pessanha parece ceder a um ultra-neo-romantismo que soa serôdio na proporção em que enraíza a formação da sensibilidade poética no “húmus do solo natal”, deveremos antes pensar que se trata do mesmo requisito que Segalen antepunha a toda a possibilidade de experimentar o Diverso, o requisito quanto ao ponto de partida: “Départ d’un bom réel, celui qui est, celui que l’on est. Patrie. Époque.” (RUBIM, 2009)

Basta para isso recordarmos que não há alteridade sem identidade, e é preciso antes de tudo sedimentar a própria identidade a fim de conhecer, de experimentar o que não é próprio de si. O “húmus do solo natal”, que para Franchetti é a chave de uma poética impulsionada pelo exílio e pela nostalgia, aparece um Rubim como uma exigência sem a qual o exotismo

em Pessanha não se desenvolveria. Pátria e época, sob esse ângulo, encontram um antípoda “necessário” no Oriente. A definição das épocas históricas e a formação de um referencial cultural do Ocidente afigura-se um problema para o poeta¹⁴⁹ no texto “Macau e a Gruta de Camões”. O “antípoda do Oriente” ao qual há pouco nos referimos identifica-se a esta figura da alteridade. Desta maneira o intelectual – ou o aventureiro – ocidental apresenta-se definido como alguém que vai buscar “o outro lado” da aventura humana nas sendas do Oriente. Said, no “Orientalismo” antecipa este movimento:

Deixando de lado o fato de que os exércitos orientais, os corpos consulares, os negociantes e as expedições científicas e arqueológicas estavam sempre indo em direção ao leste, o número de viajantes do Oriente islâmico para a Europa entre 1800 e 1900 é minúsculo, quando comparado com o número na outra direção. Além disso, os viajantes orientais no Ocidente estavam ali para aprender, embasbacados com uma cultura adiantada; os objetivos dos viajantes ocidentais no Oriente eram, como vimos, de uma ordem diferente. Mais ainda, tem-se estimado que foram escritos cerca de 60 mil livros sobre o Oriente Próximo entre 1800 e 1950; não há um número nem de longe comparável de livros orientais sobre o Ocidente. (SAID, 2012, p. 277-278)

O saber exótico é identificado por grande parte dos autores como uma expressão orientalista, uma forma de poder calcada no discurso da diferença como forma de exclusão. A essa postura filiam-se, por exemplo, Said¹⁵⁰ e Manuela Ramos¹⁵¹. A “doutrina” exótica – se é que podemos chamá-la assim – não pretende ser uma teoria social, de maneira que a intencionalidade do olhar do exota é toda identificada a uma espécie de êxtase, de clarividência (“clairvoyance”, no francês de Segalen) que se une à necessidade de autoconhecimento daquele que vê. Olhando dessa maneira, parece mais próxima de um

¹⁴⁹ “A crítica histórica, a história-ciência, positiva e experimental, vem fazendo tábua rasa de quanto é anedótico e pessoal, das atitudes esculturais, dos gestos dramáticos, das frases eloquentemente concisas, em que tradições, lentamente evoluídas, haviam definido, em termos quase sempre de inexcusável beleza, um carácter, um acontecimento ou uma época. Para só me referir à história literária, basta lembrar que, demonstradamente, Homero nunca existiu; e que, quanto a Shakespeare, se é, ao que suponho, incontestado ter havido no século XVI a XVII um actor inglês desse nome, não falta já quem lhe negue a autoria de todas e cada uma das tragédias que o mesmo nome imortalizaram e para apreciação de cujo valor não se encontra termo de comparação mesmo nas supremas criações do teatro grego clássico” (PESSANHA, 1988, p. 182). A crítica ao positivismo em história vem a reboque, por exemplo, da historiografia de Oliveira Martins, a qual como vimos neste trabalho postulava a história como uma ciência sujeita a intempéries absolutamente imprevisíveis. Pessanha subscreve esta ideia e a isso adiciona o componente da formação do cânone ocidental ao comportar num mesmo espaço a identidade portuguesa e a lenda de Camões, a proverbial história de Homero e a dúvida sobre Shakespeare.

¹⁵⁰ A “generalização histórica abrangente” de Segalen, a que Said alude, deixa clara sua posição. Para além disso, cite-se a referência que ele faz à ficção exótica: “À parte os personagens pitorescos oferecidos aos leitores europeus na ficção exótica de autores menores (Pierre Loti, Marmaduke Pickthail e outros do gênero), o não-europeu conhecido dos europeus é [...] uma figura cômica ou um átomo numa coletividade imensa, designado, num discurso comum ou cultivado, como um tipo indiferenciado chamado oriental, africano, amarelo, moreno ou muçulmano. A essas abstrações o Orientalismo havia acrescentado seu poder de generalização, convertendo exemplos de uma civilização em detentores ideais de seus valores, ideias e posições, os quais, por sua vez, os orientalistas haviam encontrado em ‘o Oriente’ e transformado em moeda cultural comum.” (SAID, 2012, p. 339)”

¹⁵¹ A leitura do prefácio ao *Esboço Crítico* sob o prisma do exotismo evidencia, para Manuela Ramos, o aspecto superficial dessa escola que tende fortemente à linguagem orientalista, como vimos há pouco na sua descrição da “écorce meurtrie” chinesa (2001, p. 98).

projeto místico do que a um projeto histórico, e assim positivamente é que o exotismo prefere ser lido.

Em Camilo Pessanha o exotismo se processa, como em Wenceslau de Moraes, na riquíssima descrição pictórica dos costumes orientais. Consciente de que o prazer estético é um dos pilares do exotismo, o poeta enxerga a comunicação da beleza do Oriente como uma espécie de novo *conhecimento*, no sentido que essa palavra pode ter como *ato de conhecer*. É emblemático, neste ponto, que as suas primeiras cartas enviadas durante a viagem e nos primeiros dias em Macau estejam impregnadas de um exotismo *à la Segalen*. Numa das cartas ao pai, datada de junho de 1894, o poeta comenta os esforços espirituais dos macaenses para afastar da província o surto de peste negra que assolava a região:

Houve preces públicas nas igrejas, e os chinas fizeram também uma procissão dos ídolos dos pagodes, procissão que durou quatro noites e em que iam aproximadamente seis mil chinas, cada um dos quais levava pelo menos duas luzes, levando alguns até vinte.

É uma procissão muito parecida com a do Senhor dos Passos que aí se faz de noite, mas imensamente mais pitoresca. Só a música é insuportável, uma barulheira infernal de pratos e tambores de pau, e tambores de coiro, e tambores de cobre. Uma coisa parecida com uma latada, de Coimbra, mas muito pior.

No meio da imensidade dos faróis, como aí se chamam, moviam-se as mais fantásticas figuras luminosas, peixes de muitos metros de comprimento, monstros, pagodes que pareciam sonhos de fadas, isto tudo recortado em papel.

Iam umbelas e pendões de sedas antigas riquíssimas, às dezenas, e umbelas e bandeiras todas tecidas de flores naturais, de uma delicadeza de que aí se não pode fazer ideia. E isto tudo a passar durante duas horas. E comitivas de mandarins, cabaias de seda, todas graves, e de mistura a multidão dos culis, uns diabos negros, despidos da cinta para cima, com os chapéus piramidais, feitos de bambus, mais largos do que rodas de carros.

[...]

Com este espalhafato creio que a peste não se atreverá a desembarcar. E assim seja. (PESSANHA, 2012, p. 231)

O “pitoresco” da procissão chinesa acontece justamente em contraposição ao que, para Pessanha, seria a procissão “padrão”, das católicas que se fazem em Portugal. Perceba-se que, apesar de este ser um texto de cunho privado (uma carta ao pai), a descrição da procissão atende a alguns requisitos da escrita do exotismo, sem o menor compromisso de ser um texto acadêmico. Esta sinceridade, mais até do que um texto programático, apenas realça o que esta tem de diferença em relação ao mundo europeu, mas posiciona esta dessemelhança naquilo que ela mostra em termos de novidade, de deslumbramento: peixes, monstros, pagodes – todos em papel, a multidão de magros homens despidos, bandeiras, pendões, um imenso

número de chineses na procissão... Todas as imagens são apreendidas na sua intensidade, e sob o pano de fundo de uma doença fatal prestes a cair sobre a cidade. Numa fotografia do caos, o exota Camilo Pessanha evoca não somente as figuras místicas europeias – as quais ele próprio conhece – mas consegue unir e comparar, num mesmo raciocínio, os signos do desamparo e do apocalipse para os quais supostamente os rituais e a invocação divina seriam a última e derradeira resposta. A aparente diferença entre os homens, neste sentido, perde totalmente o seu sentido, mas o poeta encontra o distanciamento na medida em que esta imagem religiosa, à qual ele estava familiarizado em Portugal, se manifesta agora de maneira absolutamente original:

aquí, o encontro entre Pessanha e Segalen toca a zona de maior contacto: na conversão do diverso em adverso, na interiorização do adverso como alimento, força e poder de imaginação, quer dizer, de pensamento propriamente poético. (RUBIM, 2008)

A assimilação do diverso, neste caso, adquire uma força de constituição do próprio sujeito como identidade: uma constituição pela negativa, mas não pode nunca ser confundido com uma fusão identitária. “à sentir vivement la Chine, je n’ai jamais éprouvé le désir d’être chinois” (SEGALEN apud RUBIM, 2008). O desejo de ser chinês *não existe* por dois motivos: 1) a insistência (mais do que a *existência*) do “ponto de partida” na subjetividade do exota – isto é, seu referencial de paisagem, quase sempre eurocêntrico¹⁵²; 2) é justamente pela atenção à alteridade – e só por ela – que o exota encontra o seu próprio lugar no mundo. O caso de Camilo Pessanha é, em certa medida, *sui generis* porque o exotismo “tradicional” pressupõe uma acumulação de experiências, na valorização da viagem, de seu prazer e de seu conhecimento vivido, não enciclopédico. Nosso poeta não foi exatamente um viajante – fixou-se em Macau, de onde saiu poucas vezes em visita a Portugal – mas a seu modo construiu uma teia de saberes e uma identificação com a China que foi capaz de lhe reservar, mesmo depois de anos no Oriente, as mais intensas paixões pela cultura daquele povo:

Aprendi a falar a língua chinesa (falo corretamente o dialeto cantonense), e, um pouco, a ler e escrever. Tenho meia dúzia de traduções, que são atualmente o único escrito meu que desejaria ver publicado. É claro que tudo isto, que é nada mas me tem custado a vida, me seria fora daqui

¹⁵² “Independentemente do país ou da etnia, o grande poeta é sempre intérprete ‘do sentimento étnico’” (RUBIM, 2008). No caso do poeta da *Clepsydra*, a etnicidade a ser contraposta em relação a outras culturas é sempre a portuguesa, e não a chinesa, como se poderia supor. Franchetti também defende esta posição ao destacar a persistência da imagem de Portugal na poética de Camilo Pessanha em seu livro *Nostalgia, exílio e melancolia*.

absolutamente inútil: prende-me, pois, naturalmente a este remoto exílio.
(PESSANHA, 2012, p. 187)

O conhecimento de Pessanha acerca da cultura chinesa é a tal ponto diversificado que, em determinado ponto de sua estadia em Macau, mal podemos considerá-lo um exota “típico”. Todo o seu patrimônio resume-se, segundo ele, às traduções que empreendeu, e não aos seus poemas, o que certamente é muito elucidativo. Recentemente, o professor Gustavo Rubim proferiu uma interessantíssima comunicação na Universidade de São Paulo sobre a compilação dos poemas de Camilo Pessanha¹⁵³, um assunto tão apaixonante quanto cheio de meandros. A mesa-redonda, chamada “Edições da obra poética de Camilo Pessanha em perspectiva” ocorreu no dia 30 de agosto de 2012 e foi organizada pelo Laboratório de Interloquções com a Ásia (LIA) da Universidade de São Paulo. Como coordenadora, foi escolhida a Profa. Dra. Gilda Santos (UFRJ). Além de Rubim, palestrou também o editor Carlos Morais José (Livros do Meio – Portugal). Quanto à querela das edições da Clepsidra, é evidente que não nos aprofundaremos nesse assunto já suficientemente intrincado, pois o que nos importa neste momento é entender a razão das particularidades do exotismo nos textos que estamos analisando. O distanciamento, mais do que a soma de sensações, é lido por Franchetti no texto “Pessanha e o exotismo” como a marca distintiva da poética não apenas de seus poucos escritos em prosa, mas também de sua poesia.

O afastamento impõe o esvaziamento, como a passagem do tempo também o impõe: ao longo do duplo percurso, temporal e espacial, esse coágulo que somos nós perde um pouco de si, impregna aquilo que nos impressionou ou nos seduziu: algo se desprende de nós e fica para trás, e nós nos vamos assim dissolvendo ao longo dos eixos do tempo e do espaço. É o sentimento decorrente dessa percepção que o poeta denomina genericamente de saudade e que tem, no contexto em que surge, uma forma específica: menos do que uma perspectiva de recuperação de um bem perdido, é a consciência de que não é possível apreender as experiências e mantê-las, não é possível incorporá-las à subjetividade. (FRANCHETTI, 2012)

É por essa razão que o crítico brasileiro atribui grande importância à temática do exílio e da melancolia. A sensação de infinita dissolução que ele levanta está tão ligada à ideia de “sentimento étnico” resultante deste processo que, em sua concepção, a permanência do ser adquire a (in)consistência da prática do exota. É como se, por força de sucessivos desgastes, a alma assumisse a sua condição de ser errante e, por isso, abdicasse da prerrogativa de tentar enxergar-se como unidade: a distância e o afastamento, assim, tornam-se as medidas dentro

das quais ela ainda encontra algum abrigo. Complementando a fala de Franchetti, Gustavo Rubim parece referir a mesma circunstância: “Pessanha descobre na condição do exota, isto é, na confrontação com o Diverso, no afastamento de si, que afastar-se e perder-se está na essência mesma de toda a experiência, de toda a sensação, de toda a percepção” (RUBIM, 2008). Nessa condição, o ser que vagueia (ou que reflete sobre a distância), se não é por definição um exota, parece encontrar nesta contingência uma medida de sua força, parece querer captar a intensidade da vida no seu silêncio contemplativo e atento.

3.3. A afirmação de um novo olhar português sobre Macau

Nos capítulos anteriores, observamos algumas perspectivas relevantes que nos dão alguma medida do que foi a presença portuguesa em Macau, e principalmente a comunicação das experiências trocadas (ou recalçadas) nas relações entre portugueses, chineses e macaenses. Para iniciar a nossa explanação, se faz necessário primeiramente definir o objeto de nosso estudo neste ponto: o que seria “um novo olhar português” sobre Macau? Seria um olhar curioso ou julgador, atento ou displicente?

O novo olhar sobre o qual recaem as esperanças de troca cultural entre Portugal e China (via Macau) vem em substituição a outro, notadamente ortodoxo, que encara sob uma ótica utilitarista o relacionamento entre as culturas ocidental e oriental. Tal visada, que atende a uma espécie de racionalidade administrativa cujo substrato desconsidera as particularidades culturais das colônias, tem origem num pensamento político cujas origens remontam a um grupo de intelectuais considerados progressistas.

Em Portugal continental, a questão dos territórios no Oriente ligava-se a outras mais abrangentes sobre as quais muitos intelectuais se debruçaram na década de 1880. A ocupação de tais locais fez os portugueses se defrontarem com as noções de nacionalidade, nação, raça, além de gerarem a reflexão sobre o futuro da aventura expansionista. De qualquer maneira, era a própria prática orientalista que estava sendo posta em questão. Não sob um aspecto humanístico, mas sob a perspectiva econômica. Na primeira parte deste subitem, veremos o mecanismo dentro do qual ela opera a favor do orientalismo; na segunda parte do texto, destacaremos as possibilidades de superação das práticas e discursos orientalistas, com base em experiências positivas levadas a cabo por alguns atores portugueses em Macau:

A crise na administração colonial na década de 1880 gerou grande insatisfação entre a opinião pública portuguesa. Como ponta de lança desse movimento, figuravam nomes como os de Eça de Queirós, Antero de Quental, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro e Oliveira Martins, ou seja, o “grupo dos cinco”, também conhecido como “geração de 70”. Uma parte desse grupo propôs pensar os problemas de Portugal sob o prisma do avanço liberal, por meio das famosas “Conferências do Cassino”, proferidas em Lisboa. A maior parte dessas opiniões tende a considerar Portugal como um país decadente, cada vez mais empobrecido, num cenário que nada tem a ver com a ousadia de investir em grandes expedições. A mais célebre das conferências, denominada “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, foi escrita por um Antero de Quental docemente melancólico:

Meus senhores,

A decadência dos povos da Península nos três últimos séculos é um dos factos mais incontestáveis, mais evidentes da nossa história: pode até dizer-se que essa decadência, seguindo-se quase sem transição a um período de força gloriosa e de rica originalidade, é o único grande facto evidente e incontestável que nessa história aparece aos olhos do historiador filósofo. [...] O pecador humilha-se diante do seu Deus, num sentido acto de contrição, e só assim é perdoado. Façamos nós, também, diante do espírito de verdade, o acto de contrição pelos nossos pecados históricos, porque só assim nos poderemos emendar e regenerar. (1982, p. 256).

