



DAXIYANGGUO

大 西 洋 國

大
西
洋
國

Revista
Portuguesa
de Estudos
Asiáticos

DAXIYANGGUO

n.º 23 . Ano 2018



Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos
Portuguese Journal of Asian Studies

Publicação anual e gratuita

sumário n.º 23 / 2018

summary

1. Angela Guida
Entre ideogramas, cerejeiras e silêncios: Diálogo com produções artísticas e literárias Orientais
 2. Cláudia Ribeiro Santos
A Xangai de O Lótus Azul
 3. Daniela Martins
Análise do Processo de Democratização na Associação das Nações do Sudeste Asiático: O Processo de Transição Democrática da Indonésia em Foco
 4. Joanes da Silva Rocha
A cerimónia do chá segundo Tçuzu: Aspectos históricos, culturais e estéticos.
 5. Marcelo Matos Medeiros
Ontologia linguagem e alteridade: Possibilidades de um método baseado na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty para o estudo da alteridade cultural e do pensamento chinês
 6. Mo Guo
A pintura chinesa shanshui será uma arte sempre monótona e inalterável?: A problemática de compreensão da cultura e arte chinesas
 7. Moisés Silva Fernandes
O rompimento formal de relações diplomáticas em 1965 entre a Indonésia e Portugal: Os sinais endógenos e exógenos que contribuíram para a fase final do regime presidente Sukarno
 8. Tiago Manuel Silva Luís Carvalho
A cultura estratégica na Iniciativa Faixa e Rota
- RECENSÃO
9. Moisés Silva Fernandes
História da Igreja Católica em Timor-Leste: 450 anos de evangelização, 1562-2012, 2.º volume 1940-2012, de Dom Carlos Filipe Ximenes Belo, editado pela Fundação Engenheiro António de Almeida (2016).

DAXIYANGGUO

Patrocínio



FUNDAÇÃO JORGE ÁLVARES

ISCSP
INSTITUTO SUPERIOR DE
CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS
UNIVERSIDADE DE LISBOA



INSTITUTO DO ORIENTE

DAXIYANGGUO: Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos

Publicação do Instituto do Oriente – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

(Número de registo de pessoa colectiva – 600019152)

Direcção	Director Nuno Canas Mendes (IO/ISCSP)
	Sub-directora Andrea Valente (IO/ISCSP)
Gabinete Editorial	Jorge Piteira Martins (ISCSP)
	Pedro Oliveira (IO/ISCSP)
Conselho Consultivo	Adriano Moreira (ISCSP)
	António Vasconcelos de Saldanha (IO/ISCSP)
	João Paulo Oliveira e Costa (Univ. Nova de Lisboa, Centro de história Além-Mar)
	Surjit Mansingh (Jawaharlal Nehru University, Nova Deli)
	Michael Yahuda (London School of Economics)
	Robert Ross (Harvard University, John King Fairbank Center for East Asian Research)
	Kjeld Erik Brødsgaard (The Copenhagen Business School, Asia Research Center)
	Paolo Santangelo (Istituto Orientale Napoli)
	Xiao Chen (Beijing University)
	Harry Harding (Elliott School of International Affairs, G. W. University)
	Chao-Jen Huang (Taiwan Institute of Economic Research)
	Ana Cristina Alves (Nanyang Technological University of Singapore)
Estatuto Editorial	Poderá consultar o Estatuto Editorial em http://ioriente.iscsp.ulisboa.pt/estatuto-editorial
	Publicação gratuita
	Periodicidade Anual

Patrocínio



FUNDAÇÃO JORGE ÁLVARES

Sede do Editor e da Redacção

Instituto do Oriente/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
Campus Universitário do Alto da Ajuda
Rua Almerindo Lessa, 1300-633 Lisboa

Design gráfico da capa

Susana Barreto

Produção gráfica

Multitipo – Artes Gráficas, Lda.
Rua Sebastião e Silva, 19 – 2745-838 Queluz-Massamá

Tiragem

250 exemplares

ISSN

16454677

Depósito Legal

339 105/12

N.º Registo ERC

124011

ÍNDICE

Artigos

Entre ideogramas, cerejeiras e silêncios: Diálogo com produções artísticas e literárias Orientais

Angela Guida 3

A Xangai de *O Lótus Azul*

Cláudia Ribeiro Santos 25

Análise do Processo de Democratização na Associação das Nações do Sudeste Asiático: O Processo de Transição Democrática da Indonésia em Foco

Daniela Martins 57

A cerimónia do chá segundo Tçuzu: Aspectos históricos, culturais e estéticos.

Joanes da Silva Rocha 85

Ontologia linguagem e alteridade: Possibilidades de um método baseado na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty para o estudo da alteridade cultural e do pensamento chinês

Marcelo Matos Medeiros 107

A pintura chinesa *shanshui* será uma arte sempre monótona e inalterável?: A problemática de compreensão da cultura e arte chinesas

Mo Guo 138

O rompimento formal de relações diplomáticas em 1965 entre a Indonésia e Portugal: Os sinais endógenos e exógenos que contribuíram para a fase final do regime do presidente Sukarno

Moisés Silva Fernandes 166

A cultura estratégica na Iniciativa Faixa e Rota

Tiago Manuel Silva Luís Carvalho 193

RECENSÃO

História da Igreja Católica em Timor-Leste: 450 anos de evangelização, 1562-2012, 2.º volume 1940-2012, de Dom Carlos Filipe Ximenes Belo, editado pela Fundação Engenheiro António de Almeida (2016).

Moisés Silva Fernandes 230

DAXIYANGGUO
Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos
Portuguese Journal of Asian Studies

A *Daxiyangguo – Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos* é uma publicação anual que visa a divulgação das grandes temáticas dos Estudos Asiáticos junto de investigadores especializados, adotando uma abordagem abrangente no âmbito das Ciências Sociais e Políticas. A *Daxiyangguo* é uma publicação do Instituto do Oriente, unidade de investigação do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, com o patrocínio da Fundação Jorge Álvares.

latindex

A *Daxiyangguo – Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos* é uma publicação indexada no Latindex – Catálogo e Diretório (Folio 12791).

Entre ideogramas, cerejeiras e silêncios: Diálogo com produções artísticas e literárias orientais | Between ideograms, cherries and silences: Dialogue with artistic and oriental literary production

Angela Guida

Doutora em Poética, Pós-doutora em Estudos Literários. Docente do Programa de Pós-Graduação (mestrado e doutorado) em Estudos de Linguagens e Educação Matemática da UFMS. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Brasil. angelaguida.ufms@gmail.com

Resumo:

Pretendo com este artigo, produzir uma reflexão acerca de alguns elementos culturais que constituem uma das culturas mais antigas, tradicionais e simbólicas do mundo oriental: a chamada cultura japonesa. Pretendo demonstrar que estes elementos são constituintes dessa cultura, e não estereótipos dela, como a grande narrativa do discurso hegemônico deixa entrever. Para que eu possa alcançar meu propósito, procurei dialogar com diferentes manifestações artísticas e culturais que passam pela dança, teatro, literatura e cinema. Acredito que essas manifestações artísticas e culturais têm grande importância para dar ao mundo ocidental uma ideia de como é o Japão, um país de cultura tão encantadora e enigmática ao mesmo tempo, para além dos estereótipos. Quando se fala no Japão, os ideogramas, seu singular sistema de escrita vêm à mente, igualmente vêm as cerejeiras em flor e o silêncio, ligado à serenidade e contemplação na forma de lidar com questões cotidianas. Apesar de realmente serem elementos que realmente constituem a cultura nipônica, o Japão não é só ideogramas, cerejeiras e silêncios contemplativos, conforme tentarei demonstrar neste artigo ao convocar obras de literatura e cinema que, mesmo trazendo esses elementos, fogem à perversidade da colonização ocidental, que diminui conhecimento e cultura produzidos fora de seu eixo. Desse modo, desejo discutir que seduzir a imaginação não deve ser confundido com a ideia de reforçar estereótipos e visões distorcidas sobre culturas orientais, sejam elas japonesas ou não.

Palavras-chave: Cultura japonesa, arte, tradição, diálogo.

Abstract:

I intend to reflect on some cultural elements that constitute one of the oldest, traditional and symbolic cultures of the Eastern world: Japanese culture. I intend to demonstrate that these elements are constituents of this culture, not stereotypes of it, as the great narrative of the hegemonic discourse allows us to see. So that I can achieve my purpose, I have tried to dialogue with different artistic and cultural manifestations that go

through dance, theater, literature and cinema. I believe that these artistic and cultural manifestations are of great importance to give the Western world an idea of what Japan is like, a country of culture so enchanting and enigmatic at the same time, beyond stereotypes. When one speaks of Japan, ideograms, their singular writing system come to mind, so do cherry blossoms and silence, linked to serenity and contemplation in dealing with everyday issues. Although they really constitute the Japanese culture, Japan is not only cherry ideograms and contemplative silences, as I will try to demonstrate in this article by calling together works of literature and cinema that, even when bringing these elements, escape the perversity of Western colonization, which diminishes knowledge and culture produced outside its center. In this way, I want to discuss that seducing the imagination shouldn't be confused with the idea of reinforcing stereotypes and distorted visions of Eastern cultures, whether Japanese or not.

Key words: *Japanese culture, art, tradition, dialogue.*

*Não busco o caminho dos antigos:
busco o que eles buscaram.*

(Matsuo Basho)

*No breve curvar-se
Do gari que varre as flores
Vai-se a primavera.*

(Teruko Oda)

I. Perdidos pelas ruas de Tóquio: a cidade que encantou poetas...

Quando se fala no Japão, inevitavelmente, numa primeira leitura, nos vêm à mente sua escrita singular, as famosas celebrações das cerejeiras em flor, o silêncio como potente forma de expressão. Não há dúvidas de que são elementos que realmente constituem essa cultura, no entanto, há que se tomar cuidado a fim de não reduzir o Japão a ideogramas, cerejeiras e silêncios, uma vez que a terra do sol nascente está para além disso. Pelos idos de 1970, o grande semiólogo e crítico literário francês, Roland Barthes, fez uma viagem ao Japão e voltou daquele país tomado por grande encantamento, o que é muito compreensível, afinal, para um semiólogo como Barthes, era tudo de mais precioso visitar um país em que os signos se encontram à flor da pele e, ao mesmo tempo, se encontram em estado de velamento e des-velamento. “O autor jamais, em nenhum sentido, fotografou o Japão. Seria antes o contrário: o Japão o iluminou com múltiplos clarões; ou ainda melhor: o Japão o colocou em situação de escritura” (Barthes, 2007:10).

A viagem pela terra do sol nascente, sem sombra de dúvidas, mexeu muito com Roland Barthes e, sobretudo, serviu de mote para que o escritor produzisse um poético estudo dos signos com o livro *O império dos signos*, estudo esse que se construiu por meio da travessia feita pelas ruas e cotidiano desse “tapete de sensações vivas, de signos resplandecentes” (Barthes, 2007:146) que é o Japão. Roland Barthes lê importantes signos que compõem a cultura e, por que não, identidade japonesas, como, por exemplo, a forma poética intitulada haikai, a culinária e o zen budismo.

A descoberta é prodigiosa: as ruas, as lojas, os bares, os cinemas, os trens abrem o imenso dicionário dos rostos e das silhuetas, em que cada corpo (cada palavra) só quer ela mesma e remete, no entanto, a uma classe; assim, temos ao mesmo tempo a volúpia de um encontro (com a fragilidade, a singularidade) e a iluminação de um tipo (o felino, o camponês, o redondo como uma maçã vermelha, o selvagem, o lapão, o intelectual, o adormecido, o lunar, o radioso, o pensativo), fonte de um júbilo intelectual, já que o indomável é domado (Barthes, 2007:42).

No entanto, não foi só Roland Barthes quem se encantou por aquele lugar tão distante e com costumes e tradições tão distintos da cultura ocidental: o poeta e pensador mexicano, Octavio Paz, após ter vivido no Japão por um período, exercendo função de diplomata na embaixada do México (5 de junho a 29 de outubro de 1952), também se rendeu aos encantos daquele país, no que diz respeito à literatura, ao teatro e à filosofia budista. Em entrevista a Masao Yamaguchi, por exemplo, Paz tenta explicar as razões pelas quais sente tanta admiração pela cultura nipônica, admiração essa que o levou a escrever textos tão poéticos e reveladores acerca de produções japonesas. Entre outras características, o escritor mexicano evidencia duas em especial: a capacidade de condensação e de inacabamento do texto literário. Um inacabamento no sentido de que nada está terminado, concluído, ou seja, a incompletude é condição da existência humana e a poesia japonesa reflete isso, o inacabamento ou a aparente imperfeição são voluntários, pois espelham a fragilidade e precariedade da existência humana.

Un poema japonés dice con muy pocos elementos algo que tiene gran intensidad. Esto me interesó mucho porque va precisamente en contra de la tradición latina, especialmente la española, que se complace en la ampliación. La poesía japonesa es una lección de economía¹ (Paz, apud Giraud, p. 217, s/d).

O ensaio “Três momentos da literatura japonesa” pode ser visto como uma ode à cultura nipônica, uma vez que Octavio Paz vai nos apresentando elementos da cultura japonesa de uma forma tão sensível e poética que ao final o leitor já está tomado pela mesma paixão que conquistou o poeta mexicano. Paz (1954) observa que o Japão possui uma forma de vida singular e inconfundível, tem uma forma de vida tão própria apesar de ter sido fortemente influenciado por cultura estrangeira, como, por exemplo, a China. Como ser tão singular com tamanha influência vinda de fora? Paz, de início, dois motivos que justificam essa característica. Seriam eles: a

¹ “Um poema japonês diz com poucos elementos algo que tem grande intensidade. Isto me interessou muito porque vai na contramão da tradição latina, especialmente a espanhola, que se satisfaz na ampliação. A poesia japonesa é uma lição de economia.” (Tradução minha)

assimilação desses elementos externos foi lenta e, talvez a mais importante, a influência não foi um sofrimento ou uma imposição, os japoneses elegeram-na, foi uma influência escolhida.

Los chinos no les llevaron su cultura al Japón; tampoco, excepto durante las abortadas invasiones mongólicas, quisieron imponerla por la fuerza. Los mismos japoneses enviaron embajadores y estudiantes, monjes y mercaderes a Corea y a China para que estudiaran y compraran libros y obras de arte o para que contrataran artesanos, maestros y filósofos. Así, la influencia exterior jamás puso en peligro el estilo de vida nacional. Y cada vez que se presentó un conflicto entre lo propio y lo ajeno se encontró una solución feliz como en el caso del budismo, que pudo convivir con el culto nativo. La admiración que siempre profesaron los japoneses a la cultura china, no los llevó a limitación suicida ni a desnaturalizar sus propias inclinaciones². (Paz, 1954: 1)

Octavio Paz argumenta que é por meio da literatura que o Japão conseguiu se mostrar mais autêntico em sua forma de vida, mantendo intacta a característica capacidade de condensação da escrita poética. Paz foi um admirador do teatro Nô, da pintura Sung, da filosofia budista, mas quem realmente seduziu o poeta mexicano foi Matsuo Basho e seu estilo de poesia haikai. Basho foi um poeta japonês, do período Edo, que viveu como um monge, de hábito e vida simples, um praticante do budismo que fez de sua poesia um espaço de contemplação e reflexão acerca do humano e de sua relação com o cotidiano, em especial, com a passagem do tempo. A admiração de Octavio Paz por Basho pela poesia japonesa em geral era tão grande que, mesmo reconhecendo sua limitação no idioma japonês, com a ajuda de um amigo, traduziu *Oku no Hosomichi* (*Sendas de oku*), um diário de viagem que o poeta Matsuo Basho escreveu no século XVII, relatando sua peregrinação que teria começado em 1689. “En 1955 un amigo japonés,

² “Os chineses não lavaram sua cultura ao Japão, muito menos, exceto durante as abortadas invasões mongólicas, quiseram impor-se pela força: os próprios japoneses enviaram embaixadores e estudantes, monges e comerciantes a Coreia e a China para que pudessem estudar, comprar livros e obras de arte ou para que contratassem artesãos, professores e filósofos. Desse modo, a influência exterior jamais pôs em perigo o estilo de vida nacional. E cada vez que se apresentou um conflito entre o próprio e o alheio, encontrou-se uma solução feliz, como é o caso do budismo, que pôde conviver com o culto nativo. A admiração que os japoneses sempre manifestaram em relação à cultura chinesa, não os levou a uma imitação suicida nem a desnaturalizar suas próprias inclinações”. (Tradução minha)

Eikichi Hayashiya, ante mi admiración por alguno de los poetas de sulengua, me propuso que, a pesar de mi ignorância del idioma, emprendiésemos juntos la traducción de “Oku no Hosomichi”³ (Paz, 2006:169).

Tamanha admiração de Octavio Paz pela cultura japonesa parece estar acima de qualquer contestação, mas não é bem assim, pois em 2014, aparece no México um livro que coloca em evidência certos aspectos, até então pouco discutidos ou ignorados, com relação à passagem do poeta mexicano pelo Japão. Falo do livro *Japónen Octavio Paz*, uma edição e compilação de traduções de poetas japoneses e cartas de Octavio Paz no período que viveu no Japão. A referida compilação e prólogo ficaram sob a tutela de Aurélio Asiain. Segundo Asiain, Octavio Paz não conheceu a realidade japonesa. Essa afirmação foi feita na ocasião da apresentação do livro *Japónen Octavio Paz*, no Centro Cultural Bella Época, no México. Asiain argumenta que Paz viveu apenas em Tóquio e, as raras vezes em que saiu daquela cidade, foi apenas a um povoado próximo – Karuizawa. Ainda ressalta que Octavio Paz nunca falou japonês e que suas leituras da literatura japonesa foram via a língua inglesa. Ora, francamente falando, comentários dessa natureza não tiram o mérito dos textos que Paz escreveu sobre o Japão, pois muitas pessoas, incluindo eu, se encantaram pelo terra do sol nascente via os olhos poéticos do escritor mexicano. A seguir, reproduzo um fragmento de carta na qual Paz, mesmo tendo ficado pouco tempo no Japão, revela-se um completo admirado por tudo que vê, admiração essa que me leva a crer que veio anterior a sua estadia em Tóquio. Na sequência, dirijo meu olhar ao cinema japonês.

Estoy muy contento en Japón – por razones contrarias a las que me hacían fascinante e irritante la India – pero durante este mes he tenido que abandonar totalmente mi trabajo (si es que puede llamarse “trabajo” a lo poco que escribo). [...] Los pocos días que he pasado fuera de Tokio [...] me han hecho vislumbrar un país muy hermoso y un pueblo admirable, cortés, alegre y para el que poesía, pintura y vida no constituyen mundos aparte. En todo caso, el haber deja dela India produce una

³ “Em 1955, um amigo japonês, Eikichi Hayashiya, diante da minha admiração por alguns dos poetas de sua língua, me propôs que, apesar a minha ignorância do idioma, empreendêsemos juntos a tradução de Oku no Hosomichi”. (Tradução minha)

sensación de alivio. Allá la presión es terrible. Aquí todo parece fácil y la sonrisa adquiere un nuevo brillo. Creo que los occidentales no saben sonreír. Tampoco los hindúes. Pero por donde ha pasado el budismo resplandece la sonrisa. [...] ¿El Japón cerrado a los extranjeros? Jamas he visto pueblo más cortés y acogedor. (Paz apud Asiain 2014:56).⁴

II. Cinema oriental: a potência do silêncio...

Nos últimos anos, o cinema oriental tem conquistado um público considerável ao redor do mundo, tamanha é a sensibilidade com que os cineastas orientais olham para seu cotidiano. Arriscar-me-ia, inclusive, a dizer que alguns filmes orientais têm sido páreo duro para o tradicional cinema francês. Foi se o tempo que quando se falava em cinema japonês vinha a mente apenas o nome do cineasta Akira Kurosawa. Sua importância para a divulgação do cinema oriental para o público ocidental é incontestável. Em 1976, o seu filme *Dersu Uzala* recebeu o prêmio máximo do cinema: ganhou o Óscar de melhor filme estrangeiro. Não vejo como exagero dizer que Akira Kurosawa foi o precursor e é graças a ele que, atualmente, as produções cinematográficas orientais estão a voar cada vez mais alto e mais longe.

No entanto, não se trata apenas de cineastas orientais a fazer filmes orientais, mas também de cineastas do ocidente, que se renderam aos encantos do continente asiático, em especial o Japão, e tem-se inspirado na cultura e/ou literatura nipônica para suas produções fílmicas. O inglês Peter Greenaway é um deles. Em 1996, a partir de um dos livros mais famosos do Japão do período Heian, século X, *Livro de travesseiro*, Sei Shonagon, Greenaway produziu o filme *The pillow book* (*Livro de cabeceira*) (figura 1). Sabe-se pouco acerca da biografia da escritora japonesa, mas, ainda assim;

⁴ Estou muito feliz no Japão - por razões contrárias àquelas que me faziam fascinado e irritado na Índia -, no entanto, este mês eu tive que abandonar totalmente meu trabalho (se é que posso chamá-lo de "trabalho" tão pouco quanto escrevo). [...] Os poucos dias que passei fora de [...] Tóquio fizeram-me vislumbrar um país muito bonito e um povo admirável, cortês, alegre e para o qual a poesia, a pintura e a vida não constituem mundos separados. Em qualquer caso, deixar a Índia produz uma sensação de alívio. Lá a pressão é terrível. Aqui tudo parece fácil e o sorriso adquire um brilho novo. Eu acredito que os ocidentais não sabem sorrir. Nem hindus. Entretanto onde o budismo passou, o sorriso brilha.

[...] O Japão está fechado para estrangeiros? Eu nunca vi pessoas mais educadas e acolhedoras. (Tradução minha)

foi suficiente para que o aclamado diretor inglês se interessasse pela vida e obra de Sei Shonagon que teria vivido pelos idos de 1000 d.C. Peter Greenaway argumenta que seu filme, que se tornou um clássico do cinema, é uma grande homenagem a uma mulher que viveu muito a frente e além de seu tempo e só por isso já vale a produção do filme, que, segundo o cineasta, não se trata de uma cópia fiel do texto de Sei Shonagon, mas sim uma celebração à maneira brilhante como a autora conseguiu conjugar corpo-literatura-sexo-texto.

Sei Shonagon soa moderna, quase uma proto-feminista numa época tão paternalista em que as mulheres da corte permaneciam, na maioria, silenciosas e quietas e disponíveis dentro de casa durante toda a vida. Ela diz muito, e diz duas coisas eletrificantes da escuridão de suas prisões domésticas. Ela as diz, é claro, bem à sua maneira, mas afirma que duas coisas são absolutamente essenciais, e que a vida seria insuportável sem elas: o corpo sensual e a literatura. Meu sumário cru seria: sexo e texto (Greenaway, 2001:11).