A alusão à temática religiosa, evidentemente, não é gratuita, e parte de um descontentamento muito acentuado com a Igreja Católica. Uma das características mais evidentes da Geração de 70, o anticlericalismo (especialmente cruel com os jesuítas), é elencado como a principal causa da degeneração de Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII. As outras causas são “o estabelecimento do Absolutismo, pela ruína das liberdades locais e o terceiro, o desenvolvimento das conquistas longínquas” (QUENTAL, 1982, p. 269). Oliveira Martins subscreve tal opinião ao empregar um discurso muito semelhante em sua principal obra, a *História de Portugal*:

De um modo geral, a *História* de Martins é mesmo um panorama triste e pessimista da vida da nação. Mas cheio de cores, de ação e lances romanescos. Forma a sua espinha dorsal, mais do que a narração objetiva dos acontecimentos dispostos em ordem cronológica, uma série de quadros impressivos, dramáticos, mais ou menos trágicos e relativamente completos em si mesmos. (FRANCHETTI, 2002, p. 240).

O autor da *História* merecerá mais adiante nossa atenção mais detida, por reproduzir e ampliar um discurso hegemônico no que tange ao trato com as colônias. Brillante escritor,

Oliveira Martins descreve neste seu livro – o mais importante – o processo de formação do Estado português. Para fazê-lo, divide a historiografia portuguesa em períodos: da fundação do Império à Batalha de Aljubarrota, o período histórico da Dinastia de Avis, a conquista do Oriente e, finalmente, da batalha de Alcácer-Quibir até o momento em que escreve a obra. Para os espíritos iluminados da época, a solução para tais mazelas passa necessariamente pela ciência e pela racionalidade. Vimos há pouco que Antero de Quental chama os seus concidadãos a reparar os “pecados históricos” de Portugal. Nesse contexto, os problemas que o país vinha acumulando há três séculos poderiam ser reparados apenas sobre estes lemas: “liberdade moral”, “classe média” e “indústria”.

Sobre a liberdade moral, é fácil supor que ela incide na existência de um Estado sem interferência da Igreja, abalizado pela força de uma moralidade sem religião oficial. Um Estado mais democrático, não necessariamente republicano¹⁵⁴, mas democrático – como substituição ao despotismo que permitiu a D. Sebastião “enterrar em Alcácer-Quibir a nação portuguesa, as últimas esperanças da pátria” (QUENTAL, 1982, p. 284). Assim, o autor dos *Sonetos* destaca a transformação da religiosidade em religião, que centralizou em algum ponto da História a fé no catolicismo. Ele exalta o polo oposto, a Reforma, que para ele, não é senão “o protesto do sentimento cristão, livre e independente, contra essas tendências autoritárias e formalísticas” (QUENTAL, 1982, p. 270). Fosse apenas por isso, e teríamos em Antero apenas um profeta do protestantismo. O contexto a que ele alude, em que a liberdade parece ser o valor vigente, repercute não apenas numa escolha espiritual, mas também em necessidades bastante materiais:

As nações mais inteligentes, mais moralizadas, mais pacíficas e mais industriosas são exatamente aquelas que seguiram a revolução religiosa do século XVI: Alemanha, Holanda, Inglaterra, Estados Unidos, Suíça. As mais decadentes são exatamente as mais católicas! Com a Reforma estaríamos hoje talvez à altura dessas nações: estaríamos livres, prósperos, inteligentes, morais... mas Roma teria caído! (QUENTAL, 1982, p. 278).

O fato de o protestantismo não ter a princípio nenhuma vinculação política com uma instituição foi decisivo, na opinião de Antero de Quental, para que algumas nações tomassem rumos independentes, reforçando a sua autodeterminação. Como decorrência do processo histórico de separação entre Igreja e Estado, chega-se, finalmente, à liberdade econômica, e exatamente neste ponto é que, para ele, reside o pior nó a desatar neste sério problema da desigualdade econômica do país em relação à Europa Ocidental. Ou seja, tanto o problema

¹⁵⁴ Eça de Queirós e Oliveira Martins, por exemplo, não partilham àquela altura dos ideais republicanos.

como a solução da administração portuguesa residem (e residiram) num modelo de desenvolvimento invariavelmente errado que o expansionismo só fez agravar. Não sem alguma dor, Antero revela o triste diagnóstico:

Há dois séculos que os livros, as tradições e a memória dos homens andam cheios dessa epopeia guerreira, que os povos peninsulares, atravessando oceanos desconhecidos, deixaram escrita por todas as partes do mundo. Embalaram-nos com essas histórias: ataca-las é quase um sacrilégio. E todavia esse brilhante poema em acção foi uma das maiores causas da nossa decadência. É necessário dizê-lo, em que pese aos nossos sentimentos mais caros de patriotismo tradicional. Tanto mais que um erro econômico não é necessariamente uma vergonha nacional. No ponto de vista heroico, quem pode negá-lo? (2002, p. 285).

Alguns “heróis” portugueses, entretanto, são implacavelmente desancados tanto por Quental quanto por Oliveira Martins. O sebastianismo, momento-chave da decadência para os dois autores, é o triste auge de um período em que “Portugal era uma nação de loucos perdidos, [que] no moço rei encarnava toda a loucura do povo” (OLIVEIRA MARTINS, 1882b, p. 48). A partir do século XIX, os sucessivos eventos históricos – o período do D. Manuel, o final fatal da batalha de Alcácer-Quibir, a submissão a D. Felipe no que se chamou de União Ibérica, a retomada da soberania e a história do dezenove em Portugal – passaram a ser descritos como etapas de uma degeneração cuja origem se conhece, mas cujo fim não se poderia prever. E isso não apenas para os intelectuais de 70, mas também para quase toda a inteligência da época, a qual acostudou-se referendar a imagem de um tempo de trevas, de degradação da situação política, econômica e social do país. Vejamos, assim, que um discurso de grandeza esvaziada vai sendo elaborado para tentar explicar porque o país estava longe da rota do progresso, na qual atingiu o protagonismo entre as nações da Europa. João Medina, destacado sociólogo português, faz uma importante constatação a esse respeito:

A obsessão da decadência nacional, dum progressivo e inelutável declínio de todo o País, complexo de morbos, reações, profecias e desesperos que podíamos resumir na expressão de miséria portuguesa, atravessa todas as grandes obras literárias da segunda metade do séc. XIX português, embora se fizesse sentir, velada, surda mas às vezes lúcida e consciente, na primeira metade da centúria, por exemplo, num Garrett ou num Herculano, cujos espíritos, aqui e além, se deixam avassalar pelo sentimento dum ocaso da grei sobre a qual pesavam prenúncios de catástrofe. (MEDINA apud MOTTA, 2006, p. 148-149)

Confirmados ou não, os “prenúncios de catástrofe” a que alude João Medina não se referem a terremotos, grandes revoluções sangrentas ou grandes epidemias. Trata-se, antes, de um apocalipse econômico. A palavra “miséria”, muito bem escolhida pelo autor, supõe que para além da desgraça moral do fracasso de um império outrora poderoso, há também a ameaça de um colapso econômico generalizado. E este cenário, em que é acentuada pelos autores do XIX a irracionalidade da máquina estatal portuguesa, têm a sua manifestação mais evidente na inabilidade política de Portugal em modernizar-se, como haviam feito as nações europeias na Revolução Industrial. Não é sem razão que o nome de Adam Smith é citado com entusiasmo por Antero de Quental em sua *Conferência*. A sensação de que o país não tinha construído bases sólidas para sustentar um capitalismo produtivo prefigurava o atraso com que haveria de lidar no futuro. Para esses autores da geração de 70, a máquina da produção havia triunfado sobre a coragem: o testemunho que ficaria para a história seria o do materialismo dos povos que se adaptaram aos novos tempos, e não às heroicas narrativas daqueles que se lançaram na obscuridade anterior aos grandes feitos:

A desgraça é que esse espírito guerreiro estava deslocado nos tempos modernos: as nações modernas estão condenadas a não fazerem poesia, mas ciência. Quem domina não é já a musa heroica da epopeia; é a economia política, Calíope dum mundo novo, se não tão belo, pelo menos mais justo e lógico do que o antigo. Ora, é à luz da economia política que eu condeno as conquistas e o espírito guerreiro. Quisemos refazer os tempos heroicos da idade moderna: enganámo-nos; não era possível; caímos. Qual é, com efeito, o espírito da idade moderna? É o espírito de *trabalho* e de *indústria*: a riqueza e a vida das nações têm de se tirar da actividade produtora, e não já da guerra esterilizadora. O que sai da guerra não só acaba cedo, mas é além disso um capital morto, consumido sem resultado. (QUENTAL, 1982, p. 286, grifos do autor)

Com este discurso, o autor dos *Sonetos* é mais um daqueles que subscreve um sentimento semelhante àquele do protagonista anônimo do conto machadiano *Felicidade pelo casamento*: “Só então calculei que a miséria depois da opulência era um mal maior do que a miséria desde o berço” (ASSIS, 1996, p. 149). O tema da perda associado à identidade portuguesa aparece com frequência na literatura, chegando a ser um traço constitutivo de sua história do Humanismo até a Modernidade. Assim o atestam algumas obras de Pessoa, de Camões, de Eça de Queirós, de António Nobre e de outros brilhantes escritores que empreenderam, por diversas maneiras, a imagem histórica de Portugal por aquilo que o país já não era. No que tange aos domínios da economia política, observa-se que ao passado idealista Antero opõe um dinamismo produtivo, uma espécie de iluminismo econômico com

preferência à otimização dos recursos da nação. A remissão à “cultura da terra”, entretanto, apenas prepara o pensamento que muitos intelectuais à altura reforçavam: juntamente com a modernização da economia, Portugal deveria transformar o controle sobre suas colônias em dinheiro.

E necessário que o trabalho, sobretudo a indústria agrícola, o fecunde, lhe dê vida. Domina todo este assunto uma lei económica, formulada por Adão Smith, um dos pais da ciência, nas seguintes palavras: “O capital adquirido pelo comércio e pela guerra só se torna real e produtivo quando se fixa na cultura da terra e nas outras indústrias. Vejamos o que tem feito a Inglaterra com a Índia, com a Austrália, e com o comércio do mundo. Explora, combate: mas a riqueza adquirida fixa-a no seu solo, pela sua poderosa indústria, e pela sua agricultura, talvez a mais florescente do mundo. Por isso a prosperidade da Inglaterra há dois séculos tem sido a admiração e quase a inveja das nações. Pelo contrário, nós, Portugueses e Espanhóis, que destinos demos às prodigiosas riquezas extorquidas aos povos estrangeiros?” (QUENTAL, 1982, p. 286)

E eis que aqui entra o gênio do progresso, a aspiração racionalista, o apelo à necessidade de crescer, ampliar, amparar sustentadamente o progresso: “o que tem feito a Inglaterra com a Índia”? Extorquido, tanto quanto portugueses e espanhóis. Se há nessa fala algum tipo de arrependimento, é o de não ter se aproveitado o suficiente desse saque! O discurso de Oliveira Martins envereda pelo mesmo caminho, ou seja, o caminho do orientalismo. Ao transformar a questão colonial num palco onde os vencedores são aqueles que mais triunfam na arte de depauperar e aproveitar-se disso, a prática orientalista cumpre a sua tendência desumanizadora travestida de ciência aplicada. Por ciência, entendamos, vale também considerar a boa condução dos negócios da colônia – um exemplo de racionalidade *administrativa*. Citaremos um caso concreto que delineia um panorama no qual a prática orientalista cotidiana se soma ao cuidado administrativo:

Em 1886, o jornal “A Província”, do qual Oliveira Martins é articulista, comenta um empréstimo supostamente desvantajoso para o Estado feito à concessionária de águas de Luanda. À época, o responsável pelo acordo era o Ministro da Marinha e Ultramar, Manuel Pinheiro Chagas. Este era um dos mais destacados do grupo de Antonio Feliciano de Castilho, o qual, como se sabe, travou com a “geração de 70” um dos episódios mais marcantes da literatura portuguesa no século XIX: a Questão Coimbrã. O conflito, amplamente divulgado pela imprensa, não tornava evidente apenas o embate entre romantismo e realismo, mas também trazia à tona visões de mundo e de política antagônicas: conservadorismo *versus*

reformismo¹⁵⁵. Oliveira Martins, afeito aos ideais positivistas correntes, uniu-se a Antero e Eça, e com eles passou a combater assiduamente não apenas as ideias, mas também as personalidades às quais se opunham. Pinheiro Chagas, por sua vez, era o pupilo mais próximo de Castilho e obteve grande popularidade à época com as suas obras literárias, marcadas pela moda folhetinesca da época. Foi também um político de considerável carreira, tendo sido deputado em algumas legislaturas e, como já dissemos, ministro de Estado. Evidentemente, tinha verdadeiro pavor aos ideais da geração de 70 e ficou célebre para a posteridade não por seus romances, mas por ter mantido por cerca de duas décadas uma acesa polêmica pública com Eça de Queirós¹⁵⁶.

Voltando ao caso: o empréstimo à concessionária, para Oliveira Martins, traria prejuízo ao erário, uma vez que a prestação de contas apresentada pelo ministro estava em claro desacordo com a realidade dos números. Martins, então, passa a ridicularizar o rival, questionando sua capacidade administrativa e deixando subentendido que Chagas estava tirando ilegalmente algum proveito dos cofres públicos por meio de um contrato totalmente viciado. Para tanto, passa a ridicularizá-lo, chamando-o “folhetinista” ao invés de ministro. Até aí, convenhamos, não há nada de anormal, antidemocrático ou preconceituoso. O título da crônica é “O Império Ultramarino”, e foi publicado entre 7 e 8 de janeiro de 1886. O problema desse texto é que o subtítulo tem o nome de *Aritmética preta*, e todas as menções a desonestidade, inépcia ou falta de caráter vêm acompanhadas de referências à cor negra. Há um tom nitidamente ofensivo na fala de Oliveira Martins, acompanhado de expressões racistas que, devido à sinceridade inerente à crônica, soam ainda mais chocantes àqueles que as leem:

Dizem os anúncios que o sabão Pear, usado por Adelina Patti e outras celebridades, é tão maravilhoso que até faz branca a pele dos pretos. Desse sabão deveria usar o sr. Chagas que, começando por ser *preto*, como é sabido, não pôde mudar a cor da sua pele política (entendamo-nos) apesar da barrela com que o sr. Fontes quis branqueá-lo. Preto era, preto ficou, preto será! (OLIVEIRA MARTINS, 1958a, p. 16, grifo do autor)

¹⁵⁵ Carlos Reis, professor da Universidade de Coimbra, defende no artigo “A questão coimbrã” que, na verdade, Antero de Quental era também ele uma voz do Romantismo, pela sua postura idealista expressa, por exemplo, no artigo “Nota sobre a missão revolucionária da poesia” e em razão do peso que as ideologias progressistas tiveram no desenvolvimento da Geração de 70. Para Reis, “a Questão Coimbrã não foi uma polêmica entre românticos e realistas, mas antes o enfrentamento entre duas gerações românticas, claramente divergentes em diversos aspectos que à existência social da literatura dizem respeito” (2001, p. 52).

¹⁵⁶ Sobre essa querela, sugerimos a leitura do interessantíssimo texto “Os fiéis inimigos: Eça de Queirós e Pinheiro Chagas”, escrito pela professora Maria Filomena Mónica, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. O artigo está disponível no site <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218729234Y9dYV6yz9Wz22SE7.pdf>. A esse respeito, há também uma dissertação de Mestrado da Universidade de São Paulo defendida por Jane Adriane Gandra Veloso: “A (de)formação da imagem: Pinheiro Chagas refletido pelo monóculo de Eça de Queirós” (2007).

E dando sequência à baixa ironia, prossegue:

Ora dizem os etnógrafos que uma particularidade dos pretos é não contarem senão pelos dedos e por isso não poderem ir além do número 20. Outros selvagens ficam em 10, outros em 5.

O folhetinista da Marinha e Colônias não vai muito além, nem de outro modo podia ser – não fôra ele preto! (OLIVEIRA MARTINS, 1958a, p. 16)

Quando menciona a incongruente e suspeita contabilidade oficial, quando acusa o ministro de desonestidade, quando pretende ridicularizá-lo perante a opinião pública portuguesa, Oliveira Martins recorre ao expediente de igualá-lo aos negros, na esperança de arranhar a sua imagem, contando com a certeza de que, ao dar a Chagas a alcunha de político “negro”, contará com o apoio dos leitores d’A Província no intuito de provar o mau-caratismo alheio. Isso faz supor, embora não o possamos afirmar com certeza, que uma “ofensa” (entre muitas aspas) como essa encontrava uma certa aceitação perante o grande público, o que sem dúvida é aterrador. A naturalização da prática orientalista tem como condição a desumanização do outro num processo contínuo, além da manipulação da diferença em favor de um discurso “autorizado” como o científico, ao qual Oliveira Martins recorre num segundo momento. Na verdade, o discurso orientalista modula com frequência a imagem de um povo avançado – o europeu, invariavelmente – contra uma cultura supostamente inferior – asiática ou africana – que vive num permanente atraso social cuja origem residiria no atraso cognitivo desses povos. O “ensinamento” do lorde Evelyn Baring Cromer, adido da Grã-Bretanha no Egito no início do século XIX, é um entre tantos outros textos em que se estabelece uma profunda divisão entre a capacidade de compreensão do europeu e a dos povos “bárbaros”:

Assim, no capítulo 34 de sua obra em dois volumes, *Modern Egypt*, o registro magistral de sua experiência e realização, Cromer estabelece uma espécie de cânone pessoal da sabedoria orientalista:

Sir Alfred Lyall me disse certa vez: “A precisão é incompatível com a mente oriental. Todo anglo-indiano deve sempre lembrar essa máxima”. A falta de precisão, que facilmente degenera em falsidade, é de fato e principal característica da mente oriental.

O europeu é um bom raciocinador; suas afirmações factuais não possuem nenhuma ambiguidade; ele é um lógico natural, mesmo que não tenha estudado lógica; é por natureza cético e requer provas antes de aceitar a verdade de qualquer proposição; sua inteligência reinada funciona como um mecanismo. A mente do oriental, por outro lado, como as suas ruas pitorescas, é eminentemente carente de simetria. Seu raciocínio é dos mais descuidados. Embora os antigos árabes tivessem adquirido num grau bem mais elevado a ciência da dialética, seus descendentes são singularmente deficientes na faculdade lógica. São muitas vezes incapazes de tirar as

conclusões mais óbvias de quaisquer premissas simples, das quais talvez admitam a verdade”. (SAID, 2012, p. 70)

Quando falamos em “profunda divisão”, portanto, estamos afirmando que a prática orientalista fundou um mundo branco e outro não-branco (dentro do qual entram também os mestiços¹⁵⁷), e que aqueles que não forem brancos genuínos podem ser um potencial entrave às intenções colonialistas. Intenções que, por esse pensamento, seriam legítimas porque emanadas de uma raça superior, incapaz de cometer sandices. De fato, o racismo orientalista se aprofunda à medida que tange os interesses do colonizador, num entendimento maniqueísta que procura salientar uma insustentável diferença de gênio entre as raças. Uma tendência generalizante, claro, porque pretende chocar o interlocutor médio (a opinião pública portuguesa, por exemplo) a fim de preveni-la sobre a impossibilidade de conceber direitos humanos fundamentais ou mesmo de conviver com os povos sob jugo colonial. Hoje, até mesmo os maiores admiradores de Oliveira Martins lamentam a sua postura anti-humanista em relação às políticas dos povos das colônias. O peso que as teorias raciais contemporâneas a eles teve sobre a formação intelectual de Martins varia na concepção de cada um desses comentadores: alguns o diminuem, outros o intensificam¹⁵⁸. A idealização do “adversário” também faz parte dessa pantomima, num contexto de crônica em que o riso sarcástico pode ser uma expressão de medo real. Oliveira Martins aprofunda o *nós* contra *eles*, na ausência de um argumento mais convincente para defender o preconceito. Said explica que os operadores do orientalismo conformam as suas teorias em espaços maiores de inteligibilidade, a fim de poderem criar uma coerência que reafirme categoricamente este duelo entre *nós* e *eles*:

Por baixo das expressões, havia uma camada de doutrina sobre o Oriente; essa doutrina era modelada com as experiências de muitos europeus, todas convergindo para aspectos essenciais, como o caráter oriental, o despotismo oriental, a sensualidade oriental e coisas afins. Para qualquer europeu no decorrer do século XIX – e acho que se pode afirmar isso quase sem ressalvas – o Orientalismo era esse sistema de verdades, verdades no sentido que Nietzsche dava à palavra. É portanto correto dizer que todo europeu, no

¹⁵⁷ “Branco e preto misturado dão pardo e tudo isto é, com efeito, mulato. Má cor, sangue cruzado, instintos perversos, incerteza constante”. (OLIVEIRA MARTINS, 1958a, p. 18)

¹⁵⁸ “Um segundo eixo de articulação do texto de Martins é o que se dedica às circunstâncias particulares dessa adaptação [dos portugueses a um novo espaço geográfico], e que consiste na defesa da escravidão do negro e da guerra ao indígena. [...] Dele decorre também a parte menos legível de seu texto, que é a exposição reiterada de sua concepção da superioridade racial dos arianos e o esforço brutal para demonstrar, com base na literatura racista da época, o caráter pouco humano, ou inferiormente humano, da raça negra” (FRANCHETTI, 2002, p. 245). Em que pese isso, o professor da Unicamp salienta o fato de haver uma descrição do quilombo de Palmares na qual Oliveira Martins o compara a grandes impérios da Antiguidade: Roma primitiva e Troia. Esta tendência ao elogio do negro, porém, é uma absoluta exceção em sua obra: “tirante essa página, todo o seu livro [pode] ser lido como uma decidida defesa da escravidão do negro e do extermínio das populações indígenas como etapas necessárias à construção de uma sociedade civilizada, europeia, no Novo Mundo” (FRANCHETTI, 2002, p. 246). Tal prática, para o teórico, ilustra uma espécie de “darwinismo social”.

que podia falar sobre o Oriente, era conseqüentemente um racista, um imperialista e um etnocêntrico quase por inteiro. Parte da mordacidade imediata será removida desses rótulos se nos lembrarmos ainda que as sociedades humanas, ao menos as culturas mais avançadas, quase nunca ofereceram ao indivíduo algo que não fosse imperialismo, racismo e etnocentrismo para lidar com ‘outras’ culturas. O Orientalismo, portanto, ajudou e foi ajudado por pressões culturais gerais que tendiam a tornar mais rígido o senso de diferença entre as regiões europeia e asiática do mundo. A minha afirmação é que o Orientalismo é, no fundamental, uma doutrina política, imposta ao Oriente porque esse era mais fraco que o Ocidente, que elidia a diferença do Oriente com a sua fraqueza. (2012, p. 277)

Por ser uma doutrina política, conforme a fala de Said, o Orientalismo tem constantemente a necessidade de se projetar por meio de algum tipo de autoridade. É, pois, por meio das elucubrações de “especialistas” em política internacional que o português comum do século XIX descobre o fascinante mundo não-europeu. Estamos falando em artigos opinativos de jornais, narrativas de viagem, romances exóticos. Assim, com a chancela de forças das mais diversas origens, nascem e prosperam as narrativas do Oriente, ou da África.

Assim posto, Martins congrega duas situações que favorecem a perspectiva orientalista sobre o mundo colonizado: a do administrador e a da autoridade. A maioria de suas crônicas debruça-se sobre questões políticas e econômicas, num intento de apontar os problemas e extrair da máquina estatal portuguesa o seu maior rendimento, o que reafirma uma postura semelhante àquela de Antero de Quental: a proposta de fazer “funcionar” as colônias, nesse sentido, atende à demanda do liberalismo econômico com que ambos flertavam. Em que pese o fato de Oliveira Martins considerar ruim a escolha da monarquia em expandir as colônias para além-mar, postula que a esta altura não havia nada a fazer senão explorá-las até ao limite:

Uma nação formada, livre e forte, na America, e quase metade da metade austral da Africa a colonisar ou explorar: eis ahi o que foi e o que é a obra dos portuguezes. A sua historia não ficaria completa, se se não lhe juntasse a das suas colonias – até porque ellas serão para o futuro o melhor testemunho, acaso o único vivo testemunho, da sua existência no mundo, da sua intervenção activa na civilização europêa. (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. vii)

Boa parte do livro *Brazil e as colônias*, mais especificamente o quarto capítulo, elenca as possibilidades de potencializar a presença econômica portuguesa na África ao analisar o estado em que se encontravam naquele tempo as colônias africanas. É a palavra do “especialista”, chancelada pela análise de números, pela análise política e por uma pretensão

de previsibilidade que parece contrariar a sua própria noção de contingência histórica¹⁵⁹. Macau, neste contexto, está numa situação diferente, mas apenas na medida em que o autor não enxerga muito proveito em sua exploração. As colônias do Oriente, em sua concepção, não trazem grande lucro à colônia. Acerca de uma delas, o articulista é especialmente incisivo: “Timor não é cousa nenhuma; e melhor fôra abandonar por uma vez, a troco de qualquer preço, esse pedaço de ilha a que não se ligam tradições nem interesses”. Na verdade, a inutilidade do Timor advém da impossibilidade de fazer render o domínio português: “Que importa que a região seja rica, se não há quem dos nossos vá explorar essas riquezas?” (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. 184). O autor afirma que, diferentemente de Timor, ainda havia em Macau algo de tradição portuguesa a ser considerado¹⁶⁰, algo que ele considera próprio da ideia de nação, mas que despertaria no povo um orgulho um tanto quanto inútil:

Alienar-as [as colônias do Oriente] seria criar sem motivo uma d’estas questões, em que as occas phrases dos jornaes levantam uma agitação prejudicial, explorando sentimentos – o padrão das nossas conquistas, o monumento das nossas glórias, a terra de Albuquerque, a gruta de Camões, etc. Taes dizeres, sem valor economico, tem porém um valor moral, emquanto ha patriotismo e sentimento de solidariedade historica; e os estadistas, embora como criticos reconheçam o vasio das phrases, têm de supor que, se ha nação, tem de haver sentimentos patrióticos. [...] Porque deixaria de haver essa colocação mais para os nossos burocratas, e mais esse motivo para acender o lyrismo dos poetas de torna-viagem? (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. 184)

O curioso é que o dito “lyrismo” é também um componente da própria narrativa de Oliveira Martins na *História de Portugal*. Sem ele, o livro se esvaziaria daquilo que possui como traço distintivo, perderia a beleza pretensiosa que dá um forte lastro à sua popularidade: possivelmente o segredo da *História* reside no fato de que muito do que enuncia pode não corresponder à realidade¹⁶¹. O expansionismo possibilitou que a praxe orientalista agisse em

¹⁵⁹ “Para Oliveira Martins não havia dúvida, em 1878, de que a História era uma disciplina científica, como a Biologia ou a Química. Sucedia que, por ser uma ciência de categoria superior, o seu campo de trabalho recobria fenômenos que pertenciam a múltiplas e variadas ‘séries’ de desenvolvimentos. Daí que a previsibilidade – que se apoia na distinção entre o que é acidental e o que é necessário ao longo de um determinado processo – fosse menor na ciência histórica do que nas ciências inferiores. Nas suas palavras: ‘o fortuito [...] cresce em razão direta da categoria ou da complexidade das ciências, e é por isso maior na história do que na biologia, na biologia do que na física’”. (FRANCHETTI, 1995, p. 27).

¹⁶⁰ O centro da tradição portuguesa no Oriente, na opinião do historiador, estaria em Goa: “Macau não é como Goa, um templo de antigas glórias, e se essa feitoria perdida nos mares da China nos traz à memória as viagens dos Fernão Mendes Pinto, dos Gaspar da Cruz, dos Motas, dos Peixotos e dos Zeimotos, que para além da área do Império português, cuja fronteira era Malaca, iam mercadejar ou piratear, o facto é que a cidade da ilha de Yanchan se não ligam tradições gloriosas.” (OLIVEIRA MARTINS, 1958, p. 104)

¹⁶¹ “Do meu ponto de vista, [...] há uma sexta ‘impressão essencial’ [elaborada em complemento a outras cinco postuladas por António Sérgio]: a de que o fio condutor da narrativa é a exposição de uma persistente e equívoca loucura coletiva, que acaba por dirigir o fluxo dos acontecimentos marcantes na história pátria. Persistente, porque não é privativa de nenhuma das casas reinantes; e equívoca porque, de acordo com o momento, ora parece bastante desprezível, ora puramente trágica, ora sublime.” (FRANCHETTI, 2002, p. 241)

paralelo com a fantasia, ou seja: há um estrato econômico, objetivo, proporcionado por uma intenção civilizatória, positivista, e há um estrato fantasioso, ficcional, no qual dançam as figuras arquetípicas do estranho, do exótico, do errôneo e do pecaminoso. Sob essas bases, o colonialismo encontrou na fala orientalista um discurso adequado à sua função de exprimir-se por meio de interlocutores de prestígio, sejam eles cientistas ou poetas:

Está claro, assim espero, que meu interesse pela autoridade não me leva à análise do que está oculto no texto orientalista, mas antes à análise da superfície do texto, sua exterioridade em relação ao que descreve. Nunca é demais enfatizar essa ideia. O Orientalismo é postulado sobre a exterioridade, isto é, sobre o fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz o Oriente falar, descreve o Oriente, esclarece os seus mistérios por e para o Ocidente. Ele nunca está preocupado com o Oriente exceto como causa primeira do que diz. O que ele diz e escreve, em virtude do fato de ser dito ou escrito, pretende indicar que o Orientalismo está fora do Oriente, não só como um fato existencial, mas também moral. (SAID, 2012, p. 51)

Em que consiste essa exterioridade a que o teórico palestino alude? Bem, na verdade ela incide sobre um plano moral, demonstrado por meio de uma suposta inferioridade cognitiva, administrativa e axiológica dos povos sob jugo. O orientalismo, contudo, quer naturalizar a conquista de uns por outros, e por isso entende que aquilo que é exterior a uma “normalidade” – entendamos este termo como qualquer agrupamento que não valorize a ética e a ciência do Ocidente – é uma ameaça à própria humanidade. Assim, torna-se absolutamente justificável àqueles que levavam a efeito o Orientalismo praticar atrocidades contra populações desconhecidas, na defesa do que seriam os valores mais verdadeiros da humanidade:

A historia reduz-se a fastos, mas cada uma dessas datas simples: a exploração de um rio, a construção de uma casa, o morticínio de uma tribo indígena, o desembarque das mulheres vindas do reino, ou o rapto dos índios; cada um d'esses factos acorda no espirito do observador o conjuncto de condições e de leis a que obedecem o nascer e o crescer das sociedades. “Assim viveram os velhos sabinos, assim Remo e seu irmão; assim cresceu a poderosa Etruria; assim Roma se tornou a maravilha do mundo!”¹⁶². (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. viii)

Não deixa de ser um pouco chocante que Oliveira Martins, ao analisar o fluxo da história, considere que um morticínio de indígenas tenha a importância burocrática do registro em anais de uma exploração de sondagem. O relato sobre as conquistas e deméritos dos

¹⁶² O trecho em parênteses é de um livro do próprio Oliveira Martins chamado *História da República Romana* (1897).

portugueses é sempre humanizado, intensificado, amplificado na medida de sua grandeza histórica para Portugal; o sacrifício de tribos aparece nas estatísticas como um dado a mais, ao qual sequer uma palavra de condenação é destinada. Assim é que Roma, “maravilha do mundo”, abriu caminho para a conquista do Ocidente¹⁶³; assim é que Portugal, exceção feita às colônias asiáticas, impôs a sua verve de explorador assassino. Seria de esperar que intelectuais como Antero de Quental ou Oliveira Martins, declaradamente anticlericais, buscassem romper com o paradigma de uma destruição “necessária”, reforçada por iniciativas como a das Cruzadas ou da Inquisição. O que ocorre, entretanto, é uma atualização crítica no sentido de perpetuar e justificar a barbárie: não era a ocupação que estava em xeque, mas o modo como ela se processava – dispendiosa, pouco rentável e frouxa com os adversários. O discurso religioso é substituído pelo científico, mas mantém a mesma exigência de crueldade:

A minha tese é que os aspectos essenciais da teoria e da práxis orientalista moderna (de que deriva o Orientalismo dos dias atuais) podem ser compreendidos não como um aumento repentino de conhecimento objetivo sobre o Oriente, mas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redistribuídas e reformadas por disciplinas como a filologia, que eram, por sua vez, substituídas naturalizadas, modernizadas e laicizadas do sobrenaturalismo cristão (ou suas versões). (SAID, 2012, p. 146-147)

Ou seja, o discurso cultivado por Oliveira Martins a que Manuela Ramos denomina “Orientalismo continental” é transmitido a partir da Metrópole pela imprensa e pela academia e vem à tona com uma expressividade aparentemente isenta de dogmatismos, por estar supostamente amparado sobre uma base intelectual, cosmopolita, esclarecida. Alguns intelectuais de vanguarda, como o historiador, encarnam uma face antidemocrática justamente quando os ideais que defendem vão ao encontro dela: subscrevem, com isso, sistemas e uma pseudociência extremamente excludentes que buscavam legitimar as mais bizarras formas de dominação:

No início do século XIX, as teses do atraso, degeneração e desigualdade orientais em relação ao Ocidente associavam-se muito facilmente a ideias sobre as bases biológicas da desigualdade racial. As classificações raciais encontradas em *Le règne animal*, de Cuvier, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Gobineau, e *The dark races of man*, de Robert Knox,

¹⁶³ Logicamente, a remissão a Roma é modelar. A prática imperialista, que o Ocidente vivenciou pela primeira vez no domínio dos romanos, encontra na modernidade uma leitura exatamente igual àquela que os antigos desenvolviam: “Na Grécia e na Roma clássicas, os geógrafos, os historiadores, as figuras públicas como César, os oradores e os poetas contribuíam para o fundo de saber taxonômico que separava as raças, as regiões, as nações e as mentes umas das outras; grande parte disso funcionava em benefício próprio, existindo para provar que os romanos e os gregos eram superiores a outras espécies de povos”. (SAID, 2012, p. 95)

encontravam um parceiro solícito no Orientalismo latente. A essas ideias era acrescentado um darwinismo de segunda categoria, que parecia acentuar a validade “científica” da divisão das raças em adiantadas e atrasadas, ou europeias-arianas e orientais-africanas. Dessa forma, toda a questão do imperialismo, assim como era debatida no final do século XIX tanto por pró-imperialistas como por antiimperialistas, levava adiante a tipologia binária das raças, culturas e sociedades adiantadas e atrasadas (ou subjugadas). *Chapters on the principles of international law* (1894), de John Westlake, argumenta, por exemplo, que as regiões do mundo designadas como “incivilizadas” (uma palavra que carrega o peso de pressuposições orientalistas, entre outras coisas) deviam ser anexadas ou ocupadas pelas potências adiantadas. (SAID, 2012, p. 280)

O jargão orientalista se traveste de ciência, mas invoca um sistema autoritário de enunciação, uma vez que não se mostra aberto ao que o seu próprio “objeto” de estudo no que este pode contribuir na formulação de um diálogo: “o Orientalismo pode ser considerado um modo de escrita, visão e estudo regularizados (ou orientalizados), dominados por imperativos, perspectivas e vieses ideológicos ostensivamente adequados para o Oriente.” (SAID, 2012, p. 275). Logo, a forma como Oliveira Martins visualiza Macau não é outra senão a da espoliação; a forma como enxerga a África é racista, etnocêntrica; quanto a Portugal, admite toda a idiossincrasia para explicar o estado em que ele se encontra. Seria a ficção em busca de uma história ou uma história em busca de uma ficção? O historiador alinha as duas hipóteses na clave das possibilidades (do *ser* e do *vir a ser*); aos outros povos nega tal prerrogativa, descrevendo e sistematizando assertivamente o seu suposto atraso, inferioridade e incapacidade de organização social.

João Feliciano Marques Pereira incorpora em Lisboa esta voz dita “autorizada” que postula um discurso cuja finalidade é legitimar a manutenção da atividade colonial, intensificando-a. Na visão de Martins e Pereira, Portugal seguiria trilhando a senda da decadência e do escárnio dos europeus se não o fizesse. Mas agora, neste Portugal enfraquecido diplomaticamente, Marques Pereira observa uma mudança na relação entre chineses e portugueses. Os imperadores e o povo, outrora dóceis ou indiferentes à presença ocidental no país, começaram a se rebelar contra os europeus. Por que, então, teriam começado essas supostas hostilidades?

A culpa teem-na toda esses missionários francezes que, á sombra da religião, manejam para dilatar o domínio politico da França; d'esses propagandistas protestantes que, á sombra da religião evangélica, servem os interesses occultos da Inglaterra, da America e da Allemanha. Os Chins não são os selvagens tolos e boçaes da Africa, que se baptisam a troco de pipas de aguardente. São povos perfeitamente civilizados (a seu modo, é certo) de que

se podem fazer christãos convictos e decididos aos mais horrorosos martyrios (e a longa lista dos martyres tem-no provado), mas nunca se transformarão facilmente em verdadeiros súbditos d'uma nação extranha. Se não fosse o egoismo politico e a ambição desmedida das nações occidentaes, quantas christandades se teriam formado, com proveito da Lei de Deus e da Humanidade! Mas a confusão dos interesses temporaes e espirituais na mente dos catechistas, tem atrazado sobremodo a propagação do Christianismo, outr'ora tão florescente, n'essas epochas em que o missionário ia implantar a Doutrina de Christo, sem se importar de trabalhar occultamente na mudança da nacionalidade dos novos christãos. (MARQUES PEREIRA, 1899-1900, p. 592)

Em que pese a fala extremamente preconceituosa de Marques Pereira sobre os africanos, cuja chancela é dada pelo próprio jargão “científico” da época¹⁶⁴, faz-se necessária uma comparação a respeito dessa concepção de orientalismo disfarçado de sinologia. Os fins são os mesmos, mas os meios se afiguram diametralmente diferentes: Martins, assim como Antero de Quental, postulava o crescimento do liberalismo como a forma mais eficaz de aceder ao triunfo econômico e político do país, num progressivo processo de secularização do poder. Já Marques Pereira, referendando o discurso oficial, deposita a responsabilidade dos sucessivos embates entre chineses e europeus na ganância dos “protestantes”, elidindo muito oportunamente o fato de que a França era um país de maioria católica: seriam as minorias cristãs as responsáveis por este estado. Suas proposições aprofundam ainda mais o sentido da evangelização como forma de sublevação, o que remonta à prática jesuítica. Em tempos de Estado laico, de uma voga positivista, porém, essas ideias adquirem novas feições: a cristandade, agora ameaçada nos domínios portugueses no Oriente, teria como única possibilidade de restabelecimento a instauração de um governo forte, como o já citado período de Ferreira de Amaral. Ou mesmo de uma coalizão de países que, permitam-nos a ironia, ponham a China “no seu lugar”. Nesse contexto, entendemos facilmente porque Marques Pereira evoca a presença cada vez maior da diplomacia europeia como contraponto aos orientais. Se, para ele, é um fato muito grave que as vaidades europeias tenham se sobressaído diante da tarefa de dilatar a cristandade, é ainda muito pior que a China – a quem ele faz questão de impor uma imagem de absoluta má-fé diplomática – ande por si só. Na esteira dessa discussão, Marques Pereira parece fazer uma advertência à Europa:

Quer isto dizer que os Chins sempre procederam com a melhor fé nas suas relações com os povos occidentaes?
Evidentemente que não, e se o affirmassemos, iriamos com isso falsear a Historia.

¹⁶⁴ Cf. página 150 desta dissertação.

Nós, os portugueses, temos sido exactamente as mais prejudicadas victimas da falsa fé chinesa. E a recusa da ratificação, por parte d'elles, do tratado de 1861, já ratificado pelo nosso soberano, é a prova mais evidente d'essa má fé para com a nação que menos motivos tinha dado á China para o seu mau procedimento. E o assassinato de Amaral, conluiado e perpetrado pelas auctoridades chinezas, não está ahi para demonstrar que os chins não podem ser considerados uns innocentes nas suas relações comnosco?
E, com respeito aos outros povos occidentaes, as continuas tergiversações da diplomacia chinesa, o não cumprimento dos tratados, teem dado sufficiente motivo para a intervenção armada das nações offendidas. (MARQUES PEREIRA, 1899-1900, p. 592)

Eis a chave da questão. O mecanismo que Said previra se conclui finalmente na revelação da intenção oculta do colonizador, mas a intenção parece ser diferente daquela de Oliveira Martins e Antero de Quental: o “diminuir para conquistar”¹⁶⁵ parece ter sido substituído pelo “valorizar para conquistar”, e é por isso que a sinologia de Marques Pereira encontra, num fundo de conhecimento real, uma falsa justificativa e um impulso ideológico para o “engrandecimento” de Portugal por meio da procura do seu lugar entre as nações imperialistas. O jornalista se vale da sua posição privilegiada de se ter criado em Macau e, a partir desse fato incidental constrói a sua fala de autoridade que diz ao governo português exactamente o que ele quer ouvir. O Oriente “fala” – literalmente¹⁶⁶ – ao povo português, expondo a sua cultura abundante e mostrando-se como um adversário digno no mínimo de admiração. Toda a fala é desconstruída, contudo, no momento subsequente, no qual a “verdadeira” identidade do Oriente, escondida sob a máscara do fascínio, é revelada. Neste momento, o discurso essencialista assume o comando da elocução e passa a dar as cartas neste jogo de espelhos: o chinês, sábio e inteligente, torna-se sagaz e mal-intencionado; a civilização em que viceja há milênios a ideia da harmonia universal passa a ser o palco dos conflitos mais mesquinhos. E o português, com sua inabalável boa fé e credulidade, busca agora a justiça contra a opressão que se lhe impuseram os outros, a começar pelos chineses. Marques Pereira é sábio ao manipular tais sentimentos. É a sedução do discurso orientalista.

O discurso que focamos até aqui neste subitem é o de um orientalismo militante, ou seja, o velho paradigma cuja expressão se dá na percepção do outro como algo a ser submetido. Com algumas variações, com mais ou menos lamúrias, a construção do lugar comum sobre o Oriente perde espaço na segunda metade do século XX. A fala orientalista

¹⁶⁵ Cf. RAMOS, 2001, p. 45.

¹⁶⁶ Cf. página 96 desta dissertação.

passa, então, a acenar com uma nova perspectiva, que abraça o diálogo cultural como uma expressão franca de Macau.

Para deixar claro o nosso ponto de vista, localizaremos a nossa situação no tempo. Estamos já na segunda década do século XXI e, desde o dia 20 de dezembro de 1999 – data em que os macaenses tiveram efetivada a sua autonomia – Macau optou por manter alguns traços da jurisdição administrativa portuguesa. Salientamos a dimensão “administrativa” desse marco histórico porque, como complexo cultural, o território macaense manteve, mesmo durante o momento da transição para a China, uma notável e sólida contribuição portuguesa. Boaventura de Sousa Santos e Conceição Gomes, cujo livro “Macau: o pequeníssimo dragão” detalha algumas decorrências jurídicas desse processo, têm em mente nessa obra, escrita às vésperas da anexação, que a manutenção do ordenamento jurídico português em Macau é um forte traço distintivo do território em relação à China: “um dos factores, para alguns o principal, da diferença de Macau face ao Continente chinês e a Hong Kong reside na diferença do seu direito” (1998, p. 75). A transição jurisdicional, ratificada em 1987 pela chamada Declaração Conjunta, deu ao território o estatuto de Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), o que significou na prática a aceitação, por parte dos chineses, da adoção de estratégia semelhante à de Hong Kong: “um país, dois sistemas”. Assim, segundo Santos e Gomes, “a Declaração Conjunta Luso-Chinesa consagra o princípio da continuidade do ordenamento jurídico, declarando que ‘as leis vigentes manter-se-ão basicamente inalteradas’” (1998, p 76). Esta postura de conciliação afigurou-se fundamental para a conclusão das negociações entre portuguesas e chinesas. Monica Simas esmiúça este processo neste excerto retirado de seu livro *Margens do destino*:

Aos poucos, Portugal e República Popular da China convergiam para uma determinação comum acerca do futuro de Macau. Contudo, a política aplicada em Macau, de forma consensual entre Portugal e China, resvalou em posições múltiplas discordantes, que se situaram criticamente em relação às determinações impostas para a condução do futuro do território. Sousa Santos e Gomes (1998, p. 9)¹⁶⁷ observaram que houve uma duplicidade estrutural presente no projeto político do período de transição, por conta de o reconhecimento formal da autonomia de Macau ter convivido contraditoriamente com uma forte tutela exercida pela República Popular da China e pelo poder central da República Portuguesa. Nesse sentido, segundo os autores, a linha de conduta que atravessou o período de transição teria sido caracterizada pela convergência de discursos oficiais sobre as relações luso-chinesas, liderança das negociações pela parte chinesa e “amorfismo da sociedade de Macau”, com ausência de lideranças locais devido ao déficit democrático a que essa sociedade se sujeitou. A crítica dos autores já era

¹⁶⁷ GOMES, Conceição; SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Macau: o pequeníssimo dragão*. Lisboa: Afrontamento, 1998.

evidenciada nos versos do escritor macaense José dos Santos Ferreira: “Não queremos que vás / Nem tu própria quererás ir... / Mas quem somos nós / Neste mundo de gente poderosa / O que somos nós / Neste mar de ondas agrestes?”¹⁶⁸ (SIMAS, 2007b, p. 71)

Macau já não se encontra sob influência direta do Estado português, de maneira que nem é mais possível que o “olhar” português sobre a região seja o mesmo do que o de um século atrás. No entanto, se no xadrez das relações diplomáticas a China deu o xeque-mate, a Portugal se deve o hibridismo que caracteriza e diferencia a cultura macaense. É preciso, portanto, visualizá-la não como uma extensão da China, mas notar que a particularidade da presença portuguesa em Macau trouxe uma contribuição singular à província e deixou como herança todo um conjunto de idiossincrasias que interfere na própria condução política local. Em 1993, seis anos antes da cessão do território à China, o arquiteto e artista plástico macaense Carlos Marreiros atentava para tal exigência:

Os valores intrínsecos portugueses de Macau só podem ser transmitidos através de uma “genética cultural” que não é só de “cultura igual à ilustração do espírito”. A cultura organizacional da Administração Pública, a cultura jurídica, os códigos culturais dos negócios ou a cultura dos comportamentos enformam esse modelo. Continuar a nossa presença através da referida “genética cultural” é apostar nas gentes de Macau, quer sejam de etnia portuguesa quer chinesa, que adoptaram Portugal como referência. Se quanto a portugueses de Macau ninguém duvida do seu “portuguesismo” indelével ao longo dos séculos; também é facto pacífico e adquirido que os chineses de Macau se consideram diferentes dos da R.P.C, porquanto, adquirirão em Macau um “sense of belonging” e um hibridismo resultantes da vivência intercultural que é Macau. (MARREIROS apud SERGIO, 2012, p. 20)

Para Marreiros, portanto, o inegável “portuguesismo” macaense resulta de uma “genética cultural” que se estende para muito além da cultura, chegando segundo o autor a um projeto político. Não sabemos dizer se, em 2015, o tal projeto político vingou ou não – outros estudos certamente o farão com mais atenção. Mas o fato é que concordamos com Marreiros naquilo que para ele é pacífico: a questão da identidade do macaense ainda está posta sobre a mesa¹⁶⁹ e ainda gera discussões e rancores por mesclar vetores tão explosivos quanto nacionalismo, memória e política internacional.

¹⁶⁸ _____. *Obras completas de Adé*. Macau di tempo antigo. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1996, p. 249.

¹⁶⁹ Destaquem-se, sobre este tema, os textos de Monica Simas, professora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (DLCV/USP), que há cerca de duas décadas vem se debruçando sobre o assunto. O livro *Margens do destino* tematiza a problemática da formação identitária de Macau.