Figura 1 – Cena do filme *Livro de Cabeceira*



Fonte: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2012/10/filme-livro-de-cabeceira-mostra-literatura-escrita-no-corpo.html>

Em 2008, a cineasta alemã Doris Dörrie também buscou inspiração no Japão para produzir seu filme *Hanami – cerejeiras em flor* (figura 2). Uma parte do filme se passa na Alemanha e a outra, em Tóquio. A protagonista, Trudi, é encantada pela cultura japonesa e sonha conhecer o famoso Monte Fuji, mas não consegue fazê-lo, então, Rudi, o marido decide realizar o sonho da esposa. Entre passeios por belos parques com cerejeiras em flor, Rudi encontra uma dançarina de butô e com ela aprende a dançar-encenar pelos parques da cidade, preparando-se para a grande performance que fará aos pés do Monte Fuji em homenagem a esposa. O butô, criado no Japão nos idos de 50, é um misto de dança, encenação, performance, porém não há falas nem músicas, enfim, é um misto de artes. Para alguns, trata-se mesmo de uma filosofia de vida, uma vez que não segue uma coreografia previamente determinada ou roteiro, mas sim o que vem da alma, como as emoções vão surgindo e o corpo vai exteriorizando, por isso os movimentos corporais tendem a ser lentos e densos. Há quem diga que o butô pode ser comparado a uma exposição de arte abstrata, pois para quem busca a compreensão imediata sairá frustrado de uma apresentação de butô. Em *Hanami – cerejeiras em flor*, são belíssimas as cenas de butô, tanto a que Trudi

Figura 2 – Cena do filme *Hanami – cerejeiras em flor*



Fonte: <http://www.obore.com.br/aconteceIntegra.asp?cd=1812>

assiste em um teatro na Alemanha, quanto a que ela dança com o marido Rudi ou a que Rudi dança aos pés do Monte Fuji, em homenagem a Trudi.

O Japão também conquistou um dos mais famosos cineastas da atualidade, o iraniano Abbas Kiarostami, que narrou uma poética história de amor e cuidado com o outro no filme de 2012– *Um alguém apaixonado* (figura 3).

Figura 3 – Cena do filme *Um alguém apaixonado*



Fonte: <http://setimacena.com/criticas/mostra-sp-um-alguem-apaixonado/>

Kiarostami fez questão de filmar toda a narrativa no Japão (Tóquio), com todos os atores japoneses e com o japonês como língua oficial do filme. *Um alguém apaixonado* narra a singela história de Takashi, um professor aposentado, que mora sozinho. Ele contrata os serviços de Akiko, uma garota de programa e estudante de sociologia, entretanto, ao contrário do que se espera, Takashi não quer fazer sexo com a garota, mas apenas ter companhia para conversar, jantar e, de certa forma, fazer com que ela perceba que é possível ganhar a vida de outra maneira, que não a prostituição. Mas tudo isso sem moralismos, mas sim com afeto e cuidado. Sem dúvida, um valioso exercício de alteridade. *Um alguém apaixonado* é um belo filme, sem emoções arrebatadoras, mas que se constrói muito pelas cenas de intenso silêncio. Aliás, Kiarostami conseguiu, sem dúvida, captar a alma do

cinema japonês e do cinema oriental em geral, que confere ao silêncio uma narratividade por demais potente. Lembro-me, por exemplo, dos filmes do premiado cineasta sul-coreano Kim Ki-Duk, em especial, o filme *Primavera, verão, outono, inverno e primavera...* (2003) que, com mais de três horas de duração, faz uso de raríssimas falas, mas que narra uma das mais belas histórias acerca do que é ser humano e nossa relação com a passagem do tempo. Aliás, Kim Ki-Duk, a meu ver, pode receber, com facilidade, a alcunha de o cineasta do silêncio, tamanha é a expressividade de seus filmes com mínimos diálogos.

No Brasil, o cineasta Vinicius Coimbra, reconhece que o cinema japonês é sua grande referência. Tanto é que quando foi filmar *A hora e a vez de Augusto Matraga* (2015), uma adaptação do texto homônimo do escritor brasileiro, Guimarães Rosa, Coimbra busca ajuda com um mestre do butô para ensaiar o protagonista do referido filme, pois, segundo o cineasta, o treinamento do butô seria fundamental para o crescimento do personagem e o ator João Miguel, que protagonizou a produção, endossa as palavras de Coimbra numa entrevista concedida ao jornal Estadão na época do lançamento do filme. “O Vinicius diz que eu tinha de crescer fisicamente para ser o personagem. Mas não é só uma coisa de físico. É de dentro, também. Mexe com o corpo e a alma. Trabalhamos durante uma semana, Endo e eu. Não sei nem como explicar, mas foi uma coisa muito forte” (Miguel, 2018:1). Há, sem dúvida, muitos outros cineastas que, de uma forma ou de outra, trouxeram o Japão para suas produções fílmicas, mas por ora acredito que foram aqui citados representam bem o que eu gostaria de demonstrar acerca do cinema: a grandeza e riqueza da cultura e forma de vida japonesa são tão intensas que seduzem os mais variados públicos, das mais variadas nacionalidades.

Gostaria de trazer mais um filme, antes de continuar o meu passeio por cultura e identidade japonesas via arte. O cineasta é o japonês Takeshikitano, o filme; *Dolls* (2002), talvez um dos filmes mais intensos acerca da temática amorosa que já tive oportunidade de ver. *Dolls*, logo na primeira cena coloca o espectador em contacto com um espetáculo de *Bunraku* (figura 4), uma importante manifestação artística da cultura japonesa. Em geral estamos acostumados com bonecos no teatro em espetáculos infantis,

mas o *Bunraku*, essa forma de arte teatral japonesa milenar, é um teatro de bonecos produzido para adultos. O enredo do *Bunraku*, em geral, tematiza histórias amorosas e tragédias domésticas. No palco, que geralmente é construído especialmente para as apresentações do *Bunraku*, os bonecos, com expressões muito próximas das humanas, são manipulados por pessoas, acompanhados por uma narrativa cantada.

Quando se compreende a estrutura de funcionamento do *Bunraku*, fica mais fácil entender por que razão Kitano inicia *Dolls* com uma apresentação de *Bunraku*, pois os casais que constituem as três narrativas do filme, na verdade, não passam de bonecos humanos manipulados por seus destinos. Ao terminar o espetáculo, são os bonecos que passam a observar as três histórias que dão início à narrativa fílmica propriamente dita. Não é gratuito que Kitano tenha dito, em entrevistas na ocasião do lançamento do filme, que *Dolls* poderia ser visto como um espetáculo de “marionetes humanas.” De observados a observadores e a primeira narrativa vem à tela: trata-se da história do casal Sawako e Matsumoto (figura 5). Ambos eram noivos, porém a família de Matsumoto quer que se case com outra pessoa e ele realiza o desejo da família. Sawako, mediante a rejeição tenta suicídio e Matsumoto, sentindo-se responsável pela atitude trágica de Sawako, abandona o casamento arranjado e passa a acompanhá-la. Eles se tornam um casal de andarilhos, pois entra e sai estação e os dois continuam vagando pelos lugares, unidos por um fio vermelho. O casal de andarilhos parecer ser o “fio” que une as três narrativas, uma vez que em suas andanças cruzam com os dois casais que compõem as outras narrativas, que também são relatos trágicos de amores frustrados.

A segunda história nos mostra Ryouko, abandonada por Hiro. O amante prefere a máfia em detrimento da amada. No entanto, Ryouko continua a passar pelo parque onde se viram pela última vez todos os dias e parece nem se dar conta de que já se vão mais de vinte anos que esse encontro ocorreu. A terceira narrativa nos apresenta um fã, Nukui, apaixonado por uma estrela pop, Haruna. A cantora fica cega de um olho e Nukui, em nome da devoção a ela, toma uma atitude extrema e cega seus próprios olhos. Neste resumo bastante simples, interessa demonstrar que o amor como tragédia une esses três casais que, a exemplo dos bonecos

Figura 4 –*Bunraku* apresentado na cena inicial de *Dolls*



Fonte: <http://cineasia.blogspot.com.br/2005/11/dolls.html>

Figura 5 –Sawako e Matsumoto em cena de *Dolls*



Fonte: <http://cineasia.blogspot.com.br/2005/11/dolls.html>

do espetáculo *Bunraku*, são conduzidos pela mão impiedosa do destino. Arrastam-se pela vida como bonecos manipulados. Essa travessia evidencia-se pela passagem das estações. Aliás, como já comentei um pouco atrás, não só na arte japonesa, mas na oriental, é bastante comum que as narrativas sejam guiadas pelo ciclo das estações. Kim Ki-Duk faz isso com frequência e o maior exemplo está no belíssimo filme *Primavera, verão, outono, inverno e primavera*, em que cada estação conta um período da vida do protagonista. O Haicai também apresenta elementos referentes à mudança das estações, conforme falarei um pouco mais adiante. Em *Dolls*, os ciclos das estações encontra-se posto sob a beleza das cerejeiras em flor ou o cair avermelhado de suas folhas ou neve alta por onde caminha o casal de andarilhos.

III. Entre ideogramas e imagens a palavra se constrói...

Como falar de cultura e sobretudo de literatura japonesa sem citar Yukio Mishima, escritor japonês que teve sua vida fundida em sua literatura. Yukio Mishima é nome artístico de Kimitake Hiraoka, uma lenda, um mito ou só um homem atormentado pelas lembranças? Yukio Mishima começou precoce na literatura, pois se conta que aos 12 anos de idade ele já dava os primeiros passos na escrita literária. Mesmo morrendo tão jovem, com apenas 45 anos, o escritor deixou um volume de produção de causar inveja em qualquer um. Mais de vinte títulos entre romances, peças teatrais, ensaios, histórias curtas, atuações no cinema, enfim, uma carreira consolidada, mas que sucumbiu às convicções ou loucura de Yukio Mishima, que fundou um exército de jovens nacionalistas – o *Tatenokai* – que como ele também acreditavam na divindade do imperador e na força dos preceitos idealizados pelos antigos samurais.

Yukio Mishima fez de sua morte um episódio digno de um livro e/ou filme. No dia 25 de novembro de 1970, junto com os membros do *Tatenokai*, Mishima (figura 6) invadiu um quartel em Tóquio e fez o comandante refém. Após isso, foi para a sacada do prédio e iniciou um discurso no qual tentava convencer os soldados a dar um golpe de estado e restituir

o poder divino ao imperador. Mishima foi vaiado pelos soldados que ouviram seu discurso, mas não compactuaram com seu desejo. Mishima voltou para a sala do comandante e cometeu o *seppuku*, ou seja, foi degolado por um de seus seguidores como num ritual de morte de um samurai. Em uma entrevista, Mishima comenta o período pós-guerra no Japão e observa, com estranheza, como as pessoas podiam voltar para casa felizes e ter uma vida normal como se nada tivesse acontecido. Ainda na mesma entrevista, lembra uma fala de Rilke que, segundo Mishima, o poeta tcheco teria dito que as pessoas modernas não podem mais ter uma morte romântica, pois morrem presas num hospital como abelhas no favo. Ao ser indagado se tem medo de morrer, Mishima diz que não. Seu medo é de ficar doente e não poder morrer por uma causa. “Morrer por uma causa nobre é a forma mais esplêndida e heroica de se morrer”⁵.

Um dado curioso é que Mishima morreu em nome do desejo de recuperar um Japão tradicional, não se render a ocidentalização, entretanto foi justamente esse Japão tradicional que fez com que mascarasse sua

Figura 6 – Yukio Mishima na sacada discurso



Fonte: <https://theculturetrip.com/asia/japan/articles/yukio-mishima-a-conflicted-martyr/>

⁵ A referida entrevista pode ser conferida em: <https://www.youtube.com/watch?v=vevipatBwfQ>

homossexualidade, “revelada” em *Confissões de uma máscara* ou em um casamento por conveniência. Talvez sejam esses ingredientes aparentemente contraditórios, aliado a uma morte cinematográfica que fizeram da vida de um dos escritores mais famosos do Japão uma vida digna de um roteiro, que em 1985 foi para o cinema com o nome de *Mishima: uma vida em quatro tempos*.

Na literatura mais recente, impossível ignorar o nome do momento: Haruki Murakami. A produção literária de Murakami divide opiniões: há aqueles que o consideram “pop” demais, uma espécie de “pop art” da literatura; por outro lado, há quem vê nele a chance de o Japão levar mais um Nobel da literatura. Alguns, inclusive, acreditavam que o terceiro Nobel de Literatura seria concedido ao Japão pela escrita de Murakami, mas viram essa chance ser levada pelo escritor Kazuo Ishiguro que, em 2017, foi o terceiro escritor japonês a receber a honraria. No entanto, independente de opiniões alheias ou mesmo de prêmios literários, o fato é que Murakami vem conquistando leitores no mundo todo, inclusive no Brasil. Ainda não recebeu o Nobel, mas já ganhou inúmeros prêmios literários importantes. As produções literárias de Haruki Murakami são um diálogo constante com as referências da cultura pop da década de 80. É possível, inclusive, fazer uma leitura de seus livros perfazendo um caminho musical, pois a música está presente na maioria deles, até no título, como é o caso de *Norwegian wood*, nome de uma canção dos Beatles. O *nonsense* é outra nota bastante presente na escrita de Murakami e o curioso é que os elementos ditos *nonsense* aparecem com uma naturalidade tão grande, que quase passam despercebidos como *nonsense*. A obra *Caçando carneiros* é um bom exemplo de situações inusitadas como a paixão descontrolada do protagonista pela orelha de uma mulher, a presença de um homem-carneiro ou a descrição de uma situação nomeada por ele como universo da minhoca para explicar o que sentiu ao chegar em um lugar para onde havia sido convocado/intimado a ir, mas que de lá nada sabia.

O símbolo é, por conseguinte, o prefeito honorífico do universo da minhoca. No universo da minhoca não se estranha que uma vaca leiteira esteja à procura de um alicate. Em algum momento a vaca leiteira há-de

conseguir o alicate. O problema não era meu. [...] Suponhamos agora que a vaca me estivesse a usar para obter o alicate. As circunstâncias, nesse caso, seriam totalmente outras. Eu estaria a ser lançado num universo onde o raciocínio seria completamente diferente. E o maior inconveniente de ser lançado nesse universo de raciocínio completamente diferente é que a história se torna desnecessariamente longa. Eu pergunto à vaca leiteira: por que quer um alicate? A vaca responde: porque estou faminta. Pergunto: e por que precisa de um alicate quando está faminta? A vaca responde: para dependurar no galho do pessegueiro. Pergunto: por que no galho do pessegueiro? Responde a vaca: mas não lhe dei o ventilador em troca? Seria uma sucessão interminável de perguntas e respostas. E, nunca terminando, eu me veria aos poucos odiando a vaca e vice-versa. Esse é o universo da minhoca. Para escapar desse universo é preciso sonhar um novo sonho simbólico. [...] Em certa tarde de setembro de 1978, a enorme banheira de quatro rodas me trouxe para o próprio centro de um desses universos de minhoca (Murakami, 2014:77).

Octavio Paz (2006) observa que ao longo da história das paixões do ocidente, houve demonstrações de verdadeiro deslumbramento pela cultura japonesa, bem como sua influência em momentos importantes da literatura e das artes em geral, como, por exemplo, o impressionismo. “ [...] O encontro entre a sensibilidade ocidental e a arte japonesa produziu várias obras notáveis, tanto na esfera da pintura – e o maior exemplo é o impressionismo – como na da linguagem: Pound, Yeats, Claudel, Eluard” (Paz, 2006:171). Mas eu me pergunto: e o Brasil como fica nesse panorama? Afinal o país ocupa o posto de abrigar a maior comunidade de japoneses e descendentes fora do Japão. Quem passa por alguns bairros em São Paulo, sobretudo, o bairro da Liberdade, sente-se um pouco no Japão, tamanha é a influência nipônica. Mas eu insisto na pergunta: Qual ou quais inflexões da cultura japonesa são possíveis perceber no cotidiano? Neste artigo me interessa pensar em formas e manifestações artísticas e culturais. Os elementos da cultura pop japonesa como mangás e *cosplay* são bem assimilados, em especial, pelo público mais jovem, no entanto, a literatura, cinema e artes como o teatro Nôh, o *Bunraku* ou o *Butoh* não parecem gozar do mesmo prestígio. Por quê? Não vou-me aventurar aqui a ficar na busca por hipóteses. Isso carece de uma pesquisa séria e não de meras elucubrações.

Entretanto, farei uso apenas de uma: penso que o silêncio, sobretudo no caso do cinema e teatro, talvez seja o problema, posto que o silêncio nos conduz a um olhar para si que, por conseguinte, conduz a um diálogo consigo mesmo... e nem sempre é fácil fazer tal diálogo... Essa é apenas uma suposição, bem ao estilo do “eu acho”.

A produção literária do Japão, além de muito rica, é extensa, intensa e sólida. E não é um fenómeno recente. Já na década de 60 um japonês levava consigo o Nobel de literatura –Yasunari Kawabata, ou seja, já havia um reconhecimento de peso dessa literatura que, a princípio, parece tão distante da que é produzida no ocidente. No caso do Brasil, como recebemos aqui a literatura japonesa? Deixe-me refazer a pergunta: como as universidades brasileiras recebem a literatura japonesa? No caso das academias, parece-me que não muito bem. Basta uma rápida pesquisa pelos bancos de teses e dissertações do país para se perceber que a literatura japonesa não é muito contemplada em nossas universidades. Nos livros didáticos também é incomum referência às produções literárias japonesas. A que se deve essa ausência? A língua ainda pode se configurar como um obstáculo ou será uma questão de mercado editorial? De qualquer modo, pelo menos os nomes mais badalados da atual literatura japonesa têm chegado ao Brasil, como é o caso de Haruki Murakami e agora do mais novo ganhador do Nobel Kazuo Ishiguro.

Em termos de influência de produção, o haikai foi bem recebido e assimilado no Brasil sobretudo pelas poetisas Teruko Oda e Alice Ruiz. No caso de Teruko, por ser filha de imigrantes japoneses, é possível pensar que a poetisa tenta manter as tradições do género com suas produções, entretanto, não parece ser esse o caso de Alice Ruiz, que também produz em outros géneros e, até onde eu sei, não possui ascendência nipônica, pelo menos direta. É importante destacar que as duas poetisas mantêm os elementos comuns à tradição do haikai, como a forma de dezassete sílabas distribuídas em três versos e a relação com a natureza na forma de tematização da passagem do tempo via as estações do ano. No entanto, Teruko e Alice adaptam esse género milenar da literatura japonesa à paisagem local, ou seja, ao Brasil. Um exemplo claro disso é o poema “Verão”, de Teruko Oda, no qual a poetisa fala da comemoração do Natal no Brasil,

em que a neve da árvore é representada por bolas de algodão ou então no poema “Inverno”, em que Teruko assinala uma marca do nosso inverno: o clima seco, ao contrário do inverno no Japão onde os campos ficam cobertos de neve.

Verão

Verão tropical
Na árvore de Natal
Neve de algodão.

Inverno

Silêncio profundo
Sob a luz da eterna aurora
Dorme o campo seco. (Oda, p 1, s/d)

Nos muitos livros escritos pela poetisa e compositora Alice Ruiz, a relação com a passagem do tempo, via o ciclo das estações, se dá de múltiplas maneiras, inclusive, até na forma do projeto gráfico da capa do livro *Outro silêncio*, em que os nomes das estações aparecem dispostos. Em *Desorientais*, é o cotidiano das relações amorosas que aflora de forma mais passional ou mais ocidental, uma vez que a cultura japonesa tornou-se conhecida por ter maior controle sobre seus sentimentos, seja essa uma visão estereotipada ou não.

O relógio marca
48 horas sem te ver
sei lá quantas para te esquecer (Ruiz, 1996:46).

IV. Últimas palavras...

O teórico argentino Walter Mignolo argumenta que a colonização criou uma perversa matriz racial do poder. O que seria essa matriz racial do poder? É uma espécie de lógica colonial que atribui maior valor a bens

culturais e conhecimentos produzidos nos grandes centros hegemónicos, leia-se: Europa e Estados Unidos. Desse modo, o pesquisador nos convida a pensar a raça para além da pele negra e do lócus África, chamando de racialização todo e qualquer movimento de tentativa de apagamento de outras formas de cultura e conhecimento que não as hegemónicas. Assim, asiáticos e indígenas, na lógica da racialização, também são inscritos num lugar periférico e marginal de produção de saberes e conhecimentos.

A matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados. Ser subdesenvolvido não é como ser um indígena das Américas, Austrália e Nova Zelândia? Ou um negro da África? Ou muçulmanos do mundo árabe? Ser das colónias do Segundo Mundo (ex., Ásia Central e Cáucaso) não era, de uma certa forma, ser tão invisível como as colónias do império de segunda classe, uma racialização escondida sob a expressão “Segundo Mundo”? (Mignolo, 2008:293)

Pode parecer pouco, mas a cada vez que nos deparamos com premiações importantes para a literatura japonesa, filmes, espetáculos teatrais entre outros bens culturais ou trabalhos académicos que privilegiam a cultura asiática e/ou nipónica, de certa forma, estamos provocando um movimento de fissura na matriz racial do poder. Cineastas e literatos japoneses, mesmo dialogando com a tradição, fazem uso de uma sensibilidade de mundo que conseguem tocar qualquer leitor ou telespectador para entender que do outro lado do mundo ocidental há uma vida cotidiana como em qualquer outro lugar.

Comecei este artigo falando da admiração que, entre outros, Roland Barthes e Octavio Paz nutriam pela cultura e literatura japonesa e termino fazendo minhas as palavras de um deles: Octavio Paz. Em muitas entrevistas e ensaios, Paz fazia questão de reafirmar esse fascínio, mas, consciente de que era uma relação de inspiração, não de subordinação cega à cultura do outro, uma relação de inspiração inclusive para o estilo de vida mais calmo, simples e próximo da natureza. “Nem antes nem agora o Japão foi para nós uma escola de doutrinas, sistemas ou filosofias, mas uma sensibilidade. [...] O Japão nos ensinou a sentir” (PAZ, 2006:171) e terminou

com a crença de que já está mais que na hora de começarmos um movimento sério e legítimo de olhar para as culturas asiáticas, sejam elas japonesas, chinesas, coreanas etc. sem o olhar carregado de visões estereotipadas e distorcidas sobre culturas tão genuínas e sensíveis, como é o caso do Japão. Está mais que na hora de descolonizar nosso olhar ocidental tão carregado das obscuras tintas da racialização.

Reference list

- AURELIO, Asiain. Japan in Octavio Paz. Publisher: FCE, 2014.
- BARTHES, Roland. The Empire of signs. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 10-146.
- GIRAUD, Paul-Henri. The poem as spiritual exercise: Octavio Paz and the haicú. Available at: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_4_024.pdf>. Accessed on 30 May 2018.
- GREENAWAY, Peter. 105 years of illustrated text. Aletria Magazine. V. 8, Belo Horizonte, 2001, p. 11.
- MURAKAMI, Haruki. Hunting sheep. Trad. Leiko Gotoda. Rio de Janeiro: Objective, 2014, p. 77.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica. In. *Cadernos de letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p. 287-324, 2008.
- PAZ, Octavio. Signs in rotation. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 169-171.
- _____. Three moments of Japanese literature. 1954. Available at: <http://iesrodanas.catedu.es/wp-content/uploads/2015/06/Tres_momentos_de_la_literatura_japonesa.pdf>. Accessed on 30 May 2018.
- ODA, Teruko. Summer and Autumn. Available at: <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/oda03.html>>. Accessed on 30 May 2018.
- RUIZ, Alice. Desorientais. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 46.