Neste contexto, o presente capítulo visa a olhar de maneira muito breve para o passado e evidenciar alguns pontos de vista da obra de grandes autores que, em alguma medida, buscaram uma nova maneira de enxergar o fenômeno cultural macaense. Tais escritores seriam, na verdade, precursores de uma interpretação do cenário cultural do Oriente que prepara, até certo ponto, o momento de uma espécie de “viagem de retorno” dos portugueses, depois de conquistarem o mundo. Vale lembrar que o fim do Império português, talvez um tanto melancólico, deu-se de uma forma pacífica,

Bem diferente do início do fim, no século XX, quando as tropas de Nehru invadiram Goa, expulsando de lá os portugueses, ou das terríveis guerras coloniais da África, dos anos 60 e 70, em que as independências foram conquistadas por força, ou, ainda, da situação de Timor, que, invadido pela Indonésia, só alcançaria sua autodeterminação em 1998. (SIMAS, 2007b, p. 70)

Diante da realidade desse desfazimento, o que resta de Portugal no Oriente? Além do aspecto material, no qual sobressaem prédios históricos e nomes de logradouros, resiste também a linguagem, com uma força absolutamente inaudita. Sob este prisma, emerge a importância do patuá, a quase extinta língua típica dos macaenses (“a dóci papiçam di Macau”, cujo uso atualmente se restringe à prática artística), da poesia que Macau inspirou e inspira, e que já agora reverbera a escrita (em português) de Fernanda Dias, Henrique de Senna Fernandes, Alberto Estima de Oliveira, Adé (José dos Santos Ferreira) e outros. Mas além daquilo que permaneceu na ex-colônia, sedimentado no imaginário macaense, há um grande capital poético legado aos portugueses. O professor José Augusto Seabra, por exemplo, ressalta a evocação do passado que Fernando Pessoa empreende a partir da vivência e do interesse pelo Oriente de Pessanha:

E o poeta dos heterónimos compreendia até ao âmago a essência da poesia de Camilo Pessanha, ao dizer ter guardado, de ouvir recitar os seus poemas num café de Lisboa, uma “religiosa recordação”. É que de experiência religiosa, na sua acepção exacta, se tratava: uma experiência de re-ligação do Ocidente e do Oriente, em que os portugueses historicamente cumpriram como uma missão, de Camões a Camilo Pessanha, e que agora os poetas órficos podiam, neste nosso século, assumir em toda a sua universalidade, num mundo planetário:

“Eu acho que não vale a pena ter
Ido ao Oriente e visto a Índia e a China.
A terra é semelhante e pequenina
E há só uma maneira de viver”

escreve o Álvaro de Campos do “Opiário”. (SEABRA, 1991, p. 71)

A “re-ligação” que o professor português traz à tona uma ideia de identificação própria originária de um fundamento afetivo entre homem, alteridade e pátria. Sua concepção desafia, portanto, a estética do exota de Segalen, para quem o outro é a medida da percepção de si. No projeto que Álvaro de Campos enuncia no poema, faz-se primeiramente necessário destacar que este é uma *persona* do universo de Fernando Pessoa, talvez a mais inebriada pela sensação de desamparo. Homem efusivo, ativo, senhor da mesma grandiosa energia que produz e reproduz (na fábrica ou na poesia), Campos é a figura sintonizada com a vibração de seu tempo, e por isso enxerga a aventura no Oriente com um tom melancólico que prefigura algo comum à experiência humana: é o momento em que Oriente e Ocidente se fundem numa massa indiferenciada repleta dos mesmos vícios, ou da mesma alegria. Lembremos que este olhar se filia à tradição decadentista que estende ao infinito as percepções de impermanência. Por isso, a longa viagem se lhe afigura inútil, como qualquer outra longa viagem. É, portanto, uma visada que se liga a uma ideia de uma universalidade primária, embasada e metaforizada por um fastidioso trajeto rumo ao nada. O problema desta proposição está em conceber a imagem do outro a partir de uma experiência própria e pré-existente, o que elide dramaticamente a noção de alteridade no contato com o conhecimento do Oriente. Nos versos de Campos há uma projeção do mundo interior que se estende à vista faminta de sensações. Mas essas sensações subsistem apenas na medida em que encontram repercussão no que já é intrínseco à sua identidade, e é dentro desse espaço egótico que esta tensão opera. A abertura ao espaço do *outro* passa a ser, num momento concomitante à criação poética de Álvaro de Campos (primeiro quarto do século XX), a medida de reconhecimento do ser em relação ao mundo. Emerge, neste contexto, a estética do exotismo como um dos vetores dessa nova visão de alteridade.

A missão cumprida que Pessoa (no dizer de Seabra) menciona é encerrada no acordo de 1999 com a China, e constitui o termo de uma aventura belíssima e atroz, da qual restaram – tanto ou mais do que as construções imponentes – a história e a poesia. À ousadia do português se impõe agora a constatação um pouco melancólica do que é pequeno e trivial, mas que ainda resiste e que é a própria vida. O “mundo planetário”, a que alude Seabra, destituiu-se de todo o heroísmo, e agora está mais para o Antero das *Causas da decadência* do que para o Camões de *Os Lusíadas*. Os Adamastores desse novo tempo estão ainda descobrindo a sua grandeza, e muitos portugueses já o percebem no início do século XX:

Silva Mendes, Camilo Pessanha, Eça de Queirós e Wenceslau de Moraes, de quem citamos um trecho das suas *Cartas do Japão*, com o comentário do professor português Jorge Dias:

Em 1908 Moraes estava otimista quanto ao futuro da China: “O que será a China dentro de 20 anos, dentro de cinquenta anos, ninguém pode prever; mas já promete oferecer à história as páginas mais surpreendentes, mais maravilhosas, de transformação e de regeneração de que é capaz uma família humana.” Em 1912, depois da República proclamada por Sun Yat Sen, reflectia: “Entra em cena uma outra China, inexperiente e hesitante por agora, mas sedenta de aprender, palpitante de emoções modernas, embriagada em ideais tremendos... O inteiro mundo ocidental terá um dia de medir-se com esta China, ou falando com mais propriedade, com a nova Ásia que se forma”. E louvava o nacionalismo triunfante que faria ressurgir as tradições gloriosas da vastíssima civilização da China. (DIAS, Jorge, 1996, p.129)

As tradições gloriosas de um império milenar são também descritas por outros escritores. Silva Mendes, por exemplo, retrocede no tempo e demonstra a importância da história oriental para compreender o que ele chama “desenvolvimento integral da humanidade”:

Ninguém põe já em dúvida que o conhecimento da historia dos gregos e romanos com o das noções que nos legaram sobre as antigas civilizações orientaes, é de todo o ponto insuficiente para a compreensão não só do desenvolvimento integral da humanidade em todos os logares e em todas as edades, como também da mutua correlação e influencia dos diferentes focos de civilização.

A crença de que fora dos gregos e romanos, dos assyrios, babilonios e egypcios, dos hebreus e dos fenícios, nada houve digno de atenção na historia antiga, acha-se hoje combatida pelo conhecimento modernamente adquirido de outras porventura maiores e certamente mais antigas civilizações. (SILVA MENDES, 1963, p. 211)

Todo o cânone da cultura ocidental é posto em jogo e, de certa forma, relativizado pela preponderância (e não pela concorrência) de um outro, mais antigo, de maneira que o autor postula uma espécie de relação radical (na acepção de “raiz”) entre culturas, uma espécie de idílio cindido. A compreensão dos atos da história aparece para Silva Mendes como um complexo cultural que *une* Ocidente e Oriente, mas o faz com uma balança que pende para o lado europeu. Para aceder a uma genealogia do poder, portanto, o conhecimento do Oriente, tanto quanto o do Ocidente, torna-se imperativo. O mesmo se aplica à noção de civilização: Silva Mendes elide o fato de que a partir da Idade Moderna, esse ideal foi apropriado pelas

potências expansionistas europeias e transformado em vetor da coerção colonial. É essa aparente inocência do discurso de Silva Mendes que estamos prestes agora a desvelar.

O lugar do qual Silva Mendes escreve é o do europeu, como se vê pela ascendência da palavra “legado” sobre o conhecimento das civilizações através da história, o qual ele infere já ser algo pacífico no Ocidente. A questão é que este parecer, pela nossa análise (baseada na exposição a que procedemos no capítulo sobre esse autor), enuncia uma espécie de naturalização da perpetuação colonial europeia sobre os territórios ocupados ao redor do mundo. A fala em primeira pessoa, “nos legaram”, que é uma óbvia referência ao modo europeu de ver o Oriente, dá uma ideia de que em alguma medida a “posse” da história – Silva Mendes acertadamente reconhece –, de *uma* história, está a partir de um certo momento em xeque. Há duas dimensões neste discurso que é preciso diferenciar: 1) a ideia de um “legado histórico” europeu, naturalizado pelo trajeto das grandes culturas que Silva Mendes cita (“gregos e romanos”, “assyrios, babilônios e egípcios”, “hebreus e fenícios”); 2) o cabal desconhecimento do europeu em relação à história oriental, que permitiu, por exemplo, que Silva Mendes mencionasse tal fenômeno sem citar nenhuma voz oriental. Não se quer com tal conclusão, evidentemente, desdenhar do conhecimento do grande professor sobre a China. Mas o espaço a partir do qual ele enuncia os seus pareceres é aberto unicamente pela razão de não haver possibilidade, àquela altura, de um oriental ser ouvido, com a mesma intensidade, tal verdade aos portugueses. A abertura que Silva Mendes encontra na recepção de seus textos, lidos por macaenses e portugueses, corresponde de maneira paradoxal ao pouco acesso dos portugueses aos eruditos orientais de seu tempo. Pelas forças que moldam o orientalismo, e pelo que se entrevê na fala de Silva Mendes, ocorre que toda uma história – a do Oriente – desaparece diante de outra, imediatamente mais próxima a Portugal: a de gregos, romanos e egípcios.

Sendo assim, que contribuição o ilustre advogado e professor do Liceu de Macau teria a oferecer a essa nova perspectiva que estamos a descrever? Que Silva Mendes é um erudito, um sinólogo de renome já o sabemos, mas nessa fala que transcrevemos o seu maior contributo é exatamente no que ele deixa de lacunar na mensagem: ora, se a historiografia europeia havia escolhido outrora um lugar de enunciação que julgava suficiente para explicar o funcionamento do poder, este modelo agora já se encontra ameaçado na medida em que é incompleto. Que tipo de História desconsidera outras Histórias? Ao postular tal problema, Silva Mendes recusa – parcialmente, convém dizer – os fundamentos daquela historicidade típica com a qual ele próprio ele conviveu nos seus anos de Portugal, aquela com a qual ele

manteve um contato estreito – seja como coautor, seja como crítico. Silva Mendes foi pioneiro ao notar que outra concepção de história, mais do que possível, é *desejável* para encampar o trajeto histórico das grandes e pequenas relações de poder.

A propósito, quando falamos do microcosmo da vida chinesa e de Macau, a remissão a Camilo Pessanha e a Luís Gonzaga Gomes torna-se quase imprescindível, na medida em que os dois buscaram retratar, respectivamente, o cotidiano chinês e macaense. E o fizeram magistralmente, o último talvez mais do que o primeiro. Monica Simas (2007, p. 115) comenta que o convívio com a cultura chinesa, da qual provêm os textos críticos de Camilo Pessanha, por um lado construiu o que nele se tornou uma espécie de modo de vida orientalizado; por outro, fez com que sua escrita se contrapusesse ao próprio Oriente que ele vive e descreve, na medida em que seus textos permanecem sendo um espaço de interlocução que parte de um ponto de vista europeu. A maioria dos textos críticos de Pessanha sobre o Oriente pende de fato para a negatividade dos pareceres sobre o povo chinês, e esta dualidade entre mundo “civilizado” e mundo “não civilizado” (no caso Europa *versus* China) faz do poeta um reproduzidor do orientalismo de seu tempo. Nesta dissertação já citamos algumas dessas ocasiões em que ele faz declarações por vezes tremendamente duras sobre a vida chinesa. É preciso, no entanto, que evitemos uma postura radical e que admitamos, também, que há outras orientações muito consistentes de pensamento sobre a obra do poeta que privilegiam a capacidade de Pessanha em lidar de uma maneira muito sensível com a cultura chinesa.

O fato é que a sua sinologia foi decisiva no processo – póstumo, diga-se de passagem – do reconhecimento da crítica em relação aos seus estudos sobre a China. Tanto assim o é que todo um imaginário “orientalíssimo” foi criado pela literatura para explicar, de quase todas as maneiras possíveis, a poética e a vida de Camilo Pessanha. Às vezes pelo personalismo, às vezes pelo exotismo, algumas dessas proposições passaram a povoar o imaginário popular que circunda o poeta. O risco a que algumas dessas leituras estiveram sujeitas é o de imaginar um excessivo alheamento de Pessanha em relação às características políticas e administrativas que incidiam sobre Macau. Os seus textos sobre a China, em que pese alguma mitificação *blasé* defendida por uns poucos literatos, constituem em conjunto com uns poucos seus contemporâneos uma riquíssima fonte de pesquisa estética e social. Entre os principais nomes da sinologia portuguesa da primeira metade do XX, além de Camilo Pessanha e Silva Mendes, o de José Vicente Jorge (reputado sinólogo e tradutor, já mencionado nesta dissertação). Além desses intelectuais, nosso trabalho buscou contemplar

também o de Luís Gonzaga Gomes, de maneira que a ele devemos uma incursão mais aprofundada pela historiografia de Macau, mas não apenas isso. Este último autor foi responsável por uma visão mais voltada para o microcosmo da comunidade macaense: uma visão detida, que não se esquece dos detalhes que permeiam cada manifestação cultural da província. Desta maneira, os seus relatos do passado, importantíssimos para a construção de uma nova história macaense, sobrepõem-se aos espaços em que esta mesma história vai se consolidando em cada pequeno nicho: o trajeto dos rumos políticos de Macau confunde-se, desta forma, ao movimento das pessoas que circulam e que, nas pequenas coisas, demonstram a sua identidade étnica – portuguesa, chinesa, macaense. Gonzaga Gomes foi absolutamente genial ao captar no murmúrio das ruas os sinais de revoltas, de costumes arraigados, da jurisdição portuguesa na área, da ascendência chinesa sobre a vida da população macaense. A sua observação de cronista atento nos traz uma consciência histórica bastante particular na medida em que prova indiscutivelmente a complexidade da formação do povo e do território de Macau. É como se a política fosse observada na economia das relações sociais, das pequenas trocas, das incompreensões que se estabelecem e das pequenas maravilhas que emergem dessas interações, simulando aí todo um arcabouço histórico riquíssimo desse encontro de culturas¹⁷⁰.

Na verdade, a grande confluência entre as figuras de Camilo Pessanha, Silva Mendes, José Vicente Jorge e Luís Gonzaga Gomes reside, mais do que nas coincidências biográficas, naquilo que se construiu como textualidade após o advento das suas contribuições. Somam-se a eles nomes como Pedro Nolasco da Silva e os padres Manuel Teixeira, Benjamin Videira Pires e Joaquim Guerra, também importantíssimos no desenvolvimento de um sólido estudo da sinologia em Macau no século XX. Pedro Nolasco, já citado neste trabalho, pertence à mesma geração de Pessanha e Silva Mendes: foi um tradutor e sinólogo, integrante do Expediente Sínico; o trio de religiosos que mencionamos há pouco merece também destaque, o que faz supor que o estudo da sinologia portuguesa do século XX em Macau está apenas no início. O monsenhor Manuel Teixeira, vencedor de dois prêmios de publicações na área de História pela Fundação Calouste Gulbenkian (1981 e 1983, respectivamente por *Os militares de Macau* e *Toponímia de Macau*), é um dos grandes nomes da historiografia desse território na segunda metade do século XX. O religioso viveu quase oito décadas na província (de 1924

¹⁷⁰ “A cidade de Macau é, sem dúvida, a grande personagem das crônicas de Luís Gonzaga Gomes. Ela surge em imagens, narrativas, vozes que, muitas vezes, tiveram a sua legitimidade ofuscada, nas chamadas arenas comunitárias macaenses de meados do século XX, em que predominava a legitimação administrativa portuguesa, apesar de serem, pelo menos, em três dos quatro séculos da existência da cidade, representantes de uma maioria fundamental, justamente a classe média e média baixa chinesa.” (SIMAS, Monica. Como é possível ser chinês?: três crônicas de Luís Gonzaga Gomes. In: CECCUCCI, Piero (Coord.) *Quarto centenário da morte do padre Matteo Ricci*. Florença: Società Editrice Dante Alighieri, 2010. p.133-141.

a 2001) e foi autor de mais de uma centena de livros sobre a história e os costumes macaenses. Sua contribuição como historiador – e como polemista, por ser um homem de opiniões sempre bem marcadas – foi relevantíssima para a continuidade de uma tradição sinológica portuguesa. O padre jesuíta Benjamin Videira Pires, cujas obras tangem “temas da literatura, das viagens, da teologia, da história e da antropologia” (SIMAS, 2007, p. 54), é outro exemplo. Assim como o monsenhor, viveu por décadas em Macau e faleceu em Portugal. Videira Pires no Douro, Teixeira em Trás-os-Montes. O jesuíta Joaquim Guerra, tradutor profícuo de Confúcio, também lançou-se por décadas à tarefa de expandir o conhecimento literário português sobre a China¹⁷¹. Chegou mesmo a criar um método de tradução do chinês para o português, e foi considerado por António Aresta, num de seus artigos à imprensa macaense, mais um “mestre sem discípulos”¹⁷², representante da última geração de sinólogos eruditos portugueses em Macau.

Voltando à primeira metade do século XX, vemos que as coincidências entre Pessanha, Silva Mendes, Jorge e Gonzaga Gomes vão mais longe do que o seu empenho em estudar a cultura macaense. Todos eles mantiveram algum contato tanto com o Liceu de Macau quanto com a estrutura de poder metropolitana – por exemplo a Repartição do Expediente Sínico, – e isso é bastante significativo por algumas razões. Como referido, Pessanha, Silva Mendes e José Vicente Jorge lecionaram no Liceu de Macau; Luís Gonzaga Gomes foi aluno dessa escola. Jorge e Gonzaga Gomes foram funcionários do Expediente Sínico; Pessanha e Silva Mendes não o foram, mas mantinham contato estreito com o aparelho administrativo português, especialmente no que diz respeito ao seu ramo jurídico: Pessanha e Mendes eram magistrados e advogados.

Verdade é que em Macau a sinologia portuguesa também atendeu a algumas dessas expectativas de racionalidade eurocêntrica: a apreciação de Camilo Pessanha presente na conferência “Sobre a estética chinesa”, por exemplo, emprega critérios do Ocidente para explicar a arte oriental – e, justamente por isso, visualiza certos “defeitos” que na verdade traduzem concepções diferentes de arte. Mas por outro lado, foi também capaz de mostrar todos os detalhes da belíssima cultura chinesa em seus aspectos mais evidentes – como quando Pessanha escreve sobre os ideogramas chineses – ou mais recônditos, como quando Luís Gonzaga Gomes nos expõe com suas lentes de aumento os traços mais finos da cultura

¹⁷¹ O professor Antônio José Bezerra de Menezes Junior, do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo, estudou detidamente as traduções do padre Guerra. O título de sua tese de Doutorado, defendido em 2013 na mesma Universidade, é “Joaquim Guerra S. J. (1908-1993): releitura universalizante dos clássicos chineses”.

¹⁷² JORNAL TRIBUNA DE MACAU. Disponível em: <http://arquivo.jtm.com.mo/view.asp?dT=359902004>. Acesso em 02 mai. 2015.

macaense. A própria natureza da arte e da vida chinesa encontra-se imbricada na comunicação os que sinólogos fazem de tal realidade: a China, sob esse ângulo, é o local onde convergem a transcendência e a vida cotidiana. Na citação a seguir, tal elevação está próxima à beleza expressiva dos caracteres chineses:

O império da escrita, que já se desenhava na conferência de 1910 [de Camilo Pessanha], reaparece, mas já não só enquanto lugar onde a escrita como arte impera sobre todas as artes: agora, é a própria noção de arte — na duplicidade essencial que a divide em “beleza literária” e “beleza plástica” — que se generaliza a todo o império através da disseminação da escrita, fazendo da China o país onde a complexidade e a transcendência (da arte) são inseparáveis da experiência comum. Simplesmente, o que há de comum nessa experiência é antes de mais a irredutibilidade da escrita ao “rudimentar instrumento de utilidade” que também é, sendo com isso sempre outra coisa, provavelmente inútil, supérflua, à beira de uma “logomaquia inane”, mas nessa inuidade decisiva e inextirpável de qualquer figuração da China. (RUBIM, 1999, p. 46)

Os encantos dos ideogramas e das traduções foram, talvez, na sinologia portuguesa de Macau, um dos aspectos mais bem trabalhados. Dois dos maiores estudiosos que citamos, José Vicente Jorge e Luís Gonzaga Gomes, eram macaenses e tiveram desde pequenos uma formação bilíngue, o que em certa medida ajudou a ampliar ainda mais as possibilidades de expressão da cultura oriental. A tensão presente no significado de algumas palavras, neste caso, adquire uma feição especial, insólita, de mistério e revelação. Tornou-se imprescindível, portanto, o conhecimento do diálogo entre culturas e entre momentos históricos para aceder a uma compreensão mais acurada e a uma impressão de troca cultural, identitária. Um exemplo é a tradução de um conto resgatado da tradição chinesa:

Luís Gonzaga Gomes consegue alcançar, nesta coleção e em particular neste conto [“Os 36 demónios da casa dos Tcheang”], o objetivo que, por toda a sua vida enformou a sua obra e a sua atividade, ou seja, o de criar uma verdadeira ponte de diálogo entre a cultura lusitana e a chinesa, divulgar a história e a cultura de Macau e reforçar a identidade deste território, desta distante colónia portuguesa que, no final de 1999, se tornou região administrativa especial da República Popular Chinesa. De facto, ele superou a difícil tarefa de traduzir os ideogramas sem reduzir a sua riqueza semântica; depois de os traduzir, conseguiu a árdua tentativa de penetrar na lógica que induziu os autores a escolher aqueles ideogramas entre tantos outros parecidos. De facto, alguns termos, embora presentes em ambas as línguas e porventura aparentemente semelhantes, exprimem, porém, conceitos muitas vezes diferentes. É o caso da polissemia que, no mundo tradicional chinês, têm termos como “divino”, “diabo”, “espírito”, “alma” e “Deus”, uma polissemia que não se cinge só à distância geográfica entre os lugares, mas também e sobretudo a uma diversa interpretação diacrónica e

sincrónica dos diferentes conceitos”. (GORI apud CECCUCCI, 2010, p. 246)¹⁷³

O papel de Gonzaga Gomes é muito reconhecido nesse processo de fixação do conhecimento ocidental sobre Macau. Tal processo advém, segundo Monica Simas, de todo um momento histórico que favoreceu o contato entre as culturas (promovido, por exemplo, por Eça de Queirós), além do desenrolar de uma consciência sinológica crescente em Macau, cujo impulso advém exatamente da particularidade étnica da região:

Desde o século XIX, portugueses e macaenses, como Luís Gonzaga Gomes, têm desenvolvido uma espécie de sinologia local, com descrições dos usos e costumes da sociedade chinesa de Macau, sem que, no entanto, isto tenha resultado em uma especial atenção da crítica. Enquanto que a figura do “correspondente estrangeiro”, como no caso de Eça de Queirós, fora determinante no contra-fluxo ao isolacionismo das nações, o trabalho dessa sinologia local foi instrumento de mediação entre três comunidades diferentes, a chinesa, a portuguesa e a macaense, que conviveram em Macau durante, pelo menos, quatro séculos. (SIMAS apud CECCUCCI, 2010, p. 135)

A Gonzaga Gomes deve-se um intento de situar no espaço colonialista as forças que tornam Macau um lugar voltado para a historicidade da presença portuguesa no Oriente. A impressão, ao lermos os seus textos, é que Macau é uma espécie de joia, e que as narrativas que Gomes empreende sobre o território pretendem atingir os afetos nacionalistas da metrópole. Ocorre que, nas belíssimas crônicas de Gonzaga Gomes, Portugal revive seu passado glorioso, pois é lá ao sul da velha China que nasce esta comunicação – feita em língua portuguesa – da beleza e ruína da aventura dos navegadores. É ali, na Macau distante, que está o último indício daquele seu antigo Império. A passagem da China exótica à descrição de uma Macau historicamente conflituosa reabre a perspectiva sobre a natureza da própria expansão colonial e ressuscita as mitologias que emanam do imaginário nacional. Ver Macau, nas crônicas de “Inho” Gomes, é projetar o próprio Portugal no Oriente: as histórias são chinesas, as ruas e paisagens são chinesas, o povo é, em sua maioria, chinês, mas o espaço de interlocução com o mundo é português, ao menos para Luís Gonzaga Gomes. A expressão do poder governamental, como expusemos neste trabalho, é também portuguesa. Em que pese todo este aparato, voltado para uma certa expressão de portugalidade à qual o cronista não escapa, há dois pontos de bastante interesse que contribuem para a instituição de uma

¹⁷³ GORI, Barbara. Os 36 demônios da Casa dos Tchéang de Luís Gonzaga Gomes: observações sobre os elementos da tradição lendária portuguesa num conto chinês. In: CECCUCCI, Piero (Coord.) *Quarto centenário da morte do padre Matteo Ricci*. Florença: Società Editrice Dante Alighieri, 2010. p.245-250.

“portugalidade chinesa”: a primeira é a questão dos afetos, divididos entre Portugal, China e Macau; a segunda é a da efetiva passagem de uma sinologia científica a uma sinologia afetiva.

Quanto aos afetos, devemos considerar os vetores geográficos da narratividade de Gonzaga Gomes: trata-se de um escritor macaense, produzindo em português sobre a cultura chinesa. De algum modo, há uma subversão interessantíssima da centralidade cultural se considerarmos, por exemplo, a constatação do filósofo Otto Friedrich Bollnow em relação à localização espacial da paisagem metropolitana (no sentido que esta palavra ostenta em relação ao seu protagonismo):

Difficult as it may be to find in a particular instance, there is such a middle point of life-filled space which is no longer the space of the individual man, but of the group and ultimately of the nation to which he belongs. Even today in Italy the roads of the old empire still lead to Rome as the acknowledged center, and every kilometer stone shows without explanation the distance from Rome. (BOLLNOW, 1961, p. 33)

Qual será a metrópole de Gonzaga Gomes? Se, como Monica Simas postulou, a cidade de Macau é a protagonista de sua obra, devemos localizá-la como um corpo dinâmico habitado por reminiscências e alusões. Acontece que este corpo está em perpétuo trânsito entre duas metrópoles: Portugal e China. Há duas setas, cada uma apontando para um lado. Gonzaga Gomes privilegia, mais do que a onipresença, a viagem entre dos dois polos. Ou seja, Macau é um espaço intermédio posto sob a ascendência de duas forças igualmente atrativas. A que nação Gonzaga Gomes pertence? Não saberemos responder à pergunta, mas talvez possamos afirmar que há duas “Romas” em vista: uma ao Ocidente, uma ao Oriente, e a cada quilômetro de Macau uma das duas Romas sobressai em relação à outra.

O segundo ponto a se ressaltar é a instauração de uma sinologia mais ligada aos afetos, em substituição à sinologia que se pretendia científica, ordenada. Na verdade, a vertente científica também encontra eco, por exemplo, nas obras em que Gonzaga Gomes versa sobre a formação da história de Macau. Toda a pesquisa que ele reúne acerca do território macaense é baseada em uma coleta documental cara à prática historiográfica. Há, porém, uma enorme fração de sua obra em que os aspectos da cultura chinesa são tratados sob a forma de descrições fabulosas ou narrativas tradicionais. Esta é, efetivamente, uma maneira nova de lidar com o outro: não há, como vimos no subitem cujo tema é Gonzaga Gomes, a intenção deliberada de “exotizar” a China. As suas histórias, como aquela que analisamos sobre o romance interrompido de dois jovens, encantam porque são universais, apesar de baseadas em narrativas orais que circulavam nas ruas macaenses. O pano de fundo dos costumes auxilia o

estrato da narrativa, mas não a restringe a um arranjo de diferenças culturais sobrepostas. Ao agir dessa maneira, Luís Gonzaga Gomes situa o outro como alguém que habita o mesmo espaço aflitivo em relação ao leitor: o espaço da existência. E porque bela, e porque terrível, e pela raridade dessa existência exposta, os costumes chineses aparecem como uma série de evocações que atingem o que há de mais radical na experiência da leitura, seja ela empreendida por um português, chinês, macaense ou brasileiro.

Este novo olhar para com o Oriente, pautado menos no exotismo e mais na própria humanidade identifica-se àquele proposto por Wenceslau de Moraes. Este português, que ingressou no Liceu de Macau na mesma época em que Camilo Pessanha, radicou-se no Japão anos depois. Em terras nipônicas, encontrou a beleza do Oriente que buscara na China e não encontrara: “Ao impacto profundo que o Japão surtirá no seu espírito contrapõem-se Macau e China [...] que nele suscitarão sentimentos controversos e ambíguos, um misto de curiosidade, indiferença, rejeição, alheamento e desilusão” (PINTO apud CECCUCCI, 2010, p. 180)¹⁷⁴. A fala de Moraes sobre Macau, com efeito, é muito mais semelhante àquela do Pessanha prefaciador do *Esboço Crítico*:

[a] China era o monstro misterioso da lenda [...] era o bando imenso de excêntricos, caricaturais como indivíduos, imponentes como massa; animais de sangue frio como os répteis, asquerosos como estes, e como os crocodilos perversos na sua apática passibilidade; fanáticos pelas suas crenças, pelos seus hábitos, francamente hostis ao mundo inteiro. (PINTO apud CECCUCCI, p. 185)

Tal característica engendra entendimentos distintos: são como dois orientes dentro do Oriente, segundo a pesquisadora lisboeta Marta Pacheco Pinto afirma: “Desde já ressalta a curiosa divisão que Wenceslau de Moraes estabelece entre o Extremo Oriente e a China, como se de realidades à parte de tratassem” (PINTO apud CECCUCCI, p. 180). A fala de Wenceslau de Moraes sobre Macau certamente não traz nada de novo à compreensão sobre o Oriente: é uma reprodução dos preconceitos a que Camilo Pessanha, Silva Mendes e até mesmo Luís Gonzaga Gomes, em algum momento de sua obra, se renderam. A novidade da expressão do Oriente aparece em Wenceslau de Moraes naquilo que ele desenvolve sobre o Japão:

¹⁷⁴ PINTO, Marta Pacheco. A estética do fragmento como lugar da emoção: Macau e a China em Wenceslau de Moraes. In: CECCUCCI, Piero (Coord.) *Quarto centenário da morte do padre Matteo Ricci*. Florença: Società Editrice Dante Alighieri, 2010. p.245-250.

Manipulando o seu saber sobre o *Nippon*, numa mistura de informações históricas, artísticas, sócio-culturais, o autor esboça um quadro donde se destaca numa imagem global do país como um Éden impoluído, cujos habitantes, povo laborioso, aparecem como gente feliz, possuidora de uma história grandiosa, capaz de todo o tipo de resistência, homogêneos, pragmaticamente funcionais, com uma juventude perene que lhes advém do facto de: “não se cansarem”, mas “gozarem”. De “não pensarem”, mas “amarem”; daí a sua superioridade sobre os ocidentais. (MEIRA apud LABORINHO; SEIXO, 1999, p. 238)¹⁷⁵.

Os relatos de Wenceslau de Moraes sobre o Japão seguem essa mesma linha, enquanto aqueles que se dirigem a Macau permanecem como reprodutores da cantilena imperialista:

Voltando a falar de Macau, é claro que Portugal procedeu como os outros países possuidores de colónias, tratando de escravizar o chinês e nada mais. Na verdade, a escravidão foi doce e mesmo indulgente, porque se distinguiu, sobretudo pela indiferença (MEIRA apud LABORINHO; SEIXO, 1999, p. 185).

Bem, é o caso de constatar a irregularidade do discurso orientalista, ou será a oportunidade de tratar cada país como *um* Oriente? A primeira opção nos parece mais correta, por uma questão, digamos, de humanidade. Afinal, se há uma “doce escravidão” – o que sem dúvida é um argumento cínico para defender o colonialismo – por outro há a tentativa de comunicação de um Japão fantástico, maravilhoso, “europeu” na sua civilidade. Os dois polos desse discurso estão previstos, como já afirmamos no capítulo correspondente, sobre o orientalismo. É por isso que afirmações como a da pesquisadora Manuela Ramos, francamente favoráveis a esse orientalismo parcial, nos parecem equivocadas justamente por serem um recorte:

[as obras de Wenceslau de Moraes] São considerações de uma abertura assaz invulgar pelo que patenteiam de reconhecimento do valor intrínseco e do pleno direito das diferentes culturas não ocidentais. Na posição de europeu orientalizado, este português incarna o que Schwab apelidou de “humanismo integral”. (RAMOS, 2001, p. 79)

O “humanismo integral” que a pesquisadora atribui a Wenceslau de Moraes não se coaduna com o discurso que ele tece sobre Macau. Está, certamente, identificado ao que ele postulou sobre o Japão, mas essa é apenas uma parte de seu discurso, uma parte – reforçamos este ponto – que não traz nada de novo ao entendimento da cultura chinesa. Seria o caso de

¹⁷⁵ MEIRA, Maria José. Pierre Loti e Wenceslau de Moraes: um confronto de olhares entre o Ocidente e o Oriente. In: LABORINHO, Ana Paula; SEIXO, Maria Alzira; MEIRA, Maria José (orgs.) A vertigem do Oriente: Modalidades discursivas no encontro de culturas. Lisboa/Macau: Cosmos/Instituto Português do Oriente, 1999. p. 231-242.

“juntar mais uma pedra ao muro das lamentações” (RAMOS, 2001, p. 38) da sinologia portuguesa, como a própria autora diz.

A fração da obra de Wenceslau de Moraes que realmente enuncia algo novo e que faz parte de uma contracorrente dentro do discurso orientalista é aquela que tange à política internacional. Assim como Eça de Queirós, ele visualizou a intenção ocidental de dividir a China e o próprio Oriente, num jogo de interesses que tem como impulso a vitória dos ingleses sobre os chineses na Guerra dos Boxers, as sucessivas Guerras do Ópio, a guerra entre China e Japão, que ajudou a demolir a dinastia Qing 清朝, a rebelião Taiping 太平天国 (que deixou milhões de chineses mortos) e a guerra entre Japão e Rússia. Neste cenário de enfraquecimento do poder institucional e conflito generalizado, os “correspondentes estrangeiros”, como Eça de Queirós e Wenceslau de Moraes (que enviava aos portugueses o seu conhecimento do Japão) entreviram a possibilidade de divisão do Oriente pela perversa política ocidental, atenta à instabilidade da região:

[Wenceslau de Moraes sobre a guerra entre japoneses e russos] de pasmosas conseqüências para a concepção da família ocidental [...] onde a geografia dos brancos havia marcado a lápis um grupozinho de ilhas como sendo o imperiozinho das quimeras, o imperiozinho dos charões, o imperiozinho dos musumés; deste oceano revoltoso emerge o império das prodigiosas energias... [...] havemos de confessar – sofra o orgulho embora – que as nossas velhas teorias sobre raças inferiores se acham comprometidas seriamente; elas, que nos serviam de desculpa, de justificação até, para irmos oprimindo, escravizando, os homens de outra cor. (MORAIS apud RAMOS, 2001, p. 78)

Este cenário também é descrito por J. F. Marques Pereira, no *Ta-ssi-yang-kuo*, com atenção para a capacidade orgânica chinesa em termos de resistência:

Muito se tem dito sobre o que seja actualmente o exercito chinez que, no fim de contas, pouco ou nada servirá para resistir á colligação das maiores potencias da Europa. O que digo? Não serviria nem para resistir a uma expedição em forma de qualquer d'essas potencias. Os exércitos europeus terão de lutar ainda por muito tempo contra a explosão do ódio e do rancor de toda a enorme massa da população chineza que, pela sua grandeza e enormidade, resistirá mais e melhor do que os melhores exércitos occidentaes. (1899-1900, p. 565)

Eça de Queirós, atento ao recrudescimento deste processo que Wenceslau de Moraes descreve, projeta-o para a própria política interna da Europa. À maneira da China, um império

decadente¹⁷⁶, ele vê para Portugal um destino semelhante ao que estava se desenhando para os chineses:

Portugal encontra-se numa posição semelhante à da China, com o império a ser repartido por nações europeias, facto esse que se tornou mais grave por causa do *Ultimatum* inglês de 1890. Em 1891, Eça de Queirós escreveu assim: “Recebendo cada um o bocado da velha Lusitânia – cada potência se cala e vai digerir para o seu canto [...]. Nós vamos repetir a história lamentável da Polónia”. (JINGMING apud CECCUCCI, 2010, p. 269)¹⁷⁷.