A Xangai de *O Lótus Azul* | Shanghai in Hergé's The Blue Lotus

Cláudia N. M. Q. Ribeiro

Doutorada em História e Filosofia das Ciências pela Faculdade de Ciências de Lisboa. Mestranda em Estudos Asiáticos na Universidade Católica de Lisboa. Autora do livro No Dorso Do Dragão e tradutora do livro Dao De Jing.

Email: okawa.ryuuko@gmail.com Morada: R. Ricardo Jorge, 2, 1º Esq., 1700-327 Lisboa, Portugal.

Resumo:

O *Lótus Azul* é a obra de Hergé onde as dimensões históricas, políticas e etnográficas de um país foram mais bem transmitidas. Desde há mais de oitenta anos tem sido a porta de entrada de milhares de crianças (e adultos) para o conhecimento da China e da sua civilização, despertando-lhes amiúde um interesse perene. Nesse sentido, pretendo aqui averiguar a veracidade do retrato de Xangai que Hergé nos oferece. Começo pelos acontecimentos que estiveram na base da elaboração do álbum, nomeadamente a amizade entre Hergé e Tchang Tchong-jen. De seguida, convocando estudos relacionados com a Xangai dos anos trinta, tento apurar o grau de realismo com que a cidade é apresentada, mapeando tanto as suas características urbanas como o contexto socio-político da época. Por fim, analiso o modo – que nada tem de inocente – como Hergé representa os vários grupos étnicos que então habitavam Xangai.

Palavras-chave: *Xangai, Tintim, anos 1930, China*

Abstract:

The Blue Lotus is Hergé's work where the historical, political and ethnographic dimensions of a country are better represented. For more than eighty years now, it has been the gateway to the knowledge of China and its civilization for thousands of children (and adults), often arousing in them a perennial interest. Therefore, I intend to ascertain here the truth of Shanghai's portrait by Hergé. I begin with the background story of the album's elaboration, namely the friendship between Hergé and Tchang Tchong-jen. Then, summoning studies about Shanghai in the thirties, I try to evaluate the degree of realism in the presentation of the city, mapping both its urban features and the socio-political context of the time. Finally, I analyse the way – which has nothing innocent about it – Hergé presents the various ethnic groups that inhabited Shanghai.

Keywords: *Shanghai, Tintin, the thirties, China*

Introdução

O Lótus Azul foi desenhado entre 1934 e 1935 e publicado no ano seguinte a preto e branco no *Le Petit Vingtième*, o suplemento juvenil semanal do jornal católico belga *Le Vingtième Siècle*. Foi posteriormente publicado com algumas modificações na sua primeira versão a cores em 1946 e ainda em 1974. Não só é geralmente considerado um marco na história da banda desenhada como, em 1999, ficou colocado no 18º lugar da lista dos melhores cem livros do séc. xx pelos leitores do jornal francês *Le Monde*.

Para além da qualidade artística da obra – o desenho de Hergé nunca fora tão refinado e tão cuidado nos pormenores – e da complexidade psíquica das personagens envolvidas, o que mais se destacou foi o investimento na apresentação ao leitor da cultura chinesa e do contexto sócio-político da Xangai da época. Tudo foi desenhado com um propósito deliberado.

O que procurarei aqui mostrar é precisamente o grau de acuidade que Hergé atingiu no fresco que nos oferece da Xangai dos anos trinta. Para tanto, irei mapear a cidade “fictícia” de Xangai construída por Hergé e cotejá-la com a cidade “real” tanto na sua geografia urbana como na sua geografia humana.

Começarei pela bela história de amizade entre Georges Rémy (Hergé) e Tchang Tchong-jen, amizade essa que se encontra na origem de *O Lótus Azul* e que foi decisiva para a qualidade atingida neste álbum. De seguida, irei apurar o grau de veracidade da Xangai que nos é oferecida por Hergé, convocando, para tanto, obras sobre o tema da autoria de investigadores reconhecidos. De seguida, debruçar-me-ei sobre o contexto histórico da época, nomeadamente a situação colonial com as suas concessões internacionais, a luta anti-imperialista e o tráfico de ópio em Xangai. Por fim, analisarei o modo como Hergé retrata as diversas comunidades de Xangai: os ocidentais, os sikhs, os japoneses e os chineses, tentando mostrar como esse retrato não é inocente.

A versão que utilizarei aqui é a de 1974. Irei servir-me da grafia utilizada por Hergé para nomes chineses como, por exemplo, Tchang em vez de Zhang, e não a sua transcrição em *pinyin*.

1. A história de amizade por detrás de *O Lótus Azul*

Tintim no País dos Sovietes, a primeira aventura de Tintim, publicada no *Le Petit Vingtième* em 1929-30, é uma obra eivada de ideologias primárias de extrema-direita e de propaganda anti-bolchevista. O segundo álbum, *Tintim no Congo* (1931), desenhado em pleno período colonial na Europa, reflecte a aceitação de Hergé da postura colonialista, destilando um profundo racismo em relação aos congoleses, mascarado embora de paternalismo. Nas palavras do próprio Hergé:

Era em 1930. Eu não conhecia nada sobre esse país a não ser o que as pessoas contavam na época: “Os negros são como crianças grandes... Felizmente para eles, nós estamos lá! Etc...” E eu desenhei-os, aos africanos, de acordo com esses critérios, no mais puro espírito paternalista que era o que prevalecia na Bélgica da época. (...) Para *Le Congo*, como para *Tintim no País dos Sovietes*, acontece que eu estava cheio dos preconceitos próprios do meio burguês em que vivia. (Sadoul, 1975:49-50)

Quando Hergé anunciou que a aventura seguinte decorreria na China, três padres puseram-se em campo para instigá-lo a ir mais longe do que até então: o padre Norbert Wallez que controlava o *Le Petit Vingtième*; o padre Léon Gosset e o padre Édouard Neut. Os três encorajaram-no a investigar a fundo as questões a abordar, a procurar informar-se e a recolher toda a documentação possível. O abade Gosset lera *Tintim no Congo* e escreveu a Hergé pedindo-lhe que não prosseguisse na mesma via de outrora, de modo a evitar ofender os estudantes chineses da Universidade de Lovaina a seu cuidado. Conta Hergé:

Depois de ter terminado *Os Charutos do Faraó*, anunciei no jornal que o Tintim ia continuar as suas aventuras no Extremo-Oriente. E, na sequência desse anúncio, recebi uma carta que me dizia, no essencial, o seguinte: “Sou capelão dos estudantes chineses de Lovaina. Ora, Tintim vai partir para a China. Se vai mostrar os chineses tal como os ocidentais

os representam demasiado frequentemente; se os mostra com uma trança que era, na dinastia manchú, um sinal de escravidão; se os mostra dissimulados e cruéis; se fala de suplícios “chineses”, então vai ferir cruelmente os meus estudantes! Por favor, seja prudente: informe-se!” Foi o que eu fiz e o abade Gosset – era o seu nome – pôs-me em contacto com um dos seus estudantes que era desenhador, pintor, escultor, poeta e que se chamava... Tchang Tchong-jen! (Sadoul, 1975:36)

Os receios do abade tinham razão de ser. Em *Tintim no País dos Soviéticos*, dois chineses de longas tranças trabalhavam para os Bolcheviques numa câmara de tortura e prontificavam-se a torturar Tintim...

O padre beneditino Neut era secretário de Lou Tseng-Tsiang, que fora um ministro de Sun Yat-sen antes de envergar vestes religiosas na Bélgica sob o nome Pierre-Célestin Lou, abade em Saint-Andrès, próximo de Bruges. O padre Neut implorou a Hergé que abandonasse as ideias falsas e enviou-lhe dois livros, um acerca do conflito manchú, *Aux origines du conflit mandchou*, do padre Thadée e *Ma Mère* de Cheng Tcheng, acerca da vida familiar na China, assim como um artigo de 1932 sobre as diferenças entre as civilizações chinesa e japonesa (Peeters, 2002:118). Hergé leu ainda uma brochura intitulada *L' invasion et l' occupation de la Mandchourie*, da autoria do próprio Lou Tseng-Tsiang.

Secundando o abade Gosset, o padre Neut sugeriu a Hergé que entrasse em contacto com alguns dos estudantes chineses de Bruxelas (Pommereau, 2016:94). Hergé entrou efectivamente em contacto com vários deles, como Arnold Tchiao Tch'eng-Tchih e a sua mulher Susan Li. (Garcia, 2018:35). Mas o encontro decisivo deu-se quando Tchang Tchong-jen bateu à porta da casa de Hergé na rua Knapen às 17 horas do dia 1 de Maio de 1934. Tchang deixara a China havia três anos para ingressar na Academia de Belas-Artes de Bruxelas. Provinha de uma família modesta e muito católica de gravadores em madeira de Zi-Ka-Wei (Xujiahui), o bairro de Xangai com ligações históricas aos jesuítas. Tchang ficou órfão de mãe aos quatro anos e meio e o pai enviou-o aos sete para o orfanato jesuíta de Tushanwan. Frequentou a Escola Saint-Louis na concessão francesa e, a partir de 1928, trabalhou como decorador nos estúdios de cinema Hehe assim como na *Tuhua Shipao* (Revista de Arte Contemporânea); deu ainda

aulas de desenho a filhos de famílias abastadas e aprendeu fotogravura, tudo isto antes de ganhar uma bolsa para estudar na Europa. Graças ao seu talento, Tchang foi colocado directamente no ano mais avançado da Academia de Belas-Artes de Bruxelas onde acumulou prémios de pintura e escultura. Tornou-se também o secretário e porta-voz dos estudantes chineses, sendo visita frequente do padre Gosset.

Dezasseis dias depois de conhecer Tchang, Hergé escreveu uma carta de agradecimento ao padre Neut pelos livros que lhe enviara. O seu amor e interesse pela China tinham despertado: “desde há algum tempo, ao preparar as minhas histórias, tenho ficado espantado ao constatar as falsas ideias que tinha e que alguns leitores me fizeram rever. Descubro assim, pouco a pouco, uma real simpatia e uma real admiração por esse povo e um vivo desejo de o compreender e de o amar.” (Garcia, 2018:37).

Hergé e Tchang tinham a mesma idade e estabeleceram de imediato uma amizade fácil. Combinaram encontrar-se todos os domingos. Tchang teve assim oportunidade de iniciar Hergé na cultura do seu país, de o sensibilizar em relação à escrita, à arte e ao pensamento tradicionais chineses. Hergé comentou a propósito: “É um rapaz excepcional. Fez-me descobrir e amar a poesia chinesa, a escrita chinesa, “vento e osso”, o vento da inspiração e o osso da firmeza gráfica. Para mim, foi uma revelação.” (Sadoul, 1975:36). Com o termo “vento” Hergé refere-se ao Qi, o sopro vital. Tal como o “osso”, o Qi é um princípio (também) estético relacionado com os materiais tradicionais da caligrafia e da pintura chinesa: o pincel e a tinta. O bom calígrafo consegue transmitir um movimento vivo através da ressonância do sopro vital, o Qi. Além disso, o seu traço revela o “osso”, a estrutura, dando uma sensação de força e confiança e fazendo eco da própria vida nervosa do calígrafo.

Hergé nunca mais desenhara da mesma forma: tornar-se-ia conhecido entre os mestres de banda desenhada europeia da chamada “linha clara” por incorporar influências chinesas (McCloud, 1993:42). Nas suas próprias palavras:

O meu amigo Tchang, naquela época, ofereceu-me pequenas colecções de modelos que se usavam lá nas escolas para ensinar tanto a leitura

como o desenho. Pude assim estudar com os melhores pintores e desenhadores chineses. E isso foi-me extremamente útil, sobretudo para a indicação do volume, para dar a impressão de que a personagem representada tinha três dimensões. (Sadoul, 1975:81)

Tchang também abriu os olhos de Hergé para as realidades que se viam então na China, país que o segundo nunca tinha visitado (Hergé só começará a viajar no final dos anos 1950). Lembrando o conselho dos padres, o belga percebeu a necessidade de se tornar num rigoroso documentalista. A Xangai que nos irá oferecer em *O Lótus Azul* foi, portanto, construída através de uma aturada consulta de documentos e da mediação de estudantes chineses, sobretudo Tchang, filho da cidade. Relata Hergé:

Foi na época de *O Lótus Azul* que descobri um mundo novo (...) descobri uma civilização que ignorava completamente e, ao mesmo tempo, tomei consciência de uma certa responsabilidade. Foi a partir desse momento que comecei a procurar documentação, a interessar-me verdadeiramente pelos povos e pelos países para onde enviava Tintim, por uma questão de honestidade em relação àqueles que me liam: tudo isto graças ao meu encontro com Tchang! Também lhe devo ter compreendido melhor o significado da amizade, o significado da poesia, o significado da natureza... (Sadoul, 1975:36)

O álbum constituiu, assim, um verdadeiro momento de ruptura no conjunto da obra de Hergé. Mais atento ao que se passava no mundo, o autor inspirou-se pela primeira vez em factos históricos reais bem investigados como cenário para mais uma aventura de Tintim. O seu novo desejo de autenticidade exigiu um grande realismo na criação do ambiente e das personagens e um cuidado muito maior na realização gráfica.

A presença tutelar de Tchang foi tão decisiva que Hergé lhe sugeriu a co-autoria do álbum. Tchang, porém, recusou, temendo enfraquecer a mensagem. Mas o seu nome completo aparece entre os muitos caracteres do livro (pp. 40, 45). E Hergé dá o nome de Tchang Tchong-jen ao rapazinho que Tintim salva da inundação catastrófica do Yangtse que rompeu os diques e afundou a linha férrea (p. 42). Além disso, a personagem Tchang voltará a surgir, com um papel central, muitos anos mais tarde, em *Tintim no Tibete* (1960), o segundo dos álbuns de viragem na obra de Hergé.

O Tchang real partiu de Bruxelas em 1935, sem poder despedir-se convenientemente de Hergé. Este chegou tarde demais à plataforma da estação de comboios e não pode senão acenar o lenço ao seu amigo que se encontrava já numa carruagem em andamento. Não se veriam durante mais de 40 anos. Hergé, porém, não desistiu nunca de tentar contactar Tchang. Em vão. Só em 1975 soube durante um jantar que ele continuava a viver em Xangai.

Depois de deixar a Europa, Tchang fundara na sua cidade os estúdios Chongren. Estes alcançaram grande prestígio. No início da Revolução Cultural, porém, quando acusaram Tchang de ser contra-revolucionário, foram encerrados. Muitas das suas obras foram destruídas e, durante esses anos difíceis, Tchang teve de trabalhar em campos de arroz e ser varredor numa fábrica. Três famílias ficaram alojadas em sua casa e Tchang contentou-se com um único quarto para si, a sua mulher, três filhas e um filho. Depois da Revolução Cultural, porém, foi reabilitado e pode retomar à escultura e à pintura. Ascendeu mesmo ao cargo de director da Academia das Belas-Artes de Xangai.

Hergé redigiu uma carta que pode, por fim, chegar às mãos do amigo. A data era 1 de Maio de 1975 e passavam exactamente quarenta e um anos após o dia em que se tinham conhecido:

Nunca perdi a esperança de o reencontrar um dia. E de lhe exprimir tanto a minha fiel amizade como o meu sincero reconhecimento. Digo bem, o meu reconhecimento. Não apenas pela ajuda que me deu, na época, no meu trabalho, mas também e sobretudo por tudo quanto, sem o saber, me ofereceu. Graças a si, a minha vida tomou uma orientação nova. Fez-me descobrir uma grande quantidade de coisas, a poesia, o sentimento de unidade entre o homem e o universo. (citado por Mérand, 2009:7)

Tchang só pode regressar à Bélgica em 1981. Mas muitos anos se haviam passado. Os dois homens tinham-se tornado demasiado diferentes. Hergé estava já muito doente e cansava-se depressa. Tchang andava sempre cheio de energia. Hergé amava a arte contemporânea. Tchang ficara preso à arte realista. Hergé tornara-se taoísta. Tchang permanecera católico... (J.L., 2011:51). Não obstante Tchang ter ido viver para França, não se voltaram a encontrar até à morte de Hergé, dois anos mais tarde.

2. Xangai

Por que razão se visitava Xangai nos anos 1920 e 1930 do século passado?

Os visitantes dos Portos dos Tratados eram numerosos e variados. Alguns viajavam em busca de interesses profissionais. Outros eram atraídos pela antiga civilização chinesa, embora mais provas disso pudessem ser encontradas em Pequim e arredores. Muitos eram cativados pela mistura curiosa e conveniente de Oriente e Ocidente que Xangai, em particular, oferecia. Dado que viajar para além da Europa se tornara cada vez mais fácil e popular durante os anos 1920, largos números de turistas visitavam Xangai e Tientsin para compras de luxo, passeios em riquexó, visitas a templos e anoteceiros em bares e cabarets. (Wood, 1998, p. 232)

E Tintim, por que razão a visitou? O jovem repórter belga, como se pode ler na primeira vinheta de *O Lótus Azul*, é um *globe-trotter*. Trata-se de uma descrição correcta pois o que este repórter faz é viajar pelo mundo para resolver mistérios. É a sua quinta aventura, mas já viajou pela URSS (*Tintim no País dos Sovietes*), pela África subsariana (*Tintim no Congo*), pelos EUA (*Tintim na América*) e pelo Egipto, Arábia e Índia (*Os Charutos do Faraó*). E vai agora viajar para Xangai para resolver mais um mistério. Parte numa deslocação provocada por condicionalismos exteriores. Encontra-se na Índia, hóspede do marajá de Rawhapoutalah, lugar inventado por Hergé, e recebe a inesperada visita de um chinês. O desconhecido, antes de ser atingido por uma seta com *radjaidjah*, o veneno que enlouquece, só tem tempo para lhe transmitir que precisam dele em Xangai e de balbuciar o nome “Mitsuhirato” (p. 3). Tintim parte só para a China e não visita nenhum lugar turístico em Xangai. É certo que visita um velho templo na sua breve deslocação a Houkou, mas não devido a interesses turísticos: trata-se do local de resgate do Professor Fan Se-yeng que investigava casos de loucura e fora raptado pelos japoneses. E, ao invés do turista vulgar, Tintim não se resguarda do confronto com os choques da novidade e da estranheza e passa por tantos perigos e peripécias que nem o conforto de uma chávena de chá lhe é permitido. Aventura-se em comboios chineses e em ruas escuras, conhecendo mesmo a prisão e encontra-se com gente de vários países e de vários extractos sociais.

Visto que Tintim não se comporta como um turista, a Xangai que é retratada por Hergé é também ela diferente da Xangai retratada nos guias turísticos. Um guia turístico popular publicado nos anos 1930 por ingleses e americanos descrevia assim Xangai:

Xangai, a sexta cidade do Mundo! Xangai, a Paris do Oriente! Xangai, a Nova Iorque do Ocidente! Xangai, a mais cosmopolita cidade do mundo, a aldeia de pescadores num terreno enlameado que se tornou quase literalmente de noite para o dia numa grande metrópole. Lugar inevitável de encontro para viajantes mundiais, o habitat de pessoas de quarenta e oito diferentes nacionalidades. Do Oriente e, no entanto, Ocidental, a cidade da vida nocturna glamorosa e que lateja de actividade. Xangai oferece todas as facetas atraentes do Extremo-oriente.

Não é um deserto de templos e pauzinhos, de jade e de pijamas, Xangai é, na realidade, uma cidade imensa e moderna de ruas bem pavimentadas, de arranha-céus, de hotéis e de clubes luxuosos, de eléctricos, de autocarros e de automóveis, e muita eletricidade. (citado por Zhen, 2005, p.42)

A cidade que Hergé constrói em *O Lótus Azul* é, sem dúvida, moderna e cosmopolita. A variedade de transportes é abundante, desde riquexós a comboios e navios; vislumbram-se fachadas luxuosas de hotéis internacionais e montras de lojas chiques (a de Mitsuhirato, p. 8), residências sumptuosas (de Wang Jen-Ghié e Fan Se-yang), ruas realmente bem pavimentadas (e chuvosas: Hergé não descarta o tempo atmosférico incerto de Xangai), clubes estrangeiros (o Occidental Private Club, p. 7), meios de comunicação (de pombos-correio a telefones, rádio e telégrafo) e electricidade em todo o lado excepto em ruelas como T'ai P'in Lou, onde o que há é uma lanterna chinesa iluminada (p. 12).

Hergé mostra ainda mais, mostra o cinema (pp. 32, 33, 35, 40). Xangai era então um centro de produção e consumo de cultura de massas, incluindo o cinema. Por volta de 1925 havia 142 empresas de filmes em Xangai embora, em 1929, 90% dos filmes exibidos na China fossem americanos (Zhen, 2005, p. 92). Para fugir aos seus perseguidores na concessão internacional, Tintim refugia-se num cinema. Compra um bilhete para *The Sheikh's Hate*, com realização de Roberto Rastapopoulos. É pelas notícias

que antecedem o filme que fica a saber da existência de um cientista chinês especialista na loucura, Fan Se-yang (p. 33). Este acaba de regressar de uma longa viagem de estudo pela América. Trata-se de mais um sinal de modernidade: a China procurava pôr-se a par dos avanços científicos do ocidente.

A primeira associação científica chinesa fora organizada em 1914 nos EUA por um grupo de estudantes chineses da Universidade de Cornell. Quatro anos depois, muitos desses estudantes regressaram à China. Em 1919, a sede da associação estabeleceu-se precisamente em Xangai onde, “pela primeira vez na história, uma comunidade científica chinesa começou a formar-se em solo chinês” (Wang, 2002, p. 305). A associação desempenharia um papel relevante na ciência e na sociedade chinesas, sobretudo através da publicação mensal da revista *Kexue* (Ciência). Tanto a sociedade como a revista tinham como objectivo “defender a ciência e promover o desenvolvimento da indústria na China” (Wang, 2002, p. 301).

Mas Hergé vai mais longe: mostra igualmente muito daquilo que o guia anglo-americano pretendia esconder na sua descrição de Xangai em tom de propaganda turística, como uma cidade ocidental no Oriente, sem pauzinhos, templos e jade... Mostra de modo muito claro como Xangai, o grande centro financeiro da região, era uma cidade esquartejada. Não era uma cidade homogênea e ocidental mas uma cidade multifacetada e dividida onde a presença de arame farpado, de postos de controlo e de homens armados era constante:

Xangai estava dividida em zonas, duas das quais, as concessões internacional e francesa – que descendiam dos velhos tratados dos enclaves dos portos e estavam protegidas sob leis estrangeiras pelo sistema da extra-territorialidade – eram o lar da maioria dos estrangeiros e dos seus negócios assim como de centenas de milhares de chineses. Uma terceira zona era a cidade chinesa principal, agora uma vasta metrópole, fortemente industrializada; quanto à quarta era correctamente designada por “ermos” (Badlands), a oeste da cidade chinesa e dos enclaves ocidentais, onde os sindicatos do crime e uma sobreposição mista de forças policiais e de grupos de protecção paramilitares disputavam o controlo. (Spence, 1991, p. 349).

Com Tintim visitaremos todas estas zonas: a internacional, a chinesa e a terra de ninguém dos fora-da-lei. Além disso, em vez dos famosos arranha-céus do Bund com a sua sólida arquitectura ocidental conheceremos antes as prisões, os hospitais, as passagens secretas e as casas de ópio de Xangai. Em suma, a descrição de Xangai do guia turístico como uma cidade livre de conflitos, sedutora e moderna – concebida para atrair o tipo de turista que apreciava deslocar-se sem abdicar dos seus hábitos – era muito mais ficcionada do que esta ficção em banda desenhada.

Tintim penetra na China através do porto de Xangai, ou seja, pelo império britânico. Instala-se no Hotel Continental mas logo recebe uma mensagem de Mitsuhirato que o faz rumar ao centro da cidade. Para tanto, cruza uma rua comercial chinesa, montado num riquexó e sorrindo agrado (p. 6). Trata-se de uma das vinhetas mais emblemáticas da obra, ou mesmo de toda a obra de Hergé, a primeira a ocupar meia-página. Foi inspirada numa fotografia, não de Xangai mas de Pequim. Ao fundo da rua, vislumbra-se mesmo a porta Zhenyangmen, a porta sul de Pequim, que nem sequer aparece na fotografia original. Esta porta surge novamente numa outra admirável vinheta de meia-página do álbum (p. 26). Esta revela ao leitor que, ao fundo daquela rua chinesa colorida e viva da p. 6, aparentemente alegre na sua normalidade quotidiana, se encontra um posto de controlo com arame farpado, barricadas e tropas japonesas empunhando baionetas e semi-automáticas. Prisioneiros na sua própria terra, chineses humildes e trabalhadores caminham para a porta vergados sob pesados fardos, em direcção a militares japoneses que os vigiam e examinam os seus documentos. Bandeiras com anúncios volteiam no ar, indiferentes. É a imagem de uma cidade lacerada pela ocupação estrangeira que reduziu obras arquitectónicas de grande beleza, como a Porta Zhengyangmen, a instrumento de opressão do povo que foi capaz de as erguer. Não foi, portanto, por mero gosto pelo “exotismo” que Hergé transplantou essa porta de Pequim para Xangai, mas para relembrar a excelência da civilização chinesa.

A China é bem o Império da Escrita. Um dos elementos visuais que mais beleza e realismo conferem ao álbum é a presença dos caracteres chineses que por todo o lado o invadem. Não são, como era então costume,

rabiscos a fingir ou escolhas ao acaso. Como Hergé explicou: “Tudo o que está em caracteres chineses em *O Lótus Azul* foi escrito por Tchang ou a partir de modelos escritos por Tchang.” (Sadoul, 1975, p. 78). E a diferença é bem visível: os caracteres desenhados directamente por Tchang são harmoniosos e fluidos; os caracteres desenhados por Hergé a partir de modelos de Tchang são mais desequilibrados.

Xangai era uma cidade já transformada pela publicidade (Wood, 1998, imagem 27), uma cidade de consumo em grande escala. Vêem-se inúmeros anúncios a sedas, cetins, tecidos da moda. Eram dos produtos mais procurados em Xangai pelos turistas: “A maioria dos turistas vinha comprar sedas (...), cetins, roupa de cama e de mesa bordada, roupas de alfaiate feitas num dia, carteiras de noite com pérolas, biombos, porcelana, móveis de madeira esculpida e todo o tipo de bugigangas.” (Wood, 1998, p. 237). Há ainda cartazes e bandeirolas a anunciar outros produtos: roupa e relógios, chapéus, cigarros, medicamentos, cogumelos, legumes, jujuba e nozes, incenso, etc.; há painéis a proclamar boas condutas comerciais (“Sejam crianças ou velhos, não ludibriamos ninguém”, pp. 10, 26), cartazes e *graffiti* com palavras de ordem em paredes e muros (pp. 7, 8, 26, 32, 45), placas com dizeres populares (“Milhares de hectares de terra não valem um ofício, por modesto que seja”, p. 5; “Para bem se alimentar, a família deve ser numerosa”, p. 32), rolos de pintura com dísticos poéticos (“Chega o momento em que as nuvens ocultam a Montanha Tai/ é então que o sol levante retorna ao mar”, p. 12), máximas filosóficas (“Quanto mais necessária é a coragem, mais necessário é ser cauteloso/ Quanto mais nos aproximamos da sabedoria/ mais nos devemos aproximar de uma conduta disciplinada”, p. 18) ou expressões auspiciosas... Estes dizeres, salpicados em chinês ao longo de todo o álbum, estavam para além da compreensão da esmagadora maioria dos leitores de Hergé, que eram ocidentais. Mas o autor oferece deste modo a possibilidade de acesso a vários níveis de leitura, dependendo da capacidade e dos conhecimentos de cada um.

Hergé envia-nos também sinais subtis acerca da industrialização da cidade. Na década de trinta, Xangai era uma grande metrópole industrializada, embora subsistissem pequenos negócios de rua como mercearias (p. 9) ou vendedores itinerantes (p. 37). Antes de mais, as indústrias estão

presentes nos anúncios publicitários: a fábrica de aparelhos eléctricos Siemens (pp. 5, 40), as fábricas de tecidos, de seda, de tabaco Meili da fábrica Huacheng (p. 32) e os cigarros “Dragão de ouro” (p. 32) pois “O tabaco foi uma introdução de grande sucesso na China, o ópio do século vinte.” (Wood, 1998, p. 197).

Mas não são apenas os anúncios que revelam a industrialização de Xangai. No plano de fundo da ruela obscura e tradicional de T’ai P’in Lou surdem chaminés de fábricas (p.12), a cidade industrial invadindo já a cidade velha. E, bem longe dali, exhibe-se um moderno complexo industrial numa fotografia pendurada numa das paredes do nº 53 do Bund, o escritório do pérfido Gibbons, Director da Companhia Americana e Chinesa de Aço (p. 35). A realidade era, com efeito, a seguinte:

Os residentes estrangeiros de Xangai viviam nos subúrbios e trabalhavam no sólido conforto da Concessão Internacional e na Concessão Francesa, mas a maior parte da Xangai do norte e do leste estava repleta de fábricas, muitas delas pertença de estrangeiros e por eles geridas, com condições de trabalho que já não eram toleradas no ocidente. (Wood, 1998, p. 236)

De acordo com o testemunho dos poetas anglo-americanos W. H. Auden e Christopher Isherwood, na obra conjunta *Journey to a War* (1938-9), nas fábricas de acumuladores trabalhavam crianças que eram envenenadas com chumbo; nas fábricas de tesouras os seus braços e pernas estavam feridos com buracos de cromo; nas fábricas de seda, o vapor era tanto que os seus dedos embranqueciam com fungos; nas fábricas de algodão, a poeira do ar causava-lhes tuberculose. E, se afrouxassem o trabalho, os vigilantes mergulhavam os seus cotovelos em água a ferver (Wood, 1998, p. 236).

Mas pessoas como Gibbons não se importavam com a dor humana. A sua lealdade era para com o dinheiro, como comprova o aviso pregado na porta do seu escritório: “Time is Money” (p. 35).

3. O Contexto

Hergé pinta o fresco de uma cidade sitiada, oprimida. Um dos estratagemas gráficos para transmitir ao leitor a sensação de opressão é nunca se

ver “uma fachada inteira, mas ângulos de telhado achinesados, azulejos envernizados e curvas. Os muros são o elemento urbano mais presente.” (Duperrex, 2012, p. 3). Hergé evoca com notável realismo a presença das concessões estrangeiras, assim como as interações que estabeleciam, em especial a convivência entre o Japão e a Europa. Os vários territórios (ocidental, japonês, nacional, capitalista, fora-da-lei) estão claramente demarcados por postos militares e polícias, arame farpado e barricadas. Xangai é uma cidade de disciplina forçada. A distribuição da população está arregimentada. A circulação está sob controlo apertado.

É uma cidade com mil perigos e sob vigilância, na qual as pessoas são constantemente espiadas e os seus passos seguidos. Para sobreviver, há que saber resistir. O disfarce, o fingimento e a ocultação são algumas das estratégias de sobrevivência adoptadas. Tintim disfarça-se de chinês, de general japonês, finge ser opiómano e louco e esconde-se atrás de uma viatura, de duas árvores, de uma porta, de um cesto de bambú, num cinema, num túnel secreto, num tanque de guerra, no interior da casa de Mitsuhiro, num jarrão Ming da casa de ópio *O Lótus Azul*, atrás de caixotes e dentro de um bidão.

Xangai também é, porém, uma cidade em luta. Por toda a parte, entre as bandeirolas de anúncios, encontram-se cartazes e *graffiti* com palavras de ordem políticas (“Os Três Princípios do Povo salvarão o país!”, p. 8), contra os Tratados Desiguais (pp. 24, 26) e contra o imperialismo (“Abaixo o imperialismo!” pp. 7, 32, 55).

Criara-se nos anos anteriores um novo espírito patriótico. Com efeito, em Maio de 1925, um trabalhador têxtil fora morto por guardas japoneses. A morte originara uma onda de ultraje entre os chineses. Estes organizaram manifestações estudantis e greves que acabaram em prisões. No dia 30 de Maio, estudantes e trabalhadores chineses manifestaram-se frente à esquadra da polícia da Concessão Internacional na Rua Nanquim, a famosa rua comercial de Xangai, para exigir a libertação de seis estudantes que os britânicos mantinham presos, assim como para protestar contra o militarismo e o imperialismo estrangeiros. Convergiu para a estação da polícia um número cada vez maior de chineses e o inspector britânico, nervoso, ordenou que dispersassem. Todavia, poucos segundos depois, ordenou aos

subordinados que abrissem fogo sobre a multidão. Onze manifestantes foram mortos e mais de vinte feridos. Uma onda de solidariedade para com os manifestantes varreu então a China. No mês seguinte, em Cantão, mais cinquenta e dois chineses foram mortos e mais de cem feridos pelos britânicos na Ilha de Shamian (Spence, 1991, pp. 322-3). Dois anos volvidos, no início de 1927, multidões de chineses romperam pelas barricadas e dirigiram-se à área da concessão estrangeira de Hankou. Uma vez aí, causaram consideráveis estragos em propriedades. As mulheres e crianças estrangeiras tiveram de ser evacuadas rio abaixo até ao centro de Xangai. E os homens juntaram-se nos prédios junto ao rio, prontos para largar a fugir (Spence, 1991, p. 334).

Não admira, portanto, que em *O Lótus Azul* as instituições e os instrumentos de repressão e controlo estejam tão presentes: a soldadesca, a violência (verbal e física), as armas (sabre japonês, baionetas e semi-automáticas, tanques de guerra) e os castigos como a prisão e a canga (p. 37), que é usada por Tintim quando, na verdade, já não se recorria a ela desde o início do séc. XX (Pommereau, 2016, p. 99).

Por tudo isto, a sociedade secreta *Os Filhos do Dragão*, dirigida pelo venerável Wang Jen-Ghié, parece ser mais do que aquilo que aparenta. É apresentada apenas como uma sociedade cuja finalidade é a luta contra o tráfico de ópio mas deveria ser sobretudo outra coisa: uma sociedade secreta anti-imperialista. O seu nome, *Filhos do Dragão*, designa os próprios chineses...

Uma vez que Hergé identificou o imperialismo estrangeiro como sendo o inimigo, escolhe ignorar as lutas intestinas que se desenrolavam então entre os comunistas e os nacionalistas do Kuo-Min Tang, preferindo mostrar os chineses unidos contra aquele. No entanto, se essas lutas civis não são mencionadas, elas são metaforicamente evocadas através de um filho, Didi, que ergue um sabre japonês contra os próprios pais. O sonho do opressor é sempre dividir para reinar, levando o povo que deseja subjugar à exterminação auto-infligida através da guerra civil.

Hergé conduz ainda o leitor ao submundo, ao lado mais sombrio de Xangai onde os turistas vulgares não se aventuravam. As novas indústrias em expansão e o movimentado porto internacional da cidade

impulsionavam o aumento das vendas e do vício do ópio, a prostituição desenfreada e o crime organizado. (Spence, 1991, p. 349) À época, o tráfico de ópio, assim como o jogo ilegal, estavam quase a sair fora do controlo (Bickers, 1999, p. 130). Mas o tráfico de ópio, ao contrário do que Hergé sugere, estava sobretudo na mão dos chineses e com a especial cumplicidade da concessão francesa. Os franceses de Xangai tinham mesmo escolhido para chefe dos detectives da sua concessão o cabecilha do tráfico de ópio, Tu Yueh-sheng. O trabalho deste consistia em prender todos os bandidos que não fizessem parte do maior gangue do crime, o Green Gang, ao qual ele próprio pertencia (Spence, 1991, p. 349). Tu Yueh-sheng subira na vida com a ajuda de Huang Chin-jung, ou “Huang Bexigoso”. Huang Chin-jung, além de gozar igualmente de um alto posto na polícia francesa e de ser traficante de ópio, era dono de um dos mais conhecidos centros de entretenimento de Xangai, o Great World Amusement Centre. Tu Yueh-sheng chegou a ser eleito em 1931 para o Conselho Municipal Francês. E, no *Who's Who* de Xangai de 1933, ostentava todo um rol de títulos sonantes como Presidente dos Bancos Chung Wai e Tung Wai de Xangai; Fundador e Presidente da Escola Secundária Cheng Shih; Presidente do Hospital da Emergência de Xangai; Membro do comité supervisor da Câmara Geral do Comércio; e renomado funcionário da segurança pública... (Wood, 1998, pp. 267-8).

Se Hergé estava ao corrente disto, nesse caso fechou os olhos. Dada a injustiça da situação vivida pelo povo chinês sob jugo estrangeiro para a qual desejava alertar, não era conveniente mostrar esse mesmo povo envolvido em actividades ilícitas. Resolveu então passar o tráfico de ópio para as mãos de um súbdito japonês e seus acólitos, embora sob o comando de um ocidental, o “grande mestre” (citando Misuhirato, p. 57) Roberto Rastapopulos, aqui-inimigo de Tintim.

Pulverizando, como lhes convém, a milenar cultura chinesa, os imperialistas serviam-se dos estupefacientes para manter adormecidos os Filhos do Dragão. Vemos os chineses emagrecidos e letárgicos na casa de ópio *O Lótus Azul*, entre jarrões Ming e mobiliário Qing, sob sábios rolos de pintura e caligrafia tradicional com preceitos budistas (“O lótus é sereno porque o seu coração é vazio / A lentilha de água é livre porque a sua raiz

se desprende do solo”, p. 20) ou votos auspiciosos que se tornam amargos no contexto: “Sucesso na sua carreira!”, “Felicidade e Prosperidade!”, “Votos de Boa Sorte!”, p. 59; “Longevidade semelhante à da tartaruga e do groul!”, p. 55, “Votos de Paz!”, p. 54. Os imperialistas serviam-se também da loucura, injectando nos chineses o veneno *radjaidjah*. Foi o caso de Didi que citava máximas de Lao Tse enquanto as traía pelo gesto obediente ao carasco. Um povo conduzido à loucura obedece às ordens mais espantosas, mesmo a de matar os próprios pais no país da devoção filial (p. 57).

4. Os Habitantes

Ao longo do álbum, o repórter belga estabelece relações sociais com chineses, japoneses, americanos, britânicos e um grego, Rastapopulos. Hergé vai transmitir a sua própria visão acerca destas diferentes comunidades étnicas e socio-políticas de Xangai através da manipulação gráfica do retrato que faz de cada uma delas, pretendendo desse modo influenciar no mesmo sentido os seus leitores.

4.1. Os Ocidentais

Pouco depois de Tintim ter aportado em Xangai, os leitores são instruídos acerca da espécie de gente que constituía a comunidade ocidental. Hergé deu um passo corajoso ao denunciar o colonialismo arregaçado dessa comunidade, visto os seus leitores serem igualmente ocidentais e, na época e na sua maioria, não serem de todo anti-colonialistas. Tintim segue num riquexó cujo condutor não consegue evitar chocar contra um estrangeiro que atravessa a rua a ler o jornal. Trata-se de Gibbons, o americano magnata do aço de Xangai. Irascível e sem maneiras, o seu racismo depressa vem à tona. Desata a dar bengaladas ao esquelético condutor de riquexó, insultando-o: “Imbecil!... Maldito china... Ousaste empurrar um branco!?” Quando Tintim interfere a favor do condutor, Gibbons insulta-o a ele e chama aos chineses “estúpidos macacos” (pp. 6, 7).

Esta cena do estrangeiro à paulada contra os condutores de riquexó era muito comum na Xangai da época:

Os visitantes comentavam acerca do comportamento impaciente e violento dos estrangeiros em relação aos chineses e os relatórios diplomáticos registaram-no. A violência era suficientemente comum para entrar na gíria chinesa de Xangai; comer *waiguo huotui* (presunto estrangeiro) significava receber os muito frequentes pontapés dirigidos a condutores de riquexó por parte dos passageiros estrangeiros. (Bickers, 1999, p. 81)

Segue-se a cena no interior do Occidental Private Club. Trata-se de mais um dos pormenores felizes deste álbum, pois os clubes eram lugares essenciais na vida estrangeira da cidade e um dos inúmeros dispositivos para estabelecer distância em relação aos chineses:

(...) era o clube que estruturava a vida nos portos dos tratados. O clube fornecia instalações para acomodação e lazer, uma biblioteca, um bar, um salão de reunião, etc.; acima de tudo, fornecia companhia, nova ou familiar. Xangai era uma “cidade na qual um homem se perdia se não tivesse ao menos um clube ao seu dispor.” A exclusão dos chineses, excepto para serventes do clube, servia para distanciar os Britânicos dos seus anfitriões e da inevitável chinesice que assaltava os seus cinco sentidos mal saíssem da porta do clube. (Bickers, 1999, p. 83).

Os clubes não eram só segregadores etnicamente, eram também segregadores socialmente, sendo a exclusividade garantida pela exorbitância dos preços de pertença. Os clubes francês, alemão e americano tinham começado a aceitar chineses com posses para tal, mas os britânicos recusaram-se a segui-los.

Gibbons irrompe pelo clube onde dois outros estrangeiros bebericam uísque. Um deles é Dawson, o chefe da polícia da concessão internacional. Embora ricamente vestidos, têm os três feições desagradáveis e, tal como os japoneses, dentes protuberantes de predador. Está-se num ambiente completamente diverso da rua comercial chinesa onde havia ainda pouco Tintim sorria no seu riquexó. Fazendo eco do poema de Rudyard Kipling, *O fardo do homem branco*, Gibbons lança-se ainda em mais vitupérios contra os chineses e faz afirmações enfáticas acerca da superioridade racial e civilizacional dos ocidentais, que Hergé logo desmente ao fazê-lo deixar cair a bandeja com copos que o servente chinês lhe trazia (p. 7), isto a juntar-se

a toda a sua conduta anterior: “Onde iremos nós parar se não pudermos sequer inculcar a estes malditos amarelos algumas noções de delicadeza? Quase se desiste de tentar civilizar um pouco estes bárbaros!... Não teremos, então, nenhum direito sobre eles, nós, que lhes trazemos os benefícios da nossa bela civilização ocidental?” (p. 7). Os chineses eram vistos como “insuficientes”, “com defeito”, como “precisando de ser moldados” pelos ocidentais cuja civilização se tomava como modelo-padrão. É esta postura suprematista ocidental que Hergé faz questão de combater em *O Lótus Azul*, apesar de ele próprio a ter perfilhado nos álbuns anteriores, embora com tonalidades mais paternalistas.

À época da realização do álbum, Xangai contava com mais de três milhões de habitantes (Zhen, 2005, p. 45). Hergé dá a ver, com efeito, uma cidade populosa. Mas os residentes britânicos eram uns meros 6595 em 1930 (Bickers, 1999, p. 125). Todavia, a Grã-Bretanha dominava a concessão inglesa (mais tarde designada por concessão internacional) ali estabelecida desde 1843, quando foi permitido aos residentes estrangeiros arrendar terrenos ao longo do rio Huangpu (Bickers, 1999, p. 123). Grande parte da presença britânica era de foro privado, sem influência directa da coroa. Tratava-se de colonos, expatriados, oficiais e missionários. Ínfima embora, revestia-se de grande importância, de tal maneira que o termo “britânicos”, na China, incluía tecnicamente também os outros estrangeiros. Essa importância só seria eclipsada pelo Japão na segunda metade dos anos 1930.

Com raras excepções, os chineses não podiam entrar nos parques e piscinas da concessão internacional de Xangai (Bickers, 1999, p. 72). Os britânicos tudo faziam para manter a distância entre si próprios e o seu modo de vida europeu e os chineses subjugados. Essa distância era essencial para a manutenção do *status quo* e implicava, por exemplo, não aprender a língua chinesa: “A distância era o credo inculcado nos recrutas – distância social, distância sexual, até distância da comida chinesa e da língua chinesa.” (Bickers, 1999, p. 78). Ora, Tintim parece dominar o chinês, aliás como domina sempre todas as línguas. E vêmo-lo a comer comida chinesa ao lado dos chineses num pequeno restaurante chinês de comida rápida (p. 25).

A distância britânica implicava ainda não se vestir à maneira chinesa: “Eles [os britânicos] também acumulavam prestígio pelo facto de não vestirem roupa chinesa, a não ser como uma chalaça.” (Bickers, 1999, p. 102) Ora Tintim, mais uma vez, desde que enverga o seu vulgar fato chinês na página 12, nunca mais o larga até ao dia em que viaja de regresso à Europa. Além disso, adota gestos chineses, como a vénia (p.17) e a ocultação das mãos nas mangas do casaco (pp. 19, 25, 39,42). Mais grave ainda, faz amigos chineses. Tintim vai, enfim, contra todos os códigos de conduta implícitos que informavam a estrutura social e de socialização adoptados pelos britânicos e pelos ocidentais em geral na China. Não admira que o jovem belga não fosse apreciado por eles.

4.2. Os Sikhs

Tintim veio da Índia onde o leitor fez conhecimento com indianos de boa estirpe. Mas os Sikhs de Xangai não eram a mesma coisa. Faziam parte de uma grande comunidade indiana e, dada a sua corpulência, eram empregados sobretudo nos serviços de segurança da concessão internacional. Exerciam as profissões de polícias e guardas-nocturnos, embora existissem também comerciantes (Bickers, 1999, p. 71).