O cenário geopolítico da época, tremendamente ameaçador para os chineses, chama a atenção da Europa para o Oriente e seus “correspondentes” europeus. Nesse contexto, nota-se que as observações de Eça de Queirós e Wenceslau de Moraes no que tange à fome colonialista europeia ajudaram a criar, como dissemos há pouco, uma contracorrente em meio ao discurso dominante do intervencionismo orientalista. Os textos que se originaram dessas relações promíscuas de poder, entretanto, não pertencem apenas ao âmbito da crônica ou do relato cultural. Há, para além dessas instâncias, todo um imaginário romanesco produzido acerca das civilizações do Oriente, um jogo de ideias em que a figura do oriental é sempre exposta ao crivo de “normalidade” do europeu. E Eça de Queirós, abusando das suas divertidas e ferozes chispas de ironia, não ficou infenso a esta tendência. O autor de *A ilustre casa de Ramires*, em uma de suas obras mais famosas, investe contra a prática de dominação europeia ao levar para o plano da ficção o procedimento ocidental em relação ao Oriente:

A crítica de Eça de Queirós ao orientalismo já aparecia em *O mandarim*, pequena obra ficcional publicada em folhetim no *Diário de Portugal* em 1880 e, depois, em uma versão final em 1889. A sua obra “fantasista” conta a história de Teodoro, personagem que, ao apertar uma campainha, mata um mandarim na China e fica rico, mas preso à sua culpa e ao fantasma do mandarim que matou. Até o capítulo IV, o personagem percorre o meio lisboeta, sem escapar à sua culpa, ao fantasma do mandarim que passa a habitar a cidade; então, decide ir para a China em uma “aventura original e épica”. (SIMAS, 2007a, p. 103)

¹⁷⁶ O professor Yao Jingming, da Universidade de Macau, caracteriza desta maneira o contexto político da China contemporânea a Eça de Queirós: “Depois de ter passado por um período de grande prosperidade, a China vinha a cair em decadência, porém, o imperador e os seus mandarins continuavam a ter uma visão muito limitada sobre o mundo exterior, mantendo o império fechado sobre si próprio, com uma arrogância ignorante e um enorme medo da introdução de quaisquer pensamentos ou conhecimentos novos. Mesmo o comércio com o estrangeiro não era visto com bons olhos”. (JINGMING apud CECCUCCI, 2010, p. 261)

¹⁷⁷ JINGMING, Yao. Duplo olhar de Eça de Queirós sobre a China. In: CECCUCCI, Piero (Coord.) Quarto centenário da morte do padre Matteo Ricci. Florença: Società Editrice Dante Alighieri, 2010. p. 261-269.

Sobre o pano de fundo da narrativa, o escritor dispara farpas contra ocidentais e orientais¹⁷⁸, a fim de desmistificar o exotismo dos viajantes europeus e escancarar os tipos dos chineses expressos no imaginário comum do Ocidente. Para Yao Jingming, a chave da questão, em que pese o texto ser isento de “preocupações ou abordagens realistas”, está no mecanismo subjacente aos fatos da trama: o materialismo exacerbado do europeu, o qual para ascender na vida¹⁷⁹ não se furta a cometer um ato bárbaro. A força do colonizador, que pretende suplantar a todo custo o que chama de civilizações “inferiores”, refaz este trajeto:

[sobre o assassinato do mandarim no conto de Eça] O que corresponde à teoria de *luta pela sobrevivência* e de *seleção natural*, lançada em 1859 por Darwin, segundo a qual, a história dos seres vivos é denominada como uma guerra entre as várias espécies animais, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Nesta competição, acabam por sobreviver apenas os mais fortes e os mais adaptados às circunstâncias, processando-se assim uma seleção natural. (JINGMING apud CECCUCCI, 2010, p. 266, grifos do autor)

A “seleção natural” a que alude Jingming pode ser perfeitamente aplicada à lógica truculenta das relações políticas entre Ocidente e Oriente no início do século XX. O olhar de Eça sobre a questão abrange toda a estrutura podre do colonialismo, desde a sua manifestação imagética, calcada na estereotipia e no exagero, até à atuação política dos ocidentais, feras em busca da satisfação de seus interesses¹⁸⁰. Num contexto como esse, em que tantos interesses e tantos rancores transitam, como seria possível engendrar um olhar livre de preconceito e que traduzisse, em Macau, a permanência portuguesa, a influência chinesa e o resultado original dessa mistura?

Uma das respostas que julgamos promissora parte do diagnóstico de Monica Simas acerca da natureza das reminiscências e dos pareceres de Camilo Pessanha que constam em seu texto sobre a gruta de Camões. A autora entende a paisagem que se revela pela fala do

¹⁷⁸ “Em *O mandarim* desfilam as figuras estereotipadas que circulavam e se reproduziam nos relatos sobre o Celeste Império, e a atmosfera geral da obra é de tal modo parodiante que essas descrições têm o efeito de caricaturizar tanto os chineses quanto os ocidentais”. (RAMOS, 2001, p. 59)

¹⁷⁹ Na crônica *Chineses e japoneses*, o professor Yao Jingming destaca este ponto da crítica queirosiana: “Eça de Queirós criticou a superioridade e o materialismo dos europeus que mediam tudo conforme o progresso material: ‘Quando uma civilização se abandona toda ao materialismo, e dele tira, como a nossa, todos os seus gozos e todas as suas glórias, tende sempre a julgar as civilizações alheias segundo a abundância ou a escassez do progresso material, industrial e sumptuário. ‘Pequim não tem luz eléctrica nas lojas; logo, Pequim deve ser uma cidade inculta’. Curiosamente, Eça de Queirós assumiu a voz de ‘nós’ ao criticar a civilização da ‘nossa Europa’”. (JINGMING apud CECCUCCI, 2010, p. 269). Acerca deste mesmo texto, a pesquisadora Monica Simas explica: “Repara-se que, nesse artigo, Eça desvenda os preconceitos ideológicos, os imperativos, as perspectivas e os modos do discurso orientalista. O escritor faz a caricatura do orientalismo, expondo a perspectiva ocidental de maneira cômica”. (SIMAS, 2007a, p. 102)

¹⁸⁰ Com efeito, neste livro encontram-se, filtrados pela magia irônica de Eça de Queirós, não só os estereótipos que circulavam então sobre o Império Chinês, como se alude às peripécias dos tipos ocidentais que pululavam então na China, nomeadamente, as relativas às burocracias que se desenrolavam nos Yamens do Estado. (RAMOS, 2001, p. 60)

poeta como um complexo de contingências diretamente ligado à vivência que ele tem da vida chinesa. É emblemático que, neste ponto, o orientalismo de alguns de seus textos seja posto em primeiro plano em determinadas circunstâncias enumeradas pela pesquisadora:

A visão do espaço natal, português, em Macau, neste texto de Pessanha, pode ser lida como uma experiência relacional, imaginada, sonhada, porém, a partir de uma racionalização discursiva, fruto de uma retórica que envolve: 1), um interesse colocado à disposição da condição colonial; 2) alteridade marcada pela presença de seus pares; 3) uma posição pessoal de enunciação que mobiliza uma “inclusão excludente” (Giorgio Agamben – *Lógica da soberania*), e 4) gênero descritivo, realista, empenhado na condição de verossimilhança. (SIMAS apud ALVES; LEMOS; NEGREIROS, 2014, p. 153)

A autora comenta, neste excerto, uma fala de Pessanha sobre a suposta semelhança entre as paisagens portuguesa e macaense¹⁸¹, na qual o poeta afirma que, exceção feita aos pagodes típicos chineses de Macau, é possível ao português sentir-se em casa. A primeira circunstância demonstrada por Monica Simas aponta para a disponibilidade da fala de Pessanha em subscrever o discurso colonial: “abstrair os pagodes chineses”, neste caso, implica retirar de Macau o que “é” chinês, ou seja, despojar Macau da sua condição de território híbrido. A autora, em sua argumentação, ressalta o fato de que “a soberania portuguesa em Macau sempre foi muito duvidosa” (SIMAS apud ALVES; LEMOS; NEGREIROS, 2014, p. 153), e que por isso tentar elidir a presença chinesa no local é uma operação quase impossível, em razão da própria natureza tumultuosa da ocupação portuguesa. Assim, a autora afirma que

quando Camilo Pessanha faz o seu exercício de abstração dos elementos chineses e afirma que “em certas épocas do ano e a certas horas do dia”, pode existir em Macau “a ilusão da terra portuguesa”, essa “ilusão” não é tão imaterial quanto o texto de Paulo Franchetti pressupõe¹⁸², apesar de o mecanismo de criação dessa ilusão ser excludente como ele muito bem pontua. (SIMAS apud ALVES; LEMOS; NEGREIROS, 2014, p. 154)

¹⁸¹ Trata-se de um trecho do texto “Macau e a gruta de Camões”, já citado nesta dissertação: “Em Macau é fácil à imaginação exaltada pela nostalgia, abstrair da visão dos pagodes chineses, das sepulturas chinesas, das misteriosas inscrições chinesas [...] e criar-se, em certas épocas do ano e a certas horas do dia, a ilusão de terra portuguesa”. (PESSANHA, 1988, p. 183)

¹⁸² Simas comenta a fala de Paulo Franchetti sobre o mesmo trecho do “Macau e a Gruta de Camões”. O professor da Unicamp afirma em seu livro *Nostalgia, exílio e melancolia* que “é só por meio de uma poderosa e absorvente imaginação que se podem realizar as tantas operações de abstração que o texto alinhava. Justamente em Macau, que nada tem de português exceto as casas e o contorno dos telhados, é preciso abstrair de tudo o que é chinês – de tudo o que, enfim, é Macau – para poder desfrutar daquela ilusão que o poeta julga essencial ao sentimento poético português. Ou seja, é preciso ser capaz de negar completamente os dados do sentido: não ver as inscrições, não perceber os odores tropicais, não ouvir as falas e as vozes, não contemplar os barcos. De familiar, de *bucólico*, no sentido que o poeta dá a essa palavra, o que há em Macau? Apenas a nesga de pinhal e o casario que, de alguma colina, o vemos contemplar.” (FRANCHETTI, 2001, p. 31)

A materialidade da presença chinesa advém de um processo histórico, o qual Pessanha tenta subverter, mesmo diante da dificuldade da tarefa. Essa operação é “facilitada”, digamos, porque o público a que Pessanha se dirige é português, o que evidencia que a alteridade é, na verdade, a contraposição entre a primeira e a terceira pessoa do discurso. O “nós” que Pessanha representa é a fala do português *destinada a portugueses*. A alteridade se faz, pela fala do poeta, na presença daquilo que não é Portugal: o *outro* para quem Pessanha se dirige é português; o *outro* que ele elide é o chinês. A pesquisadora Monica Simas sustenta neste ponto que: “a alteridade da enunciação, a mim, não parece ser dirigida aos chineses, até porque [...] ela está comprometida pela visão colonial orientalista, que recalca a diferença, incorporando-a ao familiar” (SIMAS apud ALVES; LEMOS; NEGREIROS, 2014, p. 156). Por “familiar” a autora quer expressar a preponderância de um relato subjetivo, inclusive apenas até ao ponto em que suprime os elementos factuais que contradizem o discurso.

É preciso que detenhamos a análise para que sejam traçadas linhas de força a partir da qual tais discursos sejam substituídos por outros, mais abertos e mais factíveis. O primeiro requisito para isso é despojar-se de uma mitologia pré-concebida (neste caso, uma “mitologia nacional portuguesa”, assim chamada por Monica Simas) que vicia o objeto de estudo e torna-o uma “interpretação” falha da realidade: falha porque está condicionada a “um bombardeio de textos políticos, científicos, literários a reforçar inúmeros estereótipos e sentidos comuns dos lugares”. A força desses postulados afeta a fidedignidade do relato: “quando Camilo Pessanha escreve sobre a Gruta de Camões, a Gruta já é toda uma textualidade” (SIMAS apud ALVES; LEMOS; NEGREIROS, 2014, p. 157).

Como romper com essa textualidade? Sem dúvida, trata-se de algo extremamente penoso, se considerarmos, à maneira de Bakhtin¹⁸³, que a interação entre os mais variados discursos é um dos vetores pelos quais as relações sociais se desenham. Talvez a resposta para a pergunta esteja na criação de uma paisagem renovada na qual o interesse colonial (econômica e culturalmente falando) seja suplantado pela franqueza das relações. Efetivamente, depois de 1999, a superação de tais preceitos é uma condição para a permanência portuguesa em Macau, devido à revolução do estatuto político do território. Completado este processo, que fatalmente trará de volta rancores de tempos passados, é preciso criar trajetos de “ida e volta”: rotas que, como afirma Bollnow, “abram e organizem” espaços igualitários de troca:

¹⁸³ Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975), linguista russo.

The foreignness of the outer world shows itself as soon as a man leaves his house. The space of the outer world is not conveniently accessible. The land itself opposes encroachment, and man conquers it only by opening roads. Roads open up space and organize it. (1961, p. 35)

Estas estradas abertas ao mundo exterior tornam ainda mais necessário o trânsito entre conhecimentos, de maneira a construir um espaço em que a distância não seja apenas o recalque de uma experiência subtraída, mas também a premência de uma experiência renovada. Diferentemente da estética do exotismo, em que o ser que observa pretende distanciar-se do seu objeto, faz-se necessário um momento no qual a busca da distância reflita uma sensação de pertencimento, de comunidade. A distância, neste sentido, acena para o sujeito como algo caro à necessidade de conhecer.

Altogether different is distance, which speaks to man from the blue mountains on the horizon. It is not threatening and hostile as strangeness, but enticing and alluring, endowed with indescribable charm. When man wearies of the ordinary existence, when the sameness of every day threatens to constrict his life, then distance beckons him. The longing for distant places is the basic urge of all romanticism which by a strange twist makes the road to far places the way back to a forgotten origin. (BOLLNOW, 1961, p. 35)

No contexto das relações entre Portugal e China, a distância pode ser um espaço onde as alteridades se reconheçam como uma espécie de complexo, cuja expressão mais bem realizada é Macau. Em que pese certo romantismo nessa proposição, ela torna concreta a perspectiva de que a cultura macaense, para além de sua já proclamada originalidade, ostenta um contato inesperado entre dois mundos – dois mundos que, encerrada a questão política, podem agora abraçar-se e expandir ainda mais o seu contato cultural.

4. CONCLUSÃO

A questão da permanência de Camilo Pessanha em Macau vem merecendo uma atenção muito detida de excelentes pesquisadores. António Dias Miguel, em 1955, foi o primeiro a publicar um relato mais alentado da estadia do poeta em Macau, publicando algumas cartas e dados biográficos até então desconhecidos do grande público. Desde então, a dedicação de pesquisadores como Danilo Barreiros, Daniel Pires, Paulo Franchetti, Manuela Ramos e Gustavo Rubim só veio a contribuir para que se fizesse justiça aos seus interessantíssimos relatos de como o prosador – e não o poeta – viu o universo da cultura chinesa. A esses esforços somam-se outros, como os de Monica Simas, Vanessa Sergio, António Aresta e Yao Jingming, que trouxeram Macau ao primeiro plano dessa discussão, até então centrada no eixo Portugal-China. Dessa forma, vozes macaenses como as de Luís Gonzaga Gomes puderam refletir algo além da temática orientalista, e passaram a incluir a dimensão política da formação e estabelecimento de Macau nestes estudos.