Os Sikhs intervêm duas vezes ao longo do álbum, sempre em situações de violência: na p. 10, um deles choca contra Tintim depois de o ter ouvido disparar pela janela do hotel, dando o alarme a uma patrulha inglesa; três deles são depois incumbidos por Dawson de aplicar a Tintim “um valente correctivozinho” (p. 11). A presença dos Sikhs adiciona mais um pormenor de grande realismo a *O Lótus Azul*, como se comprova pela seguinte experiência da actriz sino-britânica Tsai Chin contada pela própria:

Na congestionada via do Bund na zona britânica... Esforcei-me para ficar imune ao modo agressivo com que os policias Sikhs dirigiam o tráfego, saltando dos seus púlpitos para bater em indefesos condutores de riquexó chineses sempre que lhes apetecia. Esses odiados súbditos do Raj britânico tinham sido importados da Índia, como o ópio, mas como escravos para controlar escravos. (citada por Wood, 1998, p. 266)

Os Sikhs serviam, assim, para demonstrar “distância, prestígio e poder visível” (Bickers, 1999, p. 104) por parte dos ingleses. Eram vítimas do colonialismo já disciplinadas, já subjugadas: estavam ao serviço dos ingleses e faziam em vez destes o serviço sujo de tentar disciplinar e subjugar os chineses. A maneira como os ingleses esperavam lidar com os chineses era, aliás, moldada pela experiência da Índia (Bickers, 1999, p. 77). Mas, com os chineses, a história seria diferente.

4.3. Os Japoneses

Os japoneses são, com os ocidentais, os grandes vilões de *O Lótus Azul*. Tchang fez Hergé partilhar do seu ódio ao Japão invasor, situação que o Ocidente encarava com indiferença. E Hergé abandonou o seu conformismo político, decidindo enviar uma mensagem política clara pela primeira vez na sua obra. Colocou-se ao lado dos chineses e denunciou o colonialismo europeu e o imperialismo japonês, quando a maioria dos europeus apoiava tanto o colonialismo como o Japão (Rolin, 2005, p. 21).

Desde o início da década de 1930 que eclodiam conflitos armados entre o Japão e a China, sem que a guerra fosse todavia declarada. No início de 1932, os japoneses bombardearam o bairro de Zhabei, na margem norte do rio Suzhou, em Xangai. Os boicotes e protestos na cidade foram tão enérgicos que o Conselho Municipal não só declarou o estado de emergência como destacou o exército para a defesa das várias concessões estrangeiras (Spence, 1991, p. 371). O perigo que os militares japoneses e o seu armamento representavam para os chineses é revelado de modo tocante na p. 28 de *O Lótus Azul*: um velhote e uma mãe com o seu bebé – passado e futuro – observam, alarmados, um tanque de guerra japonês a avançar pela China dentro.

Para melhor deixar clara a situação, Hergé toma a liberdade de deslocar para os arredores de Xangai um importante acontecimento que, na realidade, teve lugar bastante mais a norte, na Manchúria. Na noite do dia em que o verdadeiro Tchang partiu de Xangai rumo à Europa, a 18 de setembro de 1931, espões japoneses sabotaram a linha de caminho-de-ferro que ligava Mukden (hoje, Shenyang) a Tianjin, fazendo explodir uma bomba.

Os estragos foram mínimos e o serviço de transporte pode continuar mas o incidente exacerbou nos chineses sentimentos anti-imperialistas e anti-japoneses. As tropas japonesas declararam então terem sido as tropas chinesas a abrir fogo após a explosão, de tal maneira que eles próprios não tiveram alternativa a não ser ripostar “em auto-defesa”. Poucas horas depois, o Japão ocupou Mukden (Hsü, 2000, p. 548).

O acontecimento foi de seguida de tal modo empolado que atingiu níveis daquilo que hoje em dia se designa por *fake news* (p. 22). Este incidente constituiu o prelúdio da guerra entre o Japão e a China, que teve início em 1937. Com efeito, as tropas japonesas entraram em Xangai só no final do mesmo ano, tomando posse da concessão internacional. Mas, em *O Lótus Azul*, essa entrada já teve lugar, o que é uma notável antecipação de Hergé.

Por conseguinte, não eram só os ocidentais que pretendiam ser superiores aos chineses e estavam em missão civilizacional. Os japoneses também. Assim, Mitsuhiro adverte Titim de que é preciso desconfiar sobretudo dos chineses (p. 8). E, discursando perante a Sociedade das Nações, o representante do Japão declara que “mais uma vez, o Japão cumpriu a sua missão de guardião da ordem e da civilização no Extremo-Oriente!... Se tivermos, muito contra vontade, de enviar tropas para a China, é para defender a própria China!” (p. 22). A China, claro está, não se podia defender sozinha porque aquilo de que tinha de se defender era dos próprios chineses...

Hergé desenha os japoneses com feições porcinas, dentes protuberantes, cabelo e bigodinho eriçados, corpo simiesco. Tal como os ocidentais, são fisicamente desagradáveis, ainda mais desagradáveis. O protótipo é Mitsuhiro. Este é também uma criatura untuosa que adopta um discurso profundamente hipócrita de “refinada cortesia” (p. 6). Os japoneses são ainda retratados como fanáticos da disciplina de estilo samurai. Uma das expressões favoritas de Mitsuhiro é mesmo “Com mil milhões de samurais!” (pp. 25, 30, 48, 55). E, tal como um samurai desonrado, acabará por cometer *harakiri* (p. 61).

Mas creio que Laser-Robinson vai longe de mais ao afirmar que “O facto de que nenhuma personagem japonesa no livro escapa a este

retrato deixa claro que Hergé estava a tentar sugerir aos seus leitores que todos os japoneses eram igualmente maus por natureza.” (2005-6, p. 11). De acordo com Laser-Robinson, Hergé contradiz-se a si próprio não seguindo os preceitos que anunciou no diálogo entre Tintim e Tchang depois de este ter sido salvo das águas (p. 43) e que o levariam logicamente a concluir que nem todos os japoneses são maus.

Trata-se de uma crença cuja justeza é difícil de comprovar. A minha crença, cuja justeza é igualmente difícil de comprovar, é a oposta: tal como não via os ocidentais na China como representantes de todos os ocidentais, Hergé também não via os japoneses na China como representantes de todos os japoneses. Aliás, em *O Caranguejo das Tenazes de Ouro* (1941) Hergé introduz na história um japonês, Bunji Kuraki, inspector da polícia de Yokohama que, embora ao início pareça pertencer ao grupo dos vilões, está afinal do lado de Tintim. Os seus traços fisionómicos são menos desagradáveis do que os dos japoneses de *O Lótus Azul*, mas permanecem mais angulosos do que os dos chineses.

Não que a preferência de Hergé não se dirija claramente para a China. Isso mesmo é evidente na resposta que deu a Numa Sadoul quando este lhe perguntou em 1975 se gostaria de visitar a URSS:

- Ah, sim!.. E a China também, a China sobretudo, que continua a fascinar-me. Eu poderia deslocar-me já à China Nacionalista para onde fui oficialmente convidado desde... *O Lótus Azul*! Em 1939, a Senhora Tchang Kai-chek pediu-me que fosse a Tchung-King, onde o governo nacionalista se tinha retirado. Mas não pude abandonar o meu trabalho... Talvez vá proximamente. O meu amigo Tchang já me tinha começado a ensinar alguns rudimentos de chinês: decerto terão alguma utilidade para mim um dia!... Talvez vá também ao Japão onde (...) tenho amigos. No entanto, o Japão não me tenta tanto: os chineses parecem-me mais engraçados, mais alegres, mais abertos... (Sadoul, 1975, p. 78)

Hergé foi efectivamente a Taiwan em Maio de 1973, esperançoso de que Tchang se encontrasse lá. Mas, além de não o encontrar, ficou por isso impedido de se deslocar à China Popular.

4.4. Os Chineses

Tal como pesou no retrato que fez dos japoneses, a amizade que Hergé sentia por Tchang decerto pesou no retrato que fez dos chineses. Desde as elites até aos homens humildes das classes baixas, Hergé retrata-os como um povo afável e verdadeiramente cortês. E têm traços agradáveis, delicados. São geralmente magros e bem proporcionados. Tanto Fan Se-yang, o homem de ciência, como o venerável Wang Jen-Ghié, líder da seita Filhos do Dragão, possuem os traços e a postura tranquila um tanto estereotipados dos antigos sábios chineses. Mas esse estereótipo não é apenas ocidental. Os próprios chineses o partilham: pintores (ainda que modernistas), calígrafos e filósofos chineses do séc. xx gostavam de envergar roupas tradicionais e deixar crescer a barba.

O contraste físico com os japoneses é bastante nítido. Contrastam também com o mandarim Qing da p. 43, de trança, olhos extremamente oblíquos, riso cruel e orelhas salientes, muito semelhante aos falsos “chineses” dos filmes de Hollywood da época, na verdade actores ocidentais caracterizados para esse fim. Há que ter em conta que, na cultura popular e nos meios de comunicação de então, sobretudo no cinema, a imagem projectada dos chineses em nada abonava a seu favor:

Nos filmes de suspense, no palco, nos romances e no cinema, tanto na literatura infantil quanto na adulta, a China e os chineses – e também os chineses na Grã-Bretanha – eram representados de tal forma que aqueles que imploravam por melhorias nas relações entre chineses e britânicos troçavam amiúde do facto. O administrador missionário Harold Hodgkin escreveu em 1925 sobre o filho de um amigo que sabia tudo sobre Chineses; eram pessoas cruéis e perversas. “Ele tinha visto imensos deles nos filmes.” Conhecer tudo acerca da crueldade e da maldade chinesas queria dizer que os britânicos de todas as idades sabiam o que esperar nos seus encontros com chineses e como agir em conformidade. (Bickers, 1999, p. 23)

Ora, Hergé era um apaixonado por cinema, que frequentava muito em criança e que influenciaria grandemente o seu trabalho. O nome “Lótus Azul” foi, aliás, retirado de um filme de Von Sternberg de 1932, *Shanghai Express* (Mérand e Li, 2009, p. 32).

Numa das mais inesquecíveis sequências do álbum, Tintim partilha com Tchang os estereótipos que muitos europeus alimentavam acerca dos chineses:

... muitos europeus imaginam que todos os chineses são velhacos e cruéis, usam trança e passam o tempo a inventar suplícios e a comer ovos podres e ninhos de andorinha. Esses mesmos europeus estão absolutamente convencidos de que todas as chinesas, sem exceção, têm pés minúsculos e que, ainda agora, todas as meninas chinesas sofrem mil torturas para impedir que os seus pés se desenvolvam naturalmente. Por fim, estão convencidos de que todos os ribeiros da China estão cheios de bebezinhos chineses que foram lançados à água à nascença. (p. 43)

Tintim e o seu novo amigo desatam depois a rir. Na perspectiva de Mountfort, “Há indiscutivelmente aqui uma tentativa de tornar o Outro mais agradável para um público europeu, despojando-o de elementos que são *demasiado* poderosos; ironicamente, por outras palavras, um retrato “simpático” implicava algum grau de des-sinização dos chineses.” (2012, p. 41). Este comentário tem alguma razão de ser, porque há um fundo de verdade nessas imagens estereotipadas. Mas elas são precisamente isso, estereótipos, isto é simplificações preguiçosas que servem para não nos obrigarmos a uma compreensão do mundo e das pessoas mais aprofundada e facetada. Outrossim, se há aqui uma des-sinização da parte de Hergé, ela é subtil e incompleta, como se verá de seguida.

A trança foi uma imposição manchu aos chineses Han em sinal de submissão, mas fora completamente abolida com a queda da dinastia Qing e, quando o álbum foi desenhado, já ninguém a usava. A ideia de que todos os chineses são velhacos e cruéis é obviamente um exemplo da grosseira falácia da generalização precipitada. Também foi criada em grande medida devido à incompreensão ocidental perante aquilo a que chamaram “suplícios chineses”, expressão que se popularizou na Europa no início do séc. XX. Fotografias, postais e ilustrações dos ‘castigos cruéis’ (*kuxing*), como o *lingchi* ou desmembramento, *xiaoshou* ou decapitação ou o *lushi* ou profanação do corpo foram então difundidas por todo o mundo, causando uma forte impressão nos ocidentais (Bourgon, 2003). Mas Bourgon mostra

também como estas execuções não eram um sintoma de crueldade atávica nos chineses, antes chocavam os ocidentais porque diferiam do padrão dos “suplícios” em vigor na Europa. As execuções, na China, visavam um ensinamento, visavam inculcar o significado da lei e, por isso, tudo quanto pudesse interferir com esse ensinamento, como as emoções ou as palavras, era proibido. Além disso:

Na China, as execuções capitais não eram organizadas como um espectáculo nem sujeitas a representações estéticas e não tinham uma função redentora. Esta maneira prosaica de executar pessoas causava uma inquietação profunda nos ocidentais. A ausência de um plano de fundo religioso e de dispositivos de encenação foi interpretada como um sinal de barbaridade e crueldade. O que foi estigmatizado não foram tanto os factos como o fracasso destes em se conformar com o “padrão de suplício” que constituía para qualquer ocidental o devido processo em execuções capitais. (Bourgon, 2003 (2), p. 153)

Os ‘castigos cruéis’, porém, foram abolidos oficialmente em 1908 (Bourgon, 2003), pelo que já não se praticavam quando o álbum foi concebido.

Quanto à sopa de ninho de andorinha trata-se, com efeito, de uma das iguarias mais dispendiosas da China. É confeccionada com os ninhos em forma de taça rasa que os machos de certas espécies de andorinha constroem entrelaçando a saliva e algas regurgitadas. Mas repare-se que Hergé não afirma que os chineses não comem ninhos de andorinha mas apenas que não “passam o tempo” a comê-los, o que é verdade, desde logo devido ao seu preço exorbitante. Acresce que, na p. 9, na pequena mercearia, assim como em Houkou, na p. 45, se vê efectivamente anunciada a venda de ninhos de andorinha e os mais requintados de entre eles: “ninhos de andorinha de mandarim e cogumelos brancos”. *O Lótus Azul* é um álbum em camadas, de leitura não linear. Os ovos de mil anos são igualmente uma iguaria apreciada. Mas, a despeito do nome, não se trata de ovos podres. São ovos de galinha, pato ou codorniz preservados em argila salgada. A gema toma, assim, uma cor que vai desde o verde profundo ao cinzento, enquanto a clara ganha a consistência de uma geleia translúcida, com um tom castanho escuro.

Enfaixar os pés era um costume que já existia na dinastia Song. Mas só se aplicava às meninas da etnia Han e nem mesmo a todas. Não se enfaixavam os pés àquelas que pertenciam a famílias de camponeses ou a comunidades pobres pois era necessário que trabalhassem. A prática foi proibida em 1912. Nos anos 1930 ainda existiam muitas mulheres adultas e idosas com os pés enfaixados. Daí Hergé ter o cuidado de afirmar que era errado acreditar que “todas as chinesas, sem exceção”, tinham pés enfaixados e que, “ainda agora”, os enfaixavam às meninas.

Por fim, embora o infanticídio, sobretudo feminino, tenha sido de facto um problema persistente na China, os ribeiros não estão pejados de bebezinhos lançados à água para morrer. Mas a prática existia. Como relata Bernice J. Lee no seu artigo *Female Infanticide in China* (1981), em 1937 o comandante do exército comunista Zhu De, em conversa com uma jornalista americana, Agnes Smedley, contou-lhe que a sua mãe tinha tido treze filhos mas que apenas sobreviveram seis rapazes e duas raparigas: “As últimas cinco crianças foram afogadas porque éramos demasiado pobres para alimentar tantas bocas...” (Lee, 1981, p. 12). Ao longo da história chinesa, houve bastantes manifestações teóricas contra essa prática por parte de artistas e pensadores como, por exemplo, o grande poeta e pintor Su Shi (Lee, 1981, pp. 165-6), assim como por parte dos budistas, mas isso raramente se traduziu numa acção oficial. O infanticídio, porém, não foi um exclusivo da China e é um problema cuja complexidade é tanta que não pode ser aqui convenientemente abordado. O que importa reter é que Hergé não ‘des-siniza’ propriamente os chineses na passagem agora analisada, mas atenua a imagem que deles faziam os ocidentais porque, de facto, essa imagem era estereotipada e destituída das tonalidades e complexidades que a verdade geralmente comporta.

No início da mesma sequência, Tintim salva Tchang das cheias do Yangtse, um ser humano agindo com compaixão perante outro, longe de qualquer consideração sobre raça ou credo (p. 43). Mas Tchang mostra-se surpreendido: “Mas... porque salvaste a minha vida?... Sim, porquê?... Eu supunha que todos os diabos brancos eram maus.” Hergé tem, pois, o cuidado de relembrar que os estereótipos existem dos dois lados. É como se

ele assinasse por baixo as palavras que Arthur Ransome, escritor e jornalista inglês, escreveu em *The Chinese Puzzle* (1927) quando lançou um

ataque incisivo ao “Ulster do oriente”, cujos habitantes estavam possuídos pela “mentalidade de Xangai”. O seu pensamento era anacrónico, impensadamente imperialista e belicoso. “Nada”, advertiu ele, “poderia estar mais longe da verdade do que imaginar que os ingleses de Xangai representam uma perspectiva inglesa ou compartilham o ponto de vista inglês... a sua principal lealdade é com Xangai.” (Bickers, 1999, p. 36).

O curioso é que Hergé, no fundo, está a contar-nos a sua própria história. Ele fora um dos europeus que acreditava que os chineses ainda usavam trança e que eram velhacos e cruéis. Ou seja, ele fora como os gémeos Dupond(t) na p. 45, no ridículo de todo o seu mau disfarce, vestidos como o mandarim da dinastia Qing da pág. 43:

Para mim, até então, a China era, com efeito, povoada de uma vaga humanidade de olhos oblíquos, gente muito cruel que comia ninhos de andorinha, usava trança e lançava os bebés aos rios... Tinha ficado muito impressionado com imagens e relatos da guerra dos Boxers, nos quais o acento era sempre colocado na crueldade dos Amarelos e isso marcou-me fortemente. Exprimi tudo isto num diálogo entre Tintim e Tchang. (Sadoul, 1975, p. 36)

Hergé está, portanto, a levar a cabo em *O Lótus Azul* uma auto-crítica sub-reptícia em relação às suas anteriores crenças erróneas sobre os chineses. E a demonstrar que, através da comunicação, de um conhecimento mais aprofundado, é possível aos diversos povos livrarem-se de estereótipos racistas. Isto foi possível porque teve a inteligência de escutar o seu novo amigo Tchang, ao invés de lhe pregar como um missionário ou um patrão. E, por isso, aprendeu, expandindo assim os próprios horizontes. Descobriu uma China que nada tinha a ver com o estereótipo do “perigo amarelo” então dominante (Rolin, 2005, p. 22); e que esse estereótipo nada mais era do que um produto da incompreensão entre culturas. Assim, ao modificar a percepção que tinha da China, Hergé modificou a percepção que criara da sua própria cultura e dos seus valores.

Tintim, também ele, pela primeira vez se abstém de impor os seus próprios valores e aceita uma cultura diferente da sua. Deseja compreender os estrangeiros e compreendê-los nem que isso seja feito à custa de pôr em questão a sua cultura e as suas crenças erróneas. Através da convivência com estrangeiros, adquiriu sentido crítico.

O chinesinho Tchang não é visto como mais um pequeno Coco, o africano que idolatrava Tintim e o seguia cegamente na aventura no Congo. Tchang é visto como um igual. Mais do que isso, é o povo chinês que humaniza Tintim. É o povo chinês que faz com que, pela primeira vez, vejamos Tintim chorar e não uma, mas duas vezes (quando tenta consolar a mãe de Didi e à despedida). É também entre o povo chinês que ele ganha pela vez primeira uma espécie de família: um irmão mais velho, Didi, que, enquanto é capaz, o protege com risco da própria vida; um irmão mais novo, Tchang; e um pai e uma mãe que cuidam dele, Wang Jen-Ghié e a sua mulher. Tal como Hergé nunca mais foi o mesmo depois de *O Lótus Azul*, Tintim nunca mais será o mesmo depois de Xangai.

Conclusão

Apesar de se tratar de ficção e apesar de Hergé gozar das liberdades que a ficção permite, por exemplo, deslocando o acidente de Mukden para os arredores de Xangai e o tráfico de ópio para mãos japonesas, *O Lótus Azul* é uma notável obra introdutória sobre a cidade de Xangai dos anos 1930 e a situação política que atravessava. E é ainda uma obra de banda desenhada através da qual se pode aprender a identificar preconceitos, sobretudo os nossos, e a ultrapassá-los no sentido de um maior conhecimento e, logo, de uma maior objectividade. Isto sucede porque *O Lótus Azul* consiste também precisamente nisso, numa auto-crítica e numa crítica em relação a visões estereotipadas e mal informadas sobre países e povos com culturas que diferem da nossa. Xangai, com a sua aura cosmopolita, as suas diferentes comunidades étnicas confrontando-se entre si e os seus conflitos políticos, prestava-se admiravelmente bem a tal propósito. Não é olhando-nos ao espelho que melhor nos conhecemos, mas entrando em contacto com os outros, com aqueles que diferem de nós. É perante a diferença que me-

lhor nos apercebemos da singularidade de crenças, costumes e comportamentos que à partida julgaríamos universais, ou mesmo naturais. Foi precisamente isso que sucedeu a Hergé quando se encontrou com Tchang.

Como afirma Mountfort, “a própria obra foi um acto de coragem moral e política no seu tempo e mostrou um Hergé capaz de modificar radicalmente a sua perspectiva.” (2012, p. 46). Proveniente de um meio pequeno-burguês assaz tacanho, Hergé conseguiu superar as suas limitações devido a um traço de carácter que saltava à vista de todos quantos com ele conviviam: “Tal como fazia perante Wallez, como fazia perante outros, o criador de Tintim colocou-se desde logo perante Tchang na posição daquele que tem tudo a aprender: essa espantosa permeabilidade é talvez uma das fontes do seu génio.” (Peeters, 2002, p. 119). Este saber escutar o outro, esta abertura perante novas perspectivas, não transformaram apenas Hergé enquanto homem e autor; essa transformação foi também por ele deliberadamente plasmada no álbum, como um convite a que os seus leitores o seguissem no auto-questionamento e abertura de horizontes.

Por tudo quanto se disse, *O Lótus Azul* é a obra de Hergé na qual mais claramente se visa uma transformação na mentalidade dos leitores no sentido de uma tomada de consciência sobre a sua situação no mundo. Hergé toma aí como missão advertir os leitores “dos 7 aos 77 anos” em relação aos mal-entendidos a que conduz o acomodamento mental e a fuga ao conhecimento que representam estereótipos, *clichés* e ideias e frases feitas. Como comenta Tintim depois de salvar Tchang das águas do Yangtse, “os povos conhecem-se mal” (p.43). Foi contra a ignorância e a indiferença entre os povos que *O Lótus Azul* foi feito. E Hergé lembra ainda como é pela curiosidade e pelo diálogo, pela troca de informação fidedigna, assim como pela partilha de experiências e de reflexão, que os diferentes povos se podem entender. A atitude correcta não é a do professor; é a do estudante, daquele que tem tudo a aprender. Só esse será capaz de começar a compreender. Não admira, portanto, que este álbum nunca tenha deixado de ser actual.

Reference list

- Bickers, Robert (1999), *Britain in China. Community, culture and colonialism 1900-1949*, Manchester University Press.
- Bourgon, Jérôme (2003), Abolishing ‘Cruel Punishments’: A Reappraisal of the Chinese Roots and Long-term Efficiency of the Xinzheng Legal Reforms, *Modern Asian Studies*, 37, 4, pp. 851-862.
- Bourgon, Jérôme (2003) Chinese Executions. Visualizing their Differences with “Suppllices” of Christian Europe, *European Journal of East Asian Studies*, 2, n. 1, 153-84.
- Duperrex, Matthieu (2012) Le dispositif de Shanghai une lecture du Lotus Bleu de Hergé, *Urbain, trop Urbain*, https://www.academia.edu/10876598/Le_dispositif_de_Shanghai_une_lecture_du_Lotus_bleu_de_Herg%C3%A9 (accessed 28/06/2018)
- Garcia, Bob (2018) *Tintin, le Diable et le bon Dieu*, Paris: Éditions Desclée de Brower
- Hergé (1946) *O Lótus Azul*, Lisbon: Difusão Verbo, s/d.
- Hsü, Immanuel C.Y. (2000) National Unification amidst Ideological Ferment and Anti-Imperialist Agitation, *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, pp. 514-573
- J.L. (2011) Tchang, l’ami chinois, *Les personnages de Tintin dans l’histoire: les événements de 1930 à 1944 qui ont inspiré l’oeuvre d’Hergé*, Le Point-Histoire (Hors-série), pp. 48-57
- Laser-Robinson, Alexander (2005-6) An Analysis of Hergé’s Portrayal of Various Racial Groups in The Adventures of Tintin: The Blue Lotus, *Tintinologist.org. The Tintin’s Fan Resource*. <http://www.tintinologist.org/articles/analysis-bluelotus.pdf>
- Lee, Bernice J. (1981) Female Infanticide in China, *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, vol. 8, no. 3, Women in China: Current Directions in Historical Scholarship (Fall 1981), pp. 163-177.
- McCloud, Scott (1993), *Understanding Comics: The Invisible Art*, New York: Kitchen Sink Press.
- Mérand, Patrick and Li Xiaohan (2009) *Le Lotus Bleu décrypté*, Saint-Maur-des-Fossés: Éditions Sépia.
- Monfort, Paul (2012) ‘Yellow skin, black hair... Careful, Tintin’: Hergé and Orientalism, *Australasian Journal of Popular Culture*, vol. 1, n. 1
- Peeters, Benoît (2002) *Hergé, fils de Tintin*, Paris: Flammarion.
- Pommereau, Claude (2016), Le Lotus Bleu. Le Grand Tournant, *Revista Beaux-arts/ hors-série*, Paris, pp. 94-103.

- Rolin, Emilie (2005) “Tintin et l’Autre”, Institut d ‘Études Politiques de Lyon, http://doc.sciencespolyon.fr/Ressources/Documents/Etudiants/Memoires/Cyberdocs/MFE2005/rolin_e/pdf/rolin_e.pdf
- Sadoul, Numa (1975) *Entretiens avec Hergé. Tintin et moi*, Belgium: Casterman.
- Spence, Jonathan D. (1991) *The Search for Modern China*, New York and London: W.W. Norton & Company, pp. 314-374.
- Wang Zuoyue (2002) Saving China Through Science: The Science Society of China, Scientific Nationalism, and the Civil Society in the Republican China, *Osiris*, 2nd Series, Vol. 17, Science and Civil Society, pp. 291-322.
- Wood, Frances (1998) *No dogs & Not Many Chinese. Treaty Port Life in China 1843- 1943*, London: John Murray.
- Zhang Zhen (2005) *Amorous History of the Silver Screen. Shanghai Cinema, 1896-1937*, University of Chicago Press, pp. 42-177.

Análise do Processo de Democratização na Associação das Nações do Sudeste Asiático: O Processo de Transição Democrática da Indonésia em Foco | Analysis of the Democratization Process in the Association of Southeast Asian Nations: Indonesia's Democratic Transition Process in Focus

Daniela Silva Martins

Licenciada em Relações Internacionais pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa, Rua Almerindo Lessa, Pólo Universitário do Alto da Ajuda, 1300-663 Lisboa, danieladsilvamartins@gmail.com.

Resumo: *O presente artigo analisa a Associação das Nações do Sudeste Asiático (ASEAN) do ponto de vista do processo de democratização, pretendendo demonstrar que a realidade dos Estados que integram a organização se revela adversa à concretização, a curto e a médio prazo, do objetivo democrático que tem vindo a ser afirmado desde a redação da Carta da ASEAN. No Sudeste Asiático existem diferentes formas de governo, igualmente distantes de se poderem afirmar como verdadeiras democracias. Este artigo também pretende dar a conhecer o exemplo de sucesso da Indonésia, um dos Estados-membros da ASEAN, que iniciou um processo de transição democrática na década de 1990, revelando um forte potencial para influenciar os restantes Estados a implementarem as reformas necessárias para seguirem o caminho da transição democrática.*

Palavras-Chave: *ASEAN, Sudeste Asiático, Democracia, Indonésia.*

Abstract:

The following article analyses the Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) from the perspective of the democratization process, intending to demonstrate that the reality of the states that integrate the organization is adverse, both to a short and medium term, of a democratic goal, which has been acknowledged ever since the drafting of the ASEAN Charter. Southeast Asia comprehends different forms of government that remain equally far from being able to assert themselves as democracies. Although, it is also a purpose of the present article to provide the successful example of Indonesia, one of the ASEAN member states that followed a process of democratic transition in the late 1990s, revealing a high potential to influence the remaining States to implement the necessary reforms to follow the path for democratic transition.

Keywords: *ASEAN, Southeast Asia, Democracy, Indonesia.*

O presente artigo revela o esforço de pesquisa e de análise realizado no sentido de poder compreender e dar a conhecer o ponto de situação atual do processo de democratização nos países do Sudeste da Ásia – concretamente, nos Estados que pertencem à Associação das Nações do Sudeste Asiático, comumente designada pela sigla ASEAN, - com obrigatória referência ao exemplo da transição democrática levada a cabo por um dos Estados-membros da organização – a Indonésia.

Para o efeito, como ponto de partida para o estudo do tema anteriormente enunciado, considero fundamental começar por uma breve introdução à história do passado e do presente da Associação das Nações do Sudeste Asiático, permitindo aprofundar conhecimentos sobre a organização, sobre a sua origem, o seu âmbito e modo de atuação, bem como os seus principais objetivos. A introdução a esta organização regional quinquagenária é precedida de uma tentativa de análise sobre os conceitos de democracia e de democratização.

A explicitação dos conceitos de democracia e de democratização é a condição *sine qua non* para compreender as situações e as posições que vão, respetivamente, sendo expostas e sustentadas ao longo do artigo, sobretudo em momento imediatamente posterior à definição dos conceitos, no qual se encontrará um enquadramento dos atuais e principais desafios que se colocam para a criação de uma ordem democrática nos países da ASEAN. O Sudeste Asiático configura uma região de diversidade que se traduz numa enorme constelação de religiões, culturas, etnias, línguas, legados e sistemas políticos - facto que reforça as dificuldades existentes no processo de democratização dos países que integram a ASEAN.

Apesar das notórias dificuldades e da morosidade inerente aos processos de transição democrática, hoje, a Indonésia pode colher os frutos do processo que iniciou no final da década de 1990, encontrando-se em posição de lançar as sementes da transição para os restantes países da associação de Nações com os quais partilha a identidade regional. O exemplo do vasto Estado indonésio, considerado como uma das maiores democracias do mundo, deve ser encarado pelos seus pares na ASEAN como um incentivo para proceder às desafiantes reformas democráticas, com a realização das quais a organização se tem vindo a comprometer nos últimos anos. As considerações finais do presente artigo refletirão sobre os obstáculos que os

países da ASEAN têm a superar e os caminhos a trilhar, caso, de facto, demonstrem genuinamente a intenção de avançar para um projeto comunitário sustentado por pilares democráticos.

A Associação das Nações do Sudeste Asiático

A Associação das Nações do Sudeste Asiático (ASEAN) é uma organização regional que nasce em 1967 pela vontade dos líderes dos cinco Estados fundadores: Indonésia, Malásia, Singapura, Tailândia e Filipinas. Após o fim da Guerra Fria, a organização expande-se e dela passam a fazer parte os Estados de Brunei, Camboja, Laos, Myanmar e Vietname. Cinco décadas depois, e hoje com dez Estados-membros, a organização demonstra continuar comprometida com a concretização dos objetivos a que se propôs de início, designadamente: com a promoção da paz regional e diminuição de tensões na região; com a redução da influência de atores externos; e com a cooperação para o desenvolvimento socioeconómico.

A ASEAN age peculiarmente para atingir os objetivos partilhados entre os Estados-membros, de tal modo que a sua forma de atuação é conhecida como “ASEAN way”. O respeito pela soberania nacional e a não interferência nos assuntos internos são os princípios corolários desta conduta, que caracteriza não só o modo de atuação da organização *per si*, mas, também, as interações entre os próprios Estados. O ASEAN way determina que o processo de decisão na organização seja por consenso, o que tem constituído um entrave à evolução da organização pela ausência de coercibilidade e pela dificuldade em erigir regras comuns.

É frequente encontrarem-se comparações entre a ASEAN e a União Europeia, quanto ao carácter regional de ambas as organizações e quanto ao fulcral papel que ambas desempenham nos domínios da segurança e da estabilidade das respetivas áreas geográficas em que se enquadram. Estas comparações também se devem à criação de três Comunidades na ASEAN, a saber: a Comunidade Política e de Segurança, a Comunidade Económica e a Comunidade Sociocultural. Esta construção comunitária faz recordar a tríade primordial de Comunidades Europeias instituídas na década de 1950 e, portanto, anteriores à formação da ASEAN.

Independentemente de quaisquer semelhanças que se possam admitir entre as duas organizações, é certo de que serão várias e profundas as diferenças existentes entre elas. As dissemelhanças vão desde aquilo que Nuno Canas Mendes define como o “soberanismo arreigado” da ASEAN (N. Mendes, 2017, 220), comprometendo o avanço do projeto comunitário, até à própria heterogeneidade do Sudeste Asiático. Conforme afirmou Henry Kissinger, a designação «Ásia» empresta uma coerência falsa àquela que é uma região de diversidade (Kissinger, 2016, 201) e os Estados da ASEAN são, indubitavelmente, prova disso mesmo.

Tal como descreve Rodolfo Severino, ex-Secretário Geral da ASEAN, a região, por comparação às Nações europeias, é em tudo mais diversa: engloba maior número de etnias, diversidade de interpretações e confissões religiosas, diferentes sistemas legais, políticos e modos de governação, diferentes valores e culturas e, essencialmente, uma diferente experiência histórica (Severino, 2006, 8). À medida que estes Estados se tornavam independentes, consciencializavam-se dos seus problemas comuns, apesar das diferenças particulares do legado colonial de todos (N. Mendes, 2000, 297).

A vivência colonial determinou em grande parte os moldes em que se inserem as Nações do Sudeste Asiático, sendo que a Ásia se afirmou como um dos herdeiros mais significativos do sistema vestefaliano (Kissinger, 2016, 207). No Sudeste Asiático as repercussões dessa herança verificam-se na relutância em abdicar ou colocar em jogo parcelas de soberania em favor do desenvolvimento da organização regional. A soberania é tratada como valor precioso, absoluto e inviolável, dado que muitos dos países apenas recentemente se libertaram do jugo colonial. Esta persistente projeção de soberania impacta negativamente no processo de democratização na região.

A ASEAN é reconhecida por todos os esforços que enveredou permitindo hoje a coexistência pacífica e a estabilidade regional – condições essas que favorecem o desenvolvimento de regimes democráticos. Não obstante, a materialização da democracia nos países da organização é um dos objetivos mais desafiantes e ambiciosos, a que a organização tem falhado em responder.

Democracia e Democratização

Democracia, em Ciência Política, é uma das ideias que registra maior longevidade, prestígio e adesão, sobretudo desde a segunda metade do século xx, na sequência do fracasso das ‘alternativas’ então existentes aos regimes democráticos, nomeadamente: pela derrota, na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), do fascismo; pelo derrube de outros regimes autoritários e; posteriormente, na sequência do colapso dos regimes comunistas a Leste, com o desmoronamento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, simbolicamente representado pela queda do Muro de Berlim em 1989.

Até ao início das transições de regime em 1989 e em toda a década de 1990, existia um número muito superior de países não democráticos do que países em vigoravam democracias. Com a mudança a favor da adesão à democracia, resultante dos acontecimentos históricos recentemente mencionados, a situação inverteu-se: na atualidade, mais de metade dos países do mundo são democracias (Lane; Ersson, 2003, 15). No entanto, isso não significa que sejam países completamente democráticos ou, pelo contrário, países inteiramente autocráticos. Vejamos, então, como explicar esta situação, num esforço intelectual para apresentar uma definição de democracia e de democratização.

A palavra democracia, com origem etimológica no grego, resulta da junção de *demos* (povo) e *kratos* (poder), traduzindo-se literalmente como o poder do povo. Conceição Pequito Teixeira define democracia como um «conceito essencialmente contestável» (Pequito, 2014, 127) salientando e problematizando a ausência de uma definição universal única.

Como tal, a definição de democracia é motivo de grande debate, existindo um universo de interpretações em torno do conceito, sendo que, enquanto ideia e enquanto realidade política, a democracia é fundamentalmente contestada (Held, 2002, XI). No entanto, é possível afirmar que existe algum grau de consenso quanto a princípios basilares que a definição pode e deve integrar. Por norma, revela-se mais fidedigno depreender o significado de democracia com base na identificação de critérios de verificação obrigatória, mais imediatamente controláveis e

verificáveis empiricamente, que permitam estipular um limiar abaixo do qual um regime não possa ser considerado como democrático (Pequito, 2014, 128). Concordando com a tese elaborada por Alain Touraine, sociólogo francês, uma sociedade não é naturalmente democrática; ela torna-se democrática (Touraine, 1996, 272).

Robert Dahl, cientista político norte-americano de renome, apresentou uma definição que acolhe um apoio generalizado, caracterizando a democracia enquanto *poliarquia*, o que implica o cumprimento de oito princípios institucionais, nomeadamente: (1) liberdade de associação e de organização; (2) liberdade de pensamento e de expressão; (3) direito de sufrágio; (4) direito dos líderes políticos competirem pelo apoio eleitoral; (5) acesso a fontes alternativas de informação, que não as controladas pelo Estado; (6) possibilidade de se ser eleito para o desempenho de cargos públicos; (7) realização de eleições livres e competitivas; e (8) existência de instituições que subordinem as políticas governamentais ao voto e a quaisquer outras formas de expressão das preferências dos cidadãos (Dahl, 2000, 83; Held, 2002, 48; Pequito, 2014, 128).

Grosso modo, para se reconhecer a existência de um regime democrático, é necessário que a liberdade de realização de eleições, se faça acompanhar pela garantia das liberdades de associação e de expressão. Por sua vez, devem existir regras de funcionamento das instituições democráticas que impeçam o desvio da vontade popular e a consequente usurpação do poder político pelas elites governantes. Aos critérios supraidentificados por Dahl, o estudo da obra de Touraine permite acrescentar a existência de uma sociedade civil, capaz de negociar com o Estado, agregando as reivindicações provenientes dos indivíduos e dos diversos setores da sociedade, condição essencial à representatividade das democracias.

O sociólogo francês enfatiza, também, a importância dos partidos políticos e dos sindicatos, como «elementos indispensáveis da democracia», fazendo face à complexidade das sociedades, com um número cada vez maior de grupos de interesse, tornando necessário que existam agentes que estabeleçam a ponte entre a sociedade civil e a sociedade política (Touraine, 1996, 135). Já Alexis de Tocqueville, em 1835, encontrou na sociedade civil, bem como nas instituições políticas que descentralizam o poder, as

condições para a estabilização da democracia (Lane; Ersson, 2003, 9). Um outro elemento muito importante, que coaduna com o oitavo critério identificado por Dahl, é o Estado de Direito, cuja função é a de limitar o poder arbitrário do Estado, ao mesmo tempo que permite auxiliar a que este se constitua e que enquadre a vida social, proclamando a unidade e a coerência do sistema jurídico (Touraine, 1996, 35).

A etnicidade, a religião e a importância das constituições são assuntos que importa sublinhar num esforço final de concetualização de democracia. A fragmentação étnica é, sem dúvida alguma, um fator negativo para a estabilidade democrática, desafiando a possibilidade de construção de um regime verdadeiramente democrático, muito embora diferentes etnias possam conviver pacificamente em democracia. Para tal, os Estados devem criar mecanismos que permitam a participação das minorias nos processos de decisão, assegurando a sua representatividade. Quando a convivência pacífica não é possível, talvez a decisão mais apropriada e mais democrática seja o secessionismo. No entanto, é preciso que os Estados encontrem forma de estabelecer instituições que combinem o mecanismo da democracia maioritária com todas as implicações que a diversidade étnica acarreta.

Por sua vez, a religião, é normalmente compreendida como um obstáculo à institucionalização da democracia pois, um regime democrático é um tipo de governo que se pretende secular. Não obstante, a democracia exige tolerância religiosa e a neutralidade do Estado em relação aos vários grupos religiosos que possam coexistir no seu território. A democracia não pode existir fora do reconhecimento da multiplicidade de crenças e de opiniões. Citando Alain Touraine,

«O que define a democracia não é, pois, apenas um conjunto de garantias institucionais ou o reino da maioria, mas sobretudo o respeito de projetos individuais e coletivos, que combinem a afirmação de uma liberdade pessoal com o direito de se identificarem com uma coletividade social, nacional ou religiosa particular» (Touraine, 1996, 24).

A constituição corresponde à lei fundamental de um Estado. Nos regimes democráticos é de vital importância existir uma constituição pois, é nela que se consagram os direitos fundamentais que permitem proteger os

direitos tanto das maiorias, como das minorias. Uma constituição providencia estabilidade necessária para o correto funcionamento das instituições políticas democráticas. Conforme fora dito anteriormente, no âmbito da religião, a constituição de um país deve promulgar a neutralidade em relação aos cidadãos de um país, bem como assegurar que o processo de elaboração de leis não é arquitetado de modo a favorecer ou a penalizar determinadas visões ou a legitimar os interesses privados de qualquer cidadão ou grupo de cidadãos. Para além do que fora enumerado, as constituições devem garantir a responsabilização dos líderes políticos pelas suas decisões, ações e condutas, bem como uma forma transparente de permitir que os seus cidadãos e classes governantes desenvolvam um consenso informado sobre as leis e as políticas delas oriundas. Mas, sublinhe-se, que a mera existência de uma constituição não basta; é preciso que esta seja cumprida.

Recorrendo novamente à senda de Conceição Pequito Teixeira, o conceito de democratização, por sua vez, encontra-se relacionado com o fenómeno da mudança entre regimes políticos e, em particular, com o processo de passagem dos regimes não democráticos para regimes democráticos, compreendendo os processos de instauração, consolidação, crise e aperfeiçoamento da democracia (Pequito, 2014, 128). A transição dos países para um regime democrático é algo que decorre de forma relativamente imprevisível, uma vez que em muito depende das características e circunstâncias internas e externas do Estado e do seu povo.

Importa, também, realçar a dificuldade em estabelecer, por vezes, uma clara distinção entre a fronteira do autoritarismo e a fronteira democrática. Algures entre ambas surgiu um novo tipo de regime: os regimes híbridos (Pequito, 2014, 128). Os regimes híbridos correspondem à definição que Fareed Zakaria concede, no seu artigo para a *Foreign Affairs* - “*The Rise of Illiberal Democracy*” -, de “*democracia iliberal*”, de acordo com o qual, muitos países se estão a acomodar a uma forma de governo que mistura um grau substancial de democracia com um grau fundamentalmente expressivo de iliberalismo (Zakaria, 1997). Segundo o autor, esse tipo de regimes verifica-se em grande parte dos países do Sudeste Asiático. Analisemos agora os motivos que sustentam a tese de Zakaria, ao identificar os principais obstáculos à democratização dos países que integram a ASEAN.

Obstáculos à Democratização nos países da ASEAN

O objetivo democrático está presente nos documentos pertinentes à Comunidade Política e de Segurança, na própria Carta da ASEAN e, também, na sua Declaração de Direitos Humanos. Desde a Carta da ASEAN, que data de 2007, a organização tem efetuado reformas políticas mais democráticas, embora a um ritmo muito lento e, observando-se por diversas vezes, negligência face ao cumprimento dos princípios democráticos.

A Comunidade Política e de Segurança é a estrutura que se propõe a consolidar e a potenciar o que a organização tem vindo a edificar ao longo dos anos, no âmbito da cooperação nos domínios político-securitários. Esta Comunidade comprometeu-se a assegurar que os países do Sudeste Asiático vivem em paz entre si, num mundo que pretendem justo e num ambiente democrático e harmonioso. O *Blueprint 2025* é um documento que ilustra o plano traçado pela Comunidade, com metas a alcançar até ao ano indicado. Ambicioso, o plano propõe-se a construir uma comunidade inclusiva, assente em normas e valores partilhados, na qual os povos terão garantidas as suas liberdades fundamentais. Promove uma ASEAN centrada nas pessoas, uma ASEAN em que todas as camadas da sociedade, independentemente do seu género, etnia, religião, língua ou enquadramento sociocultural, serão encorajadas a participar e a beneficiar do processo de integração e construção comunitária.

De acordo com o documento supramencionado, até 2025, a ASEAN compromete-se a fortalecer a democracia na região, a aderir aos princípios do Direito Internacional e a respeitar a Carta das Nações Unidas, a reforçar o primado do direito nos seus Estados-membros, a proteger e a zelar pelos direitos humanos e a fomentar a transparência, combatendo a corrupção. Conforme se pode observar, o documento traduz uma visão ambiciosa, um significativo grau de compromisso com aqueles que são os pressupostos da democracia liberal. Todavia, conhecendo a realidade dos países que integram a ASEAN, e atendendo a que no *Blueprint 2025*, a par destes preceitos democráticos, continua a existir uma “cláusula” de respeito pela independência, soberania, igualdade, integridade territorial, não-interferência e identidade nacional, torna-se difícil de acreditar que estas metas (pelo menos até à data estipulada) conseguirão sair do papel.