O estudo do orientalismo, como não poderia deixar de ser, foi o nosso norte diante do enfrentamento de muitas das questões deste trabalho. Como pensamento dominante, ligado ao senso comum do europeu, encontrou nas palavras de Oliveira Martins um cultor exemplar, embora a extensão do ideário orientalista se alongue até às mentes mais próximas da cultura chinesa. De maneira que há resquícios de tal discurso nos protagonistas desta dissertação, como vimos: Camilo Pessanha e seu discurso ácido sobre Cantão e seus costumes (no prefácio ao *Esboço Crítico* de Morais Palha), na postura intervencionista de Silva Mendes (que pregava uma atuação forte do Estado português em Macau), no discurso de Luís Gonzaga Gomes (que adotou como lugar de enunciação a perspectiva portuguesa para falar sobre a China) e, evidentemente, na fala de Oliveira Martins, ao qual dedicamos um capítulo a fim de elucidar os mecanismos do “orientalismo continental” (ou seja, aquele que parte de Portugal, no dizer de Manuela Ramos).

A sinologia, que também aparece em nosso trabalho como uma expressão de saberes sobre a China, mostrou-se como um projeto investigativo e acadêmico fértil, na medida em que tenta (nem sempre com sucesso) fugir à estereotipia própria do orientalismo. Ademais, os cultores deste ramo de estudos, deste “conhecimento pluridimensional da civilização chinesa”, como o descreve António Aresta (1997, p. 1045), foram intelectuais cuja proximidade com a China gerou uma espécie de afeto verdadeiro. Esta é, já, uma postura

pioneira em relação ao estranhamento em relação ao Oriente que a literatura convencional (eminentemente orientalista) sobre o tema buscou difundir. A sinologia se mostra, neste sentido, como uma possibilidade de interlocução com o passado da China, o que sugere que a história do Oriente precisa ser recontada e reavaliada no Ocidente. Essa é uma das lições que os sinólogos mais dedicados nos apresentam.

Outra corrente de grande destaque que tentamos descrever neste trabalho foi a do exotismo, preconizada pelo médico francês Victor Segalen. Ligada a uma visão de mundo calcada na força impressiva das imagens que constituem o “eu” em contraposição a um “outro”, essa estética privilegia a estupefação que parte do conhecimento de lugares exóticos, de situações inusitadas. A partir disso, o exota constrói a sua visão múltipla de mundo, ao mesmo tempo em que mantém o seu distanciamento em relação a elas, por estar irreversivelmente ligado a um referencial: o sentimento patriótico e o tempo em que vive. Camilo Pessanha elogia textualmente, no texto “Macau e a Gruta de Camões” o que ele denomina exotismo em autores como Pierre Loti e Lafcadio Hearn. O pesquisador Gustavo Rubim estende esta compreensão à obra de Camilo Pessanha ao defini-lo como um exota que mantém na sua dicção o apego ao solo natal e a força da elocução nas cruas imagens que descreve sobre a China, especialmente no prefácio ao *Esboço Crítico*. Esta tensão, geradora de uma espécie de revelação (ou “clarividência”, no dizer de Segalen) também foi um dos temas desta dissertação.

Nossa intenção neste trabalho foi a de buscar reconstituir o variadíssimo espectro de concepções que interpretam não apenas a vida de Camilo Pessanha na China, mas o contexto cultural no qual ele desenvolveu a sua escrita sobre o Oriente. Daí a importância de encontrar, nas falas de Oliveira Martins, Silva Mendes e José Vicente Jorge o complemento ou o antagonismo necessários à sua enunciação. A Luís Gonzaga Gomes dedicamos um capítulo por considerar valiosíssima sua contribuição literária e historiográfica, entendida por nós como continuidade de um projeto de revelar Macau iniciado por seus mestres Mendes, Jorge e Pessanha.

A reconstituição histórica de todo um contexto histórico turbulento, deflagrado pelo *Ultimatum* inglês, une-se ao relato pessoal de Camilo Pessanha e à sua atuação como ser político. Mais do que um pano de fundo, Macau mostra-se como um modo de vida – e é por isso que até hoje o senso comum enxerga o poeta da *Clepsydra* como um viciado em ópio cujos versos aludem a um exílio constante. A sua condição nos parece um tanto mais complexa, e foram essas outras dimensões, geralmente esquecidas, que quisemos dar ao

conhecimento do leitor: Pessanha foi poeta – todos o sabem –, mas foi também *magistrado*, *professor*, *tradutor*, *coleccionador*, *orientalista* e *sinólogo*. A sua relação com Macau e a questão do distanciamento em relação a Portugal afiguram-se objetos de interpretações diversas, por vezes opostas. Até mesmo a problematização da ocupação portuguesa no Oriente é um dado a ser considerado. Foi com o intuito de proporcionar o conhecimento dessas teorias que surgiu a presente dissertação. À guisa de conclusão, citamos um excerto apresentado por Silva Mendes que conta uma parábola já muito conhecida, talvez oportuna para elucidar o estatuto da identidade macaense:

Uma vez eu, Chuang Tze, sonhei que era uma borboleta. Como tal andei, andei de jardim para pomar, de pomar para jardim, volitando tal qual qualmente volitam borboletas. De homem trouxe perdida de toda a individualidade e a minha consciência era toda a de uma borboleta e mais nada.

Repentinamente mudei de ser; acordei-me e vi-me homem outra vez. Ora agora pergunto eu: seria eu então um homem a sonhar que era uma borboleta, ou serei eu agora uma borboleta a sonhar que sou um homem?!
(SILVA MENDES, 1963, p. 258)

É provável que não apenas Camilo Pessanha, mas também Silva Mendes, José Jorge, Gonzaga Gomes ou o mais simples habitante de Macau tenham se deparado com este paradoxo. Que lugar é este, que permitiu ao chinês sonhar ser português, e ao português fez com que sonhasse ser chinês?

REFERÊNCIAS

ARESTA, Antonio. A inovação curricular no ensino da filosofia em Macau (Notas para um estudo). *Administração*, Macau, n. 22. v. VI., p. 807-820, dez. 1993.

_____. Manuel da Silva Mendes: historiador do Socialismo Libertário. *Revista de Cultura*, Macau, v. 15, p.144-150, jul./set. 1991.

_____. Manuel da Silva Mendes, professor e homem de cultura. In: *Administração*, Macau, n. 58, v. XV. p. 1351-1374, dez, 2002.

_____. Os estudos sínicos no panorama da História da Educação em Portugal. In: *Administração*, Macau, n. 38, v. X., p. 1045-1069, dez, 1997..

ASSIS, Machado de. Felicidade pelo casamento. In: *Contos esparsos*. Org.: R. Magalhães Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, p. 146-163.

BARREIROS, Danilo. Camilo Pessanha sinólogo. In: *Revista de Cultura*, Macau, v. 25, p. 209-218, out./dez. 1995.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. Tradução de Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 78 p.

BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. 3. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. 271 p.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2007. 395 p.

BOUILLIER, Henry. *Victor Segalen*. Paris: Mercure de France, 1961. 421 p.

CAMPOS, Haroldo de. *Ideograma: lógica, poesia, linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1977. 275 p.

CECCUCCI, Piero (Coord.) *Quarto centenário da morte do padre Matteo Ricci*. Florença: Società Editrice Dante Alighieri, 2010. 308 p.

COATES, Austin. *A Macao narrative*. Macao: Heinemann, 1978. 112 p. 160 p.

CORVO, João de Andrade. *Estudos sobre as províncias ultramarinas*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1883. 189 p.

DIAS, Jorge. A presença de Macau na vida e obra de Wenceslau de Moraes. In: *Revista de Cultura*, Macau, n. 27-28, p. 123-136, abr./set. 1996.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. 2. ed. Tradução de Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1987. 386 p.

ETIEMBLE, René. *L'Europe chinoise, II: De la sinophilie à la sinophobie*. Paris: Gallimard, 1988.

FERREIRA, José dos Santos. *Obras completas de Adé: Macau di tempo antigo*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1996. 328 p.

FRANCHETTI, Paulo. *Nostalgia, exílio, melancolia: leituras de Camilo Pessanha*. São Paulo: EdUSP, 2001. 167 p.

_____. *O essencial sobre Camilo Pessanha*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2008. 110 p.

_____. Oliveira Martins e o Brasil. In: *Remate de Males*. n. 22. Campinas, p 235-260, 2002.

_____. Pessanha e a China. *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas, v. 11, p. 15-31, jan./jun. 1988

_____. *Pessanha e o exotismo*. Disponível em: <http://paulofranchetti.blogspot.com.br/2012/05/camilo-pessanha-e-o-exotismo-umadas.html> . Acesso em: 10 jan. 2013.

GARMES, Helder. A cultura portuguesa no século XIX e o Ta-ssi-yang-kuo. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 6, p. 65-82 out, 2003.

GOMES, Conceição; SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Macau: o pequeníssimo dragão*. Lisboa: Afrontamento, 1998. 637 p.

GONZAGA GOMES, Luís. Algumas noções sobre a história de Macau. *Revista de Cultura*, Macau, v. 23, p. 123-132, abr./jun.1995.

_____. *Chinesices*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1994. 177 p.

_____. *Curiosidades de Macau antiga*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1996. 184 p.

_____. *Macau: factos e lendas*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1994. 172 p.

_____. *Macau: um município com história*. Macau: Leal Senado de Macau, 1997. 171 p.

GUIMARÃES, Fernando. *Simbolismo, modernismo e vanguardas*. Porto: Lello, 1992. 181 p.

GUOPING, Jin; ZHILIANG, Wu. Tentativa de uma nova abordagem às origens históricas da presença portuguesa em Macau. *Revista de Cultura*, Macau, v. 8, p. 70-111, out. 2003.

HEARN, Lafcadio. *Au Japon spectral*. Paris: Mercure de France, 1929. 231 p.

_____. *Fantômes de Chine: six legendes*. Paris: Mercure de France, 1913. 236 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. 2. ed. Trad. Marco Antonio Werle. São Paulo: EdUSP, 2001. 302 p.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1997. 704 p.

HOLSTI, Kalevi Jaako. *Taming the sovereigns: Institutional change in International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 349 p.

JORGE, José Vicente. *Notas sobre a arte chinesa*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1995. 347 p.

LABORINHO, Ana Paula; SEIXO, Maria Alzira; MEIRA, Maria José (orgs.) *A vertigem do Oriente: Modalidades discursivas no encontro de culturas*. Lisboa/Macau: Cosmos/Instituto Português do Oriente, 1999. 400 p.

LOUREIRO, Rui Manuel. Imagem da China na cultura dos descobrimentos portugueses. *Revista de Cultura*, Macau, v. 25, p. 13-18, 1995.

MARQUES PEREIRA, J. F. A questão do Extremo-Oriente e o papel de Portugal no “desconcerto” europeu. In: *Ta-ssi-yang-kuo: Archivos e annaes do Extremo Oriente*. Lisboa, 1899-1900. v. II. p. 587-595.

_____. O exercito chinéz. In: *Ta-ssi-yang-kuo: Archivos e annaes do Extremo Oriente*. Lisboa, 1899-1900. v. II. p. 565-586.

MIGUEL, Antonio Dias. *Camilo Pessanha: Elementos para o estudo da sua biografia e da sua obra*. Lisboa: Álvaro Pinto (Ocidente), 1955. 197 p.

MOTTA, Paulo. Naufrágios do Império: poéticas de um mar não mais português. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 6, p. 147-156, 2003.

OLIVEIRA MARTINS, Joaquim Pedro de. *A província*. Lisboa: Guimarães & Cia, 1958. v. II. 417 p.

_____. *A província*. Lisboa: Guimarães & Cia, 1958. v. IV. 334 p.

_____. *Brazil e colonias*. Lisboa: António Maria Pereira, 1920. 293 p.

_____. *História de Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1882. v. I. 3. ed.

_____. *História de Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1882. v. II. 3. ed.

_____. *Portugal em África*. Lisboa: Guimarães & Cia, 1953. 208 p.

_____; QUEIROZ, Eça de. *Correspondência*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. 202 p.

PERSONA. Porto: Centro de Estudos Pessoaanos, n. 10, 1984.

PESSANHA, Camilo. *Camilo Pessanha prosador e tradutor*. Organização e prefácio de Daniel Pires. Macau: Instituto Português do Oriente / Instituto Cultural de Macau, 1992. 313 p.

_____. *Clepsydra*. Ed. crítica de Paulo Franchetti. Lisboa: Relógio d'Água, 1995. 258 p.

_____. *Contos, crónicas, cartas escolhidas*. Org. António Quadros. Lisboa: Europa-América, 1988, 198 p.

_____. *Correspondência, dedicatórias e outros textos*. Org. Daniel Pires. Lisboa/Campinas: Biblioteca Nacional de Portugal / Editora da Unicamp, 2012. 333 p.

PIRES, Daniel. *A imagem e o verbo: fotobiografia de Camilo Pessanha*. Macau: Instituto Cultural de Macau / Instituto Português do Oriente, 2005. 292 p.

_____. (org.). *Homenagem a Camilo Pessanha*. Macau: Instituto Cultural de Macau / Instituto Português do Oriente, 1990. 201 p.

QUEIRÓS, Eça de. *Chineses e japoneses*. Lisboa: Cotovia/Fundação Oriente, 1997. 71 p.

_____. *O mandarim*. São Paulo: Martin Claret, 2006. 109 p.

QUENTAL, Antero de. Causas da decadência dos povos peninsulares. In: *Prosas sócio-políticas*. Organizado por Joel Serrão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982. p. 255-296.

RAMOS, Manuela Delgado Leão. *António Feijó e Camilo Pessanha no panorama do orientalismo português*. Lisboa: Fundação Oriente, 2001. 216 p.

REIS, Carlos (Org.). *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa: Alfa, 2001. v. 5.

ROMANO, Fernanda Maria. *António Feijó e Camilo Pessanha: interlocuções poéticas em traduções*. 2013. 169 p. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

RUBIM, Gustavo. *A inscrição espectral: Camilo Pessanha e a Poética do Vestígio*. 1999. Tese (Doutorado em Estudos Portugueses). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa. 1999.

_____. *Experiência da alucinação: Camilo Pessanha e a questão da poesia*. Lisboa: Caminho, 2003. 201 p.

_____. *Pessanha – Exota: catálogo*. Lisboa, 2008: Catálogo da Exposição realizada pela Fundação Calouste Gulbenkian: Weltliteratur: Madrid, Paris, Berlim, São Petersburgo, o Mundo!

_____. Sinologia poética. *Vértice*, Lisboa, v. 77, p. 67-73, mar./abr. 1997.

SÁ, Luís Andrade de. *Uma história na bagagem: crônicas dos velhos hotéis de Macau*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1989. 151 p.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad.: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 523 p.

SANTOS, Carlos Pinto; NEVES, Orlando. *De longe à China: Macau na Historiografia e Literatura portuguesas (v. 4)*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1996. 1712 p.

SCHWAB, Raymond. *La renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950. 526 p.

SEABRA, José Augusto. Macau e os poetas portugueses. *Revista de Cultura*, Macau, v. 11-12, p. 63-72, jul./set.1991.

SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme: une esthétique du divers*. Paris: Fata Morgana, 1978. 157 p.

_____. *Essay on exoticism: an aesthetics of diversity*. Durham / London: Duke University Press, 2002. 95 p.

_____. *Viaje al país de lo Real*. Palma de Mallorca: Libros de Viajes, 1985. 78 p.

SERGIO, Vanessa. *Macao: vie culturelle et littéraire d'expression portugaise au milieu du XX^e siècle – Luís Gonzaga Gomes, “Fils de la terre”*. 2012. 581 p. Tese (Doctorat en Langues, Littératures et Civilisations Romanes: Portugais). Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 2012.

SILVA MENDES, Manuel da. *Macau: impressões e recordações*. Macau: Quinzena de Macau, 1979. 131 p.

_____. *Nova colectânea de artigos*. Volume I. Macau: Folhetim do “Notícias de Macau”, 1963. 321 p.

_____. *Nova colectânea de artigos*: Volume II. Macau: Folhetim do “Notícias de Macau”, 1964. 352 p.

_____. *Nova colectânea de artigos*: Volume III. Macau: Folhetim do “Notícias de Macau”, 1964. 322 p.

SIMAS, Monica. De Portugal à África a Macau: exclusões, inclusões. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 12. p. 67-77, dez. 2007b.

_____. Quais paisagens na Macau de Camilo Pessanha?. In: ALVES, Ida; LEMOS, Masé; NEGREIROS, Carmem (Orgs.). *Estudos de paisagem: literatura, viagens e turismo cultural* (Brasil, França, Portugal). Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014, p. 149-158.

_____. *Margens do destino: Macau e a literatura em língua portuguesa*. São Caetano do Sul: Yendis, 2007a. 332 p.

TOMÁS, Tulio. Como vi Luís Gonzaga Gomes. *Revista de Cultura*, Macau, v. 23, p. 119-122, abr./jun. 1995.

VELOSO, Jane Adriane Gandra. *A (de)formação da imagem: Pinheiro Chagas refletido pelo monóculo de Eça de Queirós*. 2007. 161 p. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

WILSON, Edmund. *O castelo de Axel*. Trad.: José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 310 p.