O Sudeste Asiático tem registado recuos muito significativos no seu processo de democratização. O *Freedom House* é uma organização norte-americana, bastante conhecida e reputada, que se dedica a fazer o levantamento da expansão da liberdade e da democracia por todo o mundo, bem como a identificar os principais desafios à liberdade, a defender a existência de mais e melhores direitos políticos e liberdades civis, e a apoiar ações de ativismo que defendam os direitos humanos e incitem a mudanças democráticas. A organização classifica os países que analisa como livres, parcialmente livres ou não livres, de acordo com critérios baseados em direitos políticos – como, por exemplo, o direito de participar em eleições livres e competitivas – e em liberdades civis – como, por exemplo, a liberdade de expressão e a liberdade de associação.

De acordo com os mais recentes dados fornecidos pelo *Freedom House* (Freedom House, 2018), dos 10 Estados que pertencem à ASEAN, cinco deles não são considerados livres (Tailândia, Laos, Vietname, Camboja e Brunei) e os restantes cinco apenas são considerados como parcialmente livres (Myanmar, Filipinas, Malásia, Singapura e Indonésia) – um cenário muito pouco animador e auspicioso. Conforme fora afirmado anteriormente, a realização de eleições livres e justas, a existência de Estado de Direito, a separação de poderes e a proteção das liberdades fundamentais (liberdade de expressão, liberdade de associação, liberdade de religião e liberdade de propriedade) são parâmetros indissociáveis de qualquer regime verdadeiramente democrático. Na ASEAN existem Estados que se proclamam democráticos ao mesmo tempo que negam estes parâmetros. É o caso do Camboja que afirma adotar uma política de democracia liberal e de pluralismo.

O Camboja tem vindo a aumentar drasticamente as medidas repressivas que toma contra as vozes críticas do governo. O primeiro ministro Hun Sem, líder vitalício do *Cambodian People's Party* (CPP), parece estar disposto a fazer de tudo para se manter no poder, silenciando cada vez mais a oposição, à medida que as eleições se vão aproximando. São preeminentes os casos de afastamento dos líderes do crescente partido da oposição, o *Cambodia National Rescue Party* (CNRP). O anterior presidente do CNRP, Sam Rainsy, foi detido e depois forçado a abandonar o

país, encontrando-se em exílio. O seu sucessor, Kem Sokha, foi igualmente detido, em setembro de 2017, por alegada conspiração com os Estados Unidos da América para derrubar o Governo, sendo formalmente acusado de traição. Este ato de detenção sobrepôs-se à imunidade parlamentar de que deveria gozar o membro da oposição.

Em novembro de 2017, o Supremo Tribunal do Camboja dissolveu o CNRP. Os Tribunais do Camboja não são independentes, estando subordinados ao poder executivo que frequentemente instrumentaliza a justiça para poder tomar ação contra os opositores do governo. Por esse motivo, observadores internacionais consideram que a dissolução do partido constituiu uma manobra política, visando fragilizar a oposição. Receia-se que o governo possa adiar as eleições, previstas para o final de julho de 2018, por um período indefinido e, se tal acontecer, poderá significar um passo em frente na transformação do país numa autocracia formal.

A repressão das vozes críticas do governo também se estende visivelmente aos meios de comunicação social. A imprensa tem sido fortemente censurada, assistindo-se recorrentemente ao encerramento de meios de comunicação independentes como, por exemplo, o *Cambodia Daily*. Os meios de comunicação social são controlados pelo governo embora, os que comuniquem em inglês, consigam ainda gozar de um cada vez mais limitado grau de liberdade para reportarem os acontecimentos de forma independente.

As liberdades fundamentais não são respeitadas e tudo o que possa interferir com a autoridade do Estado é reprimido, inclusive, as próprias Organizações Não Governamentais e demais associações da sociedade civil, impedidas de quaisquer manifestações políticas. A administração do Estado é caracterizada pela ineficiência, corrupção, censura, patronato e despotismo. Apesar de todas estas características marcadamente avessas à democracia, o Camboja permite o exercício de significativa liberdade religiosa, ainda que a religião oficial do Estado seja o Budismo. Não é legalmente permitida a discriminação contra minorias étnicas e povos indígenas.

A situação democrática nos outros Estados não se afigura melhor, pelo que passo a referir alguns dos exemplos mais flagrantes na região. As repúblicas socialistas do Laos e do Vietname resistem a tentativas de mudança de regime e partilham fortes características antidemocráticas: a existência de

um único partido (o Partido Popular Revolucionário do Laos e o Partido Comunista do Vietname) e consequente monopolização do poder, repressão, corrupção e patronato. Em nenhum destes países existe um sistema efetivo de pesos e de contrapesos, motivo pelo qual são bastante frequentes os casos de corrupção e de abuso de poder. As liberdades da população são muito limitadas e, em ambos os governos, existe um controlo firme sobre os meios de comunicação social.

Myanmar, um país com fortes raízes autoritárias e ainda sob tutela militar, encontra-se num processo obstaculizado de transição democrática. As transições democráticas na Ásia são objeto de grande interesse por parte da literatura em ciência política, desde a década de 1990 (Ganesan, 2017, 196) – década na qual se iniciou o processo de transição na Indonésia, que abordarei com especial enfoque em momento posterior, pelo facto de este mesmo processo constituir o exemplo de maior interesse para a democratização na ASEAN.

Foi durante o governo de Thein Sein (2011 a 2016) que se deu o forte impulso para o início do processo de transição em Myanmar, através de abrangentes reformas políticas (inclusivamente, durante a sua administração, foram libertados presos políticos, iniciadas negociações de paz com grupos de minorias étnicas e abrandada a censura aos meios de comunicação social). Hoje, a discriminação e a violência contra a minoria muçulmana Rohingya fizeram com que o país recuasse significativamente no seu processo de democratização. Os Rohingya, uma das minorias mais perseguidas no mundo, constituem um grupo étnico de mais de um milhão de habitantes em Myanmar. Não fazem parte dos mais de 130 grupos étnicos que são oficialmente reconhecidos pelo governo e a cidadania é lhes sistematicamente recusada desde 1982. A grande parte desta comunidade vive no Estado de Rakhine, um dos mais pobres de Myanmar. Devido a persistentes atos de violência e de perseguição, centenas de milhares de Rohingyas foram forçados a fugir de Myanmar, arriscando as suas vidas pela procura de um refúgio em outros países. Os Rohingya partiram, principalmente, para o Bangladesh, mas também é notável o fluxo migratório para a Malásia, para a Tailândia e para outras Nações do Sudeste Asiático.

A Conselheira de Estado e a líder *de facto*, Aung Suu Kyi, tem evitado discutir este polémico assunto em público. A líder não exerce qualquer tipo de controlo sobre o exército, pelo que uma das suas mais difíceis funções é a de se manejar habilmente para conseguir a confiança e o apoio dos militares a cada passo do processo pela paz. Suu Kyi enfrenta um grande desafio que a deixa num limbo muito delicado: a líder tem de conseguir manter um equilíbrio entre proteger os direitos da grande minoria muçulmana (um comportamento apontado como expetável de uma personalidade laureada com o Prémio Nobel da Paz) e, em simultâneo, não perder o apoio da maioria da população budista, nem tão pouco a confiança dos militares.

Apesar de não controlar as ações do exército, a líder tem sido ferozmente criticada por falhar em condenar o uso indiscriminado da força por parte dos militares e, também, de não contribuir suficientemente para a defesa dos direitos de mais de um milhão de Rohingya no território do país. A incapacidade de resposta e a inação face a este desastre humanitário levaram a que Aung Suu Kyi deixasse de ser aplaudida pela defesa dos direitos políticos para ser apupada e apontada como figura conivente com a brutalidade contra a minoria étnica (fortemente presente no país), e cujas mortes representam graves violações de direitos humanos, surgindo múltiplas vozes na comunidade internacional que acusam Myanmar de limpeza étnica e de genocídio.

A forte presença militar e a sua respetiva influência no sistema político através da ingerência nos poderes legislativo e executivo, constitui, também, um fator de constrangimento ao processo de transição democrática. Um dos grandes desafios da transição de Myanmar foi e continuará a ser a integração do *Tatmadaw* (designação oficial das Forças Armadas de Myanmar) na construção política democrática de Myanmar (Wilson, 2016, 64). O sistema judicial do Estado foi enfraquecido pelas décadas em que esteve sob domínio militar. As forças militares de Myanmar têm vindo a revelar menos relutância e mais abertura e aceitação do objetivo de formar uma União Democrática, embora considerem a sua intervenção indispensável – acreditam que são os garantes, a salvaguarda desse projeto. A própria gradual liberalização do sistema político desencadeou-se com a condição de que as forças militares continuariam a ter, no longo prazo, um papel

preponderante a nível económico e político. Em Myanmar, a transição democrática avança ou recua conforme seja a vontade dos militares.

Singapura é uma cidade-Estado que se transformou num dos países mais modernos e desenvolvidos do mundo. A composição étnica da sua população é bastante heterogénea, mas o Estado tem conseguido gerir com sucesso os conflitos culturais que surgem entre os diferentes grupos étnicos. Singapura é um Estado secular e, factualmente, o dogma religioso exerce pouca influência na sua ordem legal e nas suas instituições políticas. No entanto, o facto de ser uma Nação economicamente desenvolvida não significa a inexistência de problemas na esfera político-social, nem a ausência de obstáculos ao processo de democratização.

O sufrágio, apesar de universal, não é uma garantia de que as eleições decorrem de forma completamente livre, justa e competitiva, uma vez que existem leis destinadas a limitar a existência de oposição e, também, destinadas a exercer controlo sobre os meios de comunicação social, procurando influenciar a opinião pública. Um outro elemento que afasta Singapura de se poder qualificar como uma efetiva democracia é a miscigenação entre os órgãos governamentais e o Partido que lidera – *People's Action Party* (PAP).

A Malásia assiste a uma crescente islamização da sua sociedade. Apesar de ser um Estado secular, o Islão assume grande peso no seu sistema legal e nas suas instituições políticas. Neste país existe, à semelhança dos seus pares na ASEAN, uma frágil separação de poderes e as liberdades têm sido diminuídas, particularmente a liberdade de expressão – o exemplo mais recente, à data da conclusão do presente artigo, desta limitação é a adoção de uma lei que criminaliza a divulgação de “notícias falsas”. A aprovação desta lei tem gerado muita controvérsia, sendo interpretada pelas vozes críticas como uma ameaça à liberdade de expressão e de opinião, utilizada como uma ferramenta para dissuadir os meios de comunicação de noticiarem determinados assuntos, nomeadamente, os que possam impactuar negativamente sobre a opinião popular do governo.

A Tailândia é, também, um país com fortes raízes de instabilidade e que regista uma significativa influência militar na política. Esta influência foi reforçada pela Constituição, aprovada por referendo em 2016. Embora esta Constituição visasse reestabelecer a democracia na região, consagrando

uma separação de poderes entre as estruturas democráticas, os militares continuam a imiscuir-se na vida política, manipulando os poderes executivo e legislativo e, assim, se sobrepondo, a par com a monarquia, a qualquer tentativa de instauração de um regime democrático.

Nas Filipinas, a eleição do presidente populista, Rodrigo Duterte, em 2016, veio ressurgir elementos autocráticos, pelo que têm surgido comparações entre o atual líder e o antigo ditador Ferdinand Marcos. Duterte prolongou a lei Marcial em Mindanao, justificando dubiamente a sua ação como salvaguarda da segurança e da ordem pública, bem como medida de combate ao terrorismo. Nas Filipinas são recorrentes as violações de direitos humanos e de liberdades civis, sobretudo as que acontecem ao abrigo da operação “*War on Drugs and Criminality*”. No âmbito da investigação à operação, acusada de provocar milhares de execuções à margem da lei, Duterte decide abandonar o Tribunal Penal Internacional – o que vai na direção contrária da complacência com o Direito Internacional. Abandonar a ratificação do Estatuto de Roma, que vincula as Filipinas ao Tribunal Penal Internacional, não impede, no entanto, que o caso venha a ser julgado retroativamente.

Pode inferir-se que nos vários Estados da ASEAN existem diferentes formas de governo, mas que em comum têm o facto de se afastarem dos princípios democráticos liberais, a que os documentos da organização fazem menção como objetivo a concretizar. Todavia, por tudo o que fora anteriormente enunciado, a verdadeira intencionalidade dessa meta democrática suscita muitas questões. Grosso modo, verifica-se que os líderes dos Estados-membros supramencionados incapacitam a sua oposição sem formalmente a abolir, afastando a possibilidade de um verdadeiro pluralismo político. Em muitos deles, os exércitos continuam a imiscuir-se na vida política, senão mesmo a tomar posse dela. A maior parte dos Estados da ASEAN debate-se com a difícil acomodação dos vários grupos étnicos e religiosos, contidos arbitrariamente no interior das suas fronteiras, resquício de um passado colonial não muito distante.

A discussão sobre os “*asian values*” é, também, muitas vezes invocada para compreender e justificar algumas das dinâmicas do Sudeste Asiático, apesar de, conforme sugere a leitura de Nuno Canas Mendes, “os valores

asiáticos” poderem não ser nada mais do que um recurso de retórica em resposta à crescente preocupação com a imposição da civilização ocidental aos povos do Extremo Oriente (N. Mendes, 2000, 286). Por exemplo, os proponentes dos valores asiáticos criticam a realização das eleições à semelhança das democracias modernas, pois acreditam que estas são apenas uma forma de implementar valores liberais em sociedades com longas e profundas tradições políticas (Antlöv; Cederroth, 2004, 1). O discurso em torno dos valores asiáticos defende que existe nesta região do globo uma predisposição cultural para o comunitarismo, colocando-se o bem-estar coletivo sobre os direitos individuais, existindo um respeito intuitivo pela autoridade e pela harmonia social.

Consequentemente, nesta aceção, os países revelam preferência pelo consenso, tal como parece até agora demonstrar o modo de decisão na ASEAN, procurando evitar situações de divergência ou confrontações diretas. Isto revela alguma disposição para aceitar governos fortes desde que as suas políticas e ações consigam trazer estabilidade e prosperidade económica. Estas posições fazem questionar se não serão os valores asiáticos uma forma de camuflar um excecionalismo baseado em autocracias? Certo é, que defender a prevalência do discurso sobre os valores asiáticos dificilmente permitirá vir a apoiar o pluralismo e o respeito pelos direitos individuais e pelas liberdades civis, normalmente associados à democracia (Wah; Teik, 2002, 2).

Num mundo que se transforma velozmente, a ASEAN necessita de mais tempo para fazer face aos imensos desafios, para cortar as raízes autoritárias e implementar as devidas reformas, aguardando que com a mudança dos tempos suceda, favoravelmente, a mudança das vontades – pois a vontade de avançar no processo democrático reduzirá significativamente a distância que separa o esboço desenhado no papel, da efetiva concretização do projeto. De momento, o único Estado da ASEAN que se pode afirmar democrático, ainda que numa condição frágil, é a Indonésia. Analisemos sumariamente o seu processo de transição democrática e os fatores que justificam essa afirmação.

O Processo de Democratização na Indonésia

A Indonésia, Estado arquipelágico do Sudeste Asiático, é atualmente considerada como uma das maiores democracias do mundo. É uma potência económica em ascensão, pertencendo ao Grupo dos 20 (G20), o sistema de reuniões periódicas dos ministros das Finanças e governadores dos bancos centrais das principais economias mundiais (N. Mendes, 2014, 220). O país iniciou o seu processo de transição democrática em 1998, com a resignação forçada do Presidente Hadji Mohamed Suharto, fortemente motivada pela crise económica de 1997 que abalou o Sudeste Asiático.

A primeira verdadeira experiência democrática da Indonésia, anterior colónia holandesa, ocorreu em 1955 com a inédita realização das primeiras eleições gerais. Registou-se um número muito expressivo de partidos e de candidatos que revelaram a sua intenção de concorrer a estas eleições. As eleições de 1955, abertas e democráticas, decorreram no curto período (de 1950 a 1957) em que a Indonésia conheceu um regime democrático parlamentar, também conhecido pelo período de democracia liberal. Receava-se que, devido às diferenças e rivalidades ideológicas que fomentavam a competição entre os vários partidos, ocorressem tumultos de grande escala. Contrariamente ao que seria esperado, a população demonstrou-se receptiva às diferentes ideologias e correntes políticas, afirmando a heterogeneidade que caracteriza o Estado indonésio. Consequentemente, a Indonésia transmitia ao mundo a mensagem de que conseguia administrar a mais importante instituição política do moderno Estado-Nação (Äntlov; Cederroth, 2004, 18).

Apesar deste ambiente de vitória, o resultado da eleição mostrou-se insuficiente para assegurar a estabilidade política de que o jovem país necessitava para fazer progredir a sua economia. Os desentendimentos na ordem interna não tardaram a revelar-se: Sukarno, primeiro presidente da Indonésia (de 1945 a 1967), conflituava severamente com os partidos políticos; por sua vez, o próprio Partido Comunista da Indonésia (PKI) colocava-se em posição de confronto com os partidos islâmicos. Os militares, insatisfeitos com o regime democrático parlamentar, encontraram no conflito entre Sukarno e os partidos políticos a oportunidade para exercerem um controlo mais firme sobre a condução da política interna do país.

A insatisfação com o regime em vigor também se justificava pelos debates contínuos entre os partidos no parlamento, que favoreciam a alteração da Constituição, colocando os militares em posição incerta.

Instigado pelos militares, em 1959, Sukarno emite um Decreto Presidencial que ordenava o regresso à Constituição de 1945, a dissolução do parlamento nacional e a introdução de um novo sistema político, “*Demokrasi Terpimpin*” ou “*Guided Democracy*”. Este sistema concentrava maioritariamente o poder no ramo executivo, apoiado pelos militares e pelo PKI, e era a antítese do modelo de democracia liberal anteriormente praticado. A democracia guiada vigorou de 1959 a 1965, falhando no seu objetivo de criar uma sociedade próspera e um sistema económico sustentável (Bhakti, 2004, 198). A situação económica da Indonésia deteriorou-se por fatores como, por exemplo, o abrandamento da produção e a hiperinflação, acabando por colapsar. Os militares e o PKI envolveram-se numa luta pelo poder, o que ultimamente conduziu a um golpe de Estado liderado pelos primeiros, colocando termo à presidência de Sukarno e, consequentemente, à *Guided Democracy*. Na sequência destes acontecimentos, ascende ao poder Suharto e nasce a “Nova Ordem” – a designação pela qual ficou conhecido o governo autoritário de Suharto. Deve-se ao exército a criação do “*Golkar*” ou “*Functional Group*”, uma ferramenta política para conseguir a legitimação do povo, através da realização periódica de eleições gerais, consistentemente ganhas por este grupo, que se tornou o partido oficial do Estado.

Suharto resignou do seu cargo a 21 de maio de 1998, na sequência do pior motim em trinta e dois anos de governação, decorridos escassos dias após ter sido reeleito para o sétimo mandato consecutivo, em março do mesmo ano. A reeleição de Suharto, parecia demonstrar o controlo continuado sobre os eixos do poder político e do poder militar, apesar da difícil crise económica que se fazia sentir na região, e apesar do manifesto descontentamento que se fazia sentir na comunidade, com grande expressão na sua sociedade civil através, sobretudo, dos movimentos de oposição estudantil (Forrester; May, 1999, 1). O governo autoritário de Suharto reconhecia a importância simbólica das eleições, motivo pelo qual realizou seis eleições gerais. No entanto, os resultados que delas advieram não eram verdadeiramente importantes, uma vez que eram substancialmente predeterminados. As eleições durante a

Nova Ordem eram organizadas de modo a obter algum grau de reconhecimento internacional, ao mesmo tempo que desenhadas de forma a não constituírem uma ameaça ao *status quo*.

Bacharuddin Jusuf Habibie, vice-presidente de Suharto, foi empossado como o terceiro presidente da Indonésia. A queda do Presidente Suharto foi interpretada na Indonésia e na ordem internacional como o primeiro passo no sentido da democratização do país, e a eleição realizada em 1999 – a primeira eleição democrática após trinta e dois anos de um regime autoritário – como o grande marco da transição para o regime democrático. O movimento popular que influenciou a resignação de Suharto é conhecido na Indonésia por “*Reformasi*”, tendo sido inspirado pela prossecução dos ideais do constitucionalismo, democracia e direitos humanos.

O rumo para a democracia na Indonésia não foi linear. O fim da era Suharto foi seguido de uma fase que Nuno Canas Mendes define como «transitória», em que à *Reformasi* sobreveio uma via populista, com episódios intercalados de violência (Mendes, N., 2014, 38). Este caminho atribulado para a transição democrática passou, depois de Habibie, pelos Presidentes Abdurrahman Wahid, Megawati Sukarnoputri e Susilo Bambang Yudhoyono e encontrou, para além de importantes concretizações, importantes obstáculos. A Indonésia tem ainda de contornar pesados desafios e suplantar as tensões fraturantes que existem no interior das suas fronteiras. Apesar de todo o caminho percorrido ao qual se deve o facto de atualmente se realizarem eleições abertas e competitivas, de existir significativa liberdade de expressão e meios de comunicação efetivamente independentes – elementos-chave de qualquer democracia – a Indonésia não deixa de constituir um regime democrático fragilizado.

A Indonésia é, hoje, um Estado complexo, que compreende minorias expressivas de milhões de habitantes, em que a maior parte da sua população é muçulmana. Os altos níveis de apoio à democracia têm colidido com o forte apoio à implementação da lei islâmica (Sharia) e com uma crescente influência sociopolítica de grupos islâmicos. O Governo do sétimo e atual Presidente, Joko Widodo, eleito em 2014, constitui um importante marco na consolidação democrática da Indonésia, sendo que o Presidente é uma figura muito louvada pelas suas origens humildes: conforme o que fora

salientado nos artigos de Marcus Mietzner e de Pedro Emanuel Mendes, Joko Widodo é o primeiro líder indonésio que não descende das tradicionais redes de poder formadas pelas famílias políticas, pelos militares, pela alta burocracia e pelas organizações de índole islâmica (Mietzner, 2015, 1; P. Mendes, 2017, 85). Marcus Mietzner enaltece igualmente o facto de a eleição de Widodo ter sido a primeira eleição na qual um Presidente directamente eleito sucede a outro Chefe de Estado, também directamente eleito, facto que aponta para uma crescente institucionalização das eleições como o mecanismo primário de transferência de poder.

No entanto, o presente governo prometeu zelar pela defesa dos direitos das minorias, mas a situação tem vindo a agravar-se no decorrer do seu mandato. A título de exemplo, a discriminação legal levada a cabo contra a comunidade Lésbica, Gay, Bissexual, Travesti, Transexual e Transgénero (LGBT), que é fortemente perseguida pelos islamitas sem que o Estado intervenha para pôr termo à situação e defender os seus direitos. É de salientar, também, as campanhas que continuam a ser conduzidas contra os suspeitos apoiantes e “descendentes” do comunismo e o impasse quanto ao conflito da Papua.

Positivamente, na maior parte do território que constitui a Indonésia, continua a verificar-se a consagração da liberdade de associação, sendo que a sua sociedade civil é uma das mais ativas e dinâmicas da região do Sudeste Asiático. No entanto, esta liberdade não se prolonga a grupos que promovam separatismo, ideias radicais de esquerda ou visões religiosas que difiram das confissões dominantes. Em geral, o direito à liberdade de expressão é respeitado, embora restringido a determinados grupos. Admite-se que os meios de comunicação social desenvolvam livremente o seu espírito crítico, podendo comunicar as suas opiniões sobre o Governo sem receio de censura ou de posteriores represálias.

A democracia na Indonésia beneficiou de um processo de descentralização do poder para as regiões locais. Descentralizar o poder é uma fórmula que permite diluir a ameaçadora concentração de autoridade central, frequentemente herdada dos regimes autoritários. Apesar de um sistema descentralizado parecer, desde logo, a opção mais adequada para um arquipélago com dezenas de milhares de ilhas, as elites que por um longo período

se basearam em Jakarta, resistiram desde sempre a abdicar de qualquer tipo de poder. O ambiente político e económico dos finais da década de 1990 e dos primeiros anos do novo século, obrigaram à delegação de poderes como a forma de manter a unidade nacional, face à crescente onda de exigências separatistas que se faziam sentir no país. A descentralização do poder não foi uma panaceia; exigiu da Indonésia a criação de estruturas de governo eficazes que resistissem a forças centrífugas que ameaçassem a estabilidade e integridade do Estado (Coleman; Lawson-Remer, 2013).

Em suma, a Indonésia que, conforme afirma o Professor Doutor Pedro Emanuel Mendes, se assumiu desde sempre como a potência hegemónica do Sudeste Asiático (Mendes, P., 2016, 70), constitui o exemplo de cúpula do processo de transição democrática na região. Por conseguinte, o país que liderou os trabalhos para a formação da ASEAN, encontra-se novamente numa posição de liderança e destaque, no que concerne à consolidação da democracia. Os vizinhos geográficos podem exercer uma influência positiva, proporcionando um ambiente vantajoso para o desenvolvimento de reformas internas, com base nos interesses interligados pela partilha de fronteiras. A Indonésia deve ser vista pelos seus Estados vizinhos e parceiros na organização, como um exemplo a ter em consideração para a transição que é prometida nos documentos oficiais da organização regional do Sudeste Asiático, encontrando na Indonésia um baluarte contra a progressão das características autoritárias que têm vindo a marcar a evolução política em vários países da ASEAN.

Considerações Finais

A ASEAN tem um papel importantíssimo na promoção da segurança e da confiança entre os Estados, facilitando diálogos e entendimentos mútuos, o que se revela fundamental para criar condições que propiciem um ambiente democrático. No entanto, verifica-se uma alarmante discrepância entre a retórica e a realidade da organização, particularmente no que respeita ao processo de democratização, fortemente obstaculizado. Embora o poder normativo da ASEAN tenha vindo a ganhar tração, arrisca a sua credibilidade pela inconsistência entre a verbalização e a ação.

Observa-se que fazer vingar a democracia na ASEAN é um projeto desafiante de avanços e de retrocessos. Perante a desconstrução democrática a que se tem vindo a assistir, sobretudo pela (re)emergência de características autoritárias e do populismo nos Estados, o processo de democratização encontra-se numa fase conturbada, urgindo a reformas na região para reverter esta tendência. Fortalecer a democracia no Sudeste Asiático poderá impulsionar de forma significativa o processo de integração na ASEAN, facilitando e concedendo importantes alicerces para uma construção verdadeiramente comunitária.

Para este efeito, se, de facto, pretender vingar o objetivo democrático, a ASEAN não se deve alhear às questões internas dos seus Estados-parte e deverá encontrar forma de impulsionar as necessárias reformas. Claro está que não será tão simples assim, pois este objetivo é *a priori* incompatível com o modo de funcionamento da organização. Parece existir um paradoxo, pois os princípios que asseguram a comunidade pacífica da ASEAN, são os mesmos princípios vestefalianos que continuam a cimentar os valores iliberais na organização – o respeito absoluto pela soberania e a interdição de ingerência nos assuntos internos dos Estados.

As reformas necessárias ao processo de democratização na região deverão abranger as novas gerações, que terão nas suas mãos o futuro da organização, e que devem ser incutidas de uma cultura democrática para que possam continuar e potenciar a mudança nesse sentido. Uma cultura democrática não é, apenas, a difusão dos ideais democráticos, a realização de um conjunto de iniciativas e programas educacionais para as massas; de acordo com Alain Touraine, a cultura democrática é, no seu cerne, mais do que os valores que pretende implementar, a conceção do ser humano que opõe «a mais forte resistência a qualquer tentativa de poder absoluto» (Touraine, 1996, 160). A sociedade civil tem necessariamente de ser parte integrante deste processo. No documento *Blueprint 2025* existem propostas muito interessantes de ação, que devem ser exploradas e aprofundadas, visando estimular a participação cívica na criação de uma comunidade orientada para os seus povos. Estas medidas pretendem, também, envolver a comunidade académica, encorajando a produção científica no domínio da ASEAN.

A Indonésia, apesar dos imensos desafios que tem pela frente e não obstante as fraquezas que ainda caracterizam notoriamente o funcionamento das suas instituições democráticas, pode hoje afirmar-se como um país democrático. O percurso de transição para a consolidação democrática é sempre investido de grandes dificuldades e complexidades, pois pressupõe uma metamorfose radical do autoritarismo para a democracia. Facto é, que a Indonésia representa um bastião da democracia eleitoral e do pluralismo no Sudeste Asiático e, portanto, os países da ASEAN encontram na Indonésia um exemplo sólido de como prosseguir se genuinamente ambicionarem concretizar os objetivos que de momento apenas existem em papel e, consequentemente, enveredar pelo caminho da democratização.

Por fim, é importante não esquecer que a ideia e intuito de democratização dos países do Sudeste Asiático encontra-se, ainda, numa fase embrionária. De um modo geral, para efetivamente se poderem vir a qualificar como democracias, os Estados da Associação das Nações do Sudeste Asiático devem ser instigados a cumprir com as suas Constituições, atribuindo-lhes peso e seriedade. É preciso que acomodem as vozes independentes e críticas, que fomentem o pluralismo político e que permitam a existência e a atuação de partidos da oposição. A realização de eleições livres, justas e competitivas é incontornável.

Em regimes democráticos, são as eleições que legitimam ou invalidam os regimes. O estudo da história tem vindo a comprovar que as eleições, mesmo aquelas cujos resultados são simulados, permitem maior sucesso na condução das transições democráticas pois, apesar de os observadores internacionais constantemente denunciarem eleições fictícias como tentativas insignificantes para revestir um comando autoritário de ornamentos democráticos, a realização de eleições nessas condições poderá fomentar as expectativas populares, que ao longo do tempo se tornarão reivindicações democráticas e ganharão vozes e contornos que não poderão mais ser ignorados pelos governos (Coleman; Lawson-Remer, 2013).

Para efeitos de democratização, Estado de Direito deverá ser fortalecido, sendo obrigatório haver separação de poderes; a sociedade civil deverá ser ouvida e promovida. Conforme foi possível averiguar através da análise, em momento anterior, do processo de transição democrática da Indonésia,

a sociedade civil desempenhou (e continua a desempenhar) um papel fundamental para os *outputs* dessa transição. Os amplos protestos que decorreram na Indonésia nos anos de 1997 e de 1998, levaram à resignação do então presidente autoritário Suharto, e, deste modo, os cidadãos tornaram-se locomotores do processo de democratização.

É indiscutível a necessidade de observação do respeito pelos direitos humanos e uma maior monitorização por parte da comunidade internacional. A comunidade internacional pode dar o seu contributo para o desenvolvimento do processo de democratização de diversas formas como, por exemplo, apoiando as organizações locais da sociedade civil destes países e, também, apoiando a imprensa independente. Os governos estrangeiros, organizações multilaterais, Organizações Não Governamentais e demais organizações ou instituições internacionais que procurem apoiar os processos de democratização, podem também auxiliar os processos de descentralização do poder nos países em fase de transição através, por exemplo, de assistência técnica e do desenvolvimento de parcerias e iniciativas voltadas para a comunidade.

Reference List:

- Antlöv, H., Cederroth, S. (2004). *Elections in Indonesia – The New Order and Beyond*. Londres: RoutledgeCurzon.
- ASEAN (2008). The ASEAN Charter. Jacarta: ASEAN. Disponível para consulta em: <http://asean.org/storage/images/archive/publications/ASEAN-Charter.pdf>. [Acesso a 12 de março de 2018].
- ASEAN (2013). ASEAN Human Rights Declaration and the Phnom Penh Statement on the Adoption of the ASEAN Human Rights Declaration (AHRD). Jacarta: ASEAN. Disponível para consulta em: http://www.asean.org/storage/images/ASEAN_RTK_2014/6_AHRD_Booklet.pdf. [Acesso a 12 de março de 2018].
- ASEAN (2016). ASEAN Political-Security Community Blueprint 2025. Jacarta: ASEAN. Disponível para consulta em: <http://www.asean.org/wp-content/uploads/2012/05/ASEAN-APSC-Blueprint-2025.pdf>. [Acesso a 12 de março de 2018].
- Bachtlar, R., Listiningrum, P. (2017). Indonesia's Illiberal Democracy. *International Policy Digest*. Disponível para consulta em: <https://intpolicydigest.org/2017/07/30/indonesia-s-illiberal-democracy/>. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Beech, H. (2018, 2 de abril). As Malaysia Moves to Ban “Fake News”, Worries About Who Decides the Truth. *The New York Times*. Disponível para consulta em: <https://www.nytimes.com/2018/04/02/world/asia/malaysia-fake-news-law.html>. [Acesso a 4 de abril].
- Bertelsmann Stiftung's Transformation Index (2018). Transformation Index BTI. Alemanha: Bertelsmann Stiftung. Disponível para consulta em: <https://www.bti-project.org/en/home/>. [Acesso a 27 de março de 2018].
- Bhakti, I. (2004). The Transition to Democracy in Indonesia: Some Outstanding Problems. In Rolfe, J. (ed.) (2004). *The Asia-Pacific: A Region in Transition*. Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies. Disponível para consulta em: <https://apcss.org/Publications/Edited%20Volumes/RegionalFinal%20chapters/BOOKforwebsite.pdf>. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Cammack, M., Bedner, A., Huis, S. (2015). Democracy, Human Rights, and Islamic Family Law in Post-Soeharto Indonesia. *New Middle Eastern Studies*, Southwestern Law School Research Paper No. 2015-16, 19 de fevereiro (2015). Disponível para consulta em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2567571. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Coleman, I., Lawson-Remer, T. (2013). A User's Guide to Democratic Transitions. *Foreign Policy*, 18 de junho de 2013. Disponível para consulta em: <https://foreignpolicy.com/2013/06/18/a-users-guide-to-democratic-transitions/>. [Acesso a 27 de março de 2018].
- Dahl, R. (2000). *On Democracy*. New Haven: Yale Nota Bene.

- Emmerson, D. (2005). Security, Community, and Democracy in Southeast Asia: Analyzing ASEAN. *Japanese Journal of Political Science*, Vol. 2, N. 6, p. 165-185. Disponível para consulta em: https://fsi.stanford.edu/sites/default/files/Emmerson_JJPS_2005.pdf. [Acesso a 27 de março de 2018].
- Forrester, G., May, R.J. (1999). *The Fall of Soeharto*. Singapura: Select Books.
- Freedom House (2018). Freedom in the World 2018: Democracy in Crisis. EUA: Freedom House. Disponível para consulta em: <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world>. [Acesso a 24 de março de 2018].
- Ganean, N. (2017). Appraising Myanmar's Democratic Transition and Evolving Challenges. *Japanese Journal of Political Science*, Vol. 18, N. 1, p. 196-215. Disponível para consulta em: <https://www.cambridge.org/core/journals/japanese-journal-of-political-science/article/div-classtitleappraising-myanmarandaposs-democratic-transition-and-evolving-challenges-a-hrefafn1-ref-typefnadiv/028F67D745AACE2E5C05CC393E44732D>. [Acesso a 20 de junho de 2018].
- Gomez, J. e Ramcharan, R. (2014). Introduction: Democracy and Human Rights in Southeast Asia. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, Vol. 3, N. 33, p. 3-17. Disponível para consulta em: <https://journals.sub.uni-hamburg.de/giga/jsaa/article/view/804/805>. [Acesso a 27 de março de 2018].
- Haditz, V. (2010). *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia – A Southeast Asia Perspective*. Califórnia: Stanford University Press.
- Held, D. (2002). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Held, D. (2002). *Models of Democracy (2nd edition)*. Cambridge: Polity Press.
- Hooi, K. (2017). ASEAN at 50: A New Test for Democracy in Southeast Asia. *The Diplomat*. Disponível para consulta em: <https://thediplomat.com/2017/05/asean-at-50-a-new-test-for-democracy-in-southeast-asia/>. [Acesso a 12 de março de 2018].
- Hunter, S. e Malik, H. (2005). *Modernization, Democracy and Islam*. Londres: Praeger.
- Kijewski, L. (2018, 22 de março). Joint UN Statement Condemns Cambodia's Political 'Repression'. *The Phnom Penh Post*. Disponível em : <https://www.phnompenhpost.com/national/joint-un-statement-condemns-cambodias-political-repression>. [Acesso a 23 de março de 2018].
- Kingsbury, D. (2014). Political Transition in Myanmar: Prospects and Problems. *Asian Politics & Policy*, Vol. 6, N. 3 (2014), p. 351-373. Disponível para consulta em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/aspp.12115>. [Acesso a 20 de junho de 2018].
- Kissinger, H. (2016). *A Ordem Mundial*. Lisboa: Dom Quixote.
- Kuhonta, E. (2006). Walking a tightrope: democracy versus sovereignty in ASEAN's illiberal peace. *Pacific Review Journal*, Vol. 19, N. 3 (2006), p. 337-358.

- Kurlantzick, J. (2012, 14 de novembro). ASEAN's Future and Asian Integration. Disponível para consulta em: <https://www.cfr.org/report/aseans-future-and-asian-integration>. [Acesso a 2 de abril de 2018].
- Lane, J., Ersson, S. (2003). *Democracy – A Comparative Approach*. Londres: Routledge.
- Lipjhart, A. (1999). *Patterns of Democracy – Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Loewen, H. (2008). *Democracy and Human Rights in the European-Asian Dialogue: A Clash of Cooperation Cultures?*. Hamburgo: GIGA. Disponível para consulta em: https://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp92_loewen.pdf. [Acesso a 16 de março de 2018].
- McGrew, A. e Brook, C. (ed.). (2002). *Asia-Pacific in the New World Order*. Londres: Routledge.
- Mendes, P. (2016). Identity and Power in Indonesia's Foreign Policy: From Sukarno to Suharto. *Relações Internacionais (R:I)*, N. 52, p. 67-82. Disponível para consulta em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1645-91992016000400006&lng=pt&nrm=iso&tlng=en. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Mendes, P. (2017). O poder e as ideias na política externa da Indonésia democrática: Ser ou não ser um ator global? *Relações Internacionais (R:I)*, N. 55, p. 71-98. Disponível para consulta em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1645-91992017000300005&lng=pt&nrm=iso. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Mendes, N. (1997). *Segurança e Desenvolvimento Económico na Região Ásia-Pacífico*. Lisboa: ISCSP-UTL.
- Mendes, N. (2000). A Crise Asiática: Análise dos seus Efeitos nos Blocos ASEAN-APEC e na China. In: Soares, O. (Org.). *Conjuntura Internacional 1999* (1.ªed.). Lisboa: ISCSP-UTL, 2000, p. 283-324.
- Mendes, N. (2014). Indonésia: Uma Leitura das Eleições de 2014. *Relações Internacionais (R:I)*, N. 44, p. 37-47. Disponível para consulta em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992014000400004. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Mendes, N. ; Coutinho, F. (org.) (2014). *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: Dom Quixote.
- Mendes, N. (2014). G7, G8, G20. In Mendes, N.; Coutinho, F. (org.) (2014). *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: Dom Quixote, 2014, p. 219-220.
- Mendes, N. (2017). *História e Conjuntura das Relações Internacionais*. Lisboa: ISCSP.
- Mietzner, M. (2015). Reinventing Asian Populism: Jokowi's Rise, Democracy, and Political Contestation in Indonesia. *Policy Studies*, N. 72. Disponível para consulta em:

- <https://www.eastwestcenter.org/publications/reinventing-asian-populism-jokowis-rise-democracy-and-political-contestation-in>. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Nelson, D. (ed.). (1995). *After Authoritarianism: Democracy or Disorder?*. Londres: Praeger.
- Pequito, C. (2014). Democracia. In Mendes, N.; Coutinho, F. (org.) (2014). *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: Dom Quixote, 2014, p.126-128.
- Pequito, C. (2014). Democratização. In Mendes, N.; Coutinho, F. (org.) (2014). *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: Dom Quixote, 2014, p.128-131.
- Severino, R. (2006). *Southeast Asia in Search of an ASEAN Community: Insights from the former ASEAN Secretary-General*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Sukma, R. (2009). Democracy Building in South East Asia: The ASEAN Security Community and Options for the European Union. *International Institute for Democracy and Electoral Assistance*. Disponível para consulta em: <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/chapters/the-role-of-the-european-union-in-democracy-building/eu-democracy-building-discussion-paper-53.pdf>. [Acesso a 16 de março de 2018].
- Suryadinata, L. (2002). *Elections and Politics in Indonesia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tharoor, I. (2017, 9 de fevereiro). The man who Declared the ‘end of history’ fears for democracy’s future. *The Washington Post*. Disponível para consulta em: https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/02/09/the-man-who-declared-the-end-of-history-fears-for-democracys-future/?noredirect=on&utm_term=.13d703f47850. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Touraine, A. (1996). *O Que é a Democracia?* Lisboa: Instituto Piaget.
- Villanueva, R. (2018, 15 de março). Duterte Pulls PH out of Rome Statute. *The Manila Times*. Disponível para consulta em: <http://www.manilatimes.net/duterte-pulls-ph-out-of-rome-statute/386229/>. [Acesso a 15 de março de 2018].
- Wah, F. e Teik, K. (ed.). (2002). *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*. Richmond: Curzon Press.
- Walden, M. (2016). Indonesia at 71: Ups and Downs of a Democratic Giant. *The Diplomat*. Disponível para consulta em: <https://thediplomat.com/2016/08/indonesia-at-71-ups-and-downs-of-a-democratic-giant/>. [Acesso a 26 de junho de 2018].
- Wilson, T. (2016). Strategic Choices in Myanmar’s Transition and Myanmar’s National Security Policies. *Asia & the Pacific Policy Studies*, Vol. 3, N. 1 (2016), p. 62-71. Disponível para consulta em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/app5.117>. [Acesso a 20 de junho de 2018].
- Zakaria, F. (1997). The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*. Disponível para consulta em: <https://www.foreignaffairs.com/articles/1997-11-01/rise-illiberal-democracy>. [Acesso a 16 de março de 2018].

A Cerimónia do Chá Segundo *Tçuzu*: Aspectos Históricos, Culturais e Estéticos. | The Tea Ceremony According to *Tçuzu*: Historical, Cultural, and Aesthetic Aspects.

Joanes da Silva Rocha

Department of History, University of Brasilia, Brazil. Email: joanesrocha@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como objetivo descrever a cerimônia do chá, ou cha no yu, e suas características históricas, culturais e estéticas através do livro Nihon kyōkaishi escrito pelo jesuíta João Rodrigues Tçuzu nos primórdios do século XVII. Ao termino, procuramos distinguir e compreender o embate entre duas visões de mundo sobre a beleza: o valor europeu de “beleza como perfeição e etérea” em contraste com o sentido japonês de “beleza como imperfeição e efêmera” principalmente inferida a partir do conceito de wabi-sabi.

Para tanto, o texto iniciará com uma breve contextualização do autor, seguido dos aspectos históricos do Japão desde a chegada das primeiras sementes até a consolidação do cha no yu pelas mãos do mestre Sen no Rikyū. E, em seguida, o roteiro de um encontro para o chá no século XVI e seus aspectos estéticos através dos olhos de Tçuzu.

Palavras-chave: *Cha no yu, João Rodrigues Tçuzu, wabi-sabi, Sen no Rikyū.*

Abstract

This article aims to describe the Tea ceremony, or cha no yu, and its historical, cultural and aesthetic features through the book Nihon kyōkaishi written by the Jesuit João Rodrigues Tçuzu during the early seventeenth century. In the end, we seek to distinguish and understand the clash between two worldviews about beauty: the European value of “beauty as perfection and ethereal” in contrast to the Japanese sense of “beauty as imperfection and ephemeral,” mainly inferred from the concept of wabi-sabi.

In order to do so, the text begins with a brief contextualization of the author, followed by the Japanese historical background from the arrival of the first seed until the consolidation of cha no yu by the hands of the master Sen no Rikyū. Then, the script for a Tea ceremony meeting during the sixteenth century and its aesthetical aspects through Tçuzu’s eyes.

Keywords: *Cha no yu, João Rodrigues Tçuzu, wabi-sabi, Sen no Rikyū.*

Introduction

In spite of being quite a short period, the Azuchi-Momoyama-jidai (1573-1603) was marked by intense sociocultural transformations, such as a new centralization of power after the Sengoku-jidai (1467-1568) in the hands of the military elite. This was a process started by Oda Nobunaga, continued by Toyotomi Hideyoshi and fully established in the Tokugawa *bakufu*. There was also the presence of the Iberians, or *Nanbanjin* [南蛮人], in the trade between Nagasaki and Macau, reopening a route closed years before by regional pirates (*wakō*). And finally, the consolidation of new artistic traditions, including *ikebana* (flower arrangement), the monochrome painting *sumi-e*, the *nō* theater, the architectural style *shoin* and also the *cha no yu* (tea ceremony), for which the most prominent name was the Master Sen no Rikyū. (Souza, 1986; Soshitsu, 1988)

Also referenced by the name Sen no Sōeki, Master Rikyū was a pupil of master Jōō and became the most well-known master of the *wabicha* [侘茶/侘び茶] through his teachings and his tea house called *Taian*. Built around 1583 in Kyōto, *Taian* became famous for its minimal size – only two *tatami* square – and the beauty of its naturalism garden (*roji*) around the tea house (*chashitsu*).

All these things were reported by Joao Rodrigues *Tçuzu* in his book *Nihon kyōkaishi* [日本教会史].⁶ Rodrigues was born in Sernancelhe, Portugal, and traveled to the East in his youth, arriving in Japan in 1577. In other words, as wrote Lidin (2004), 34 years after the first Portuguese merchants arrived in Tanegashima on a Chinese junk on September 23, 1543. Throughout the 1580s, *Tçuzu* received training as a novice in the province of Bungo, current Ōita prefecture, in matters of Latin, Japanese and Catholic doctrine. After that, he studied theology and philosophy in Nagasaki. (Cooper, 1994; Oka, 2007)

Engaged in various ordinary and administrative services, such as working as an interpreter for the *Visitador Geral das Índias* Alessandro Valignano⁷, Rodrigues postponed his studies several times until finally receiving

⁶ The original manuscript is in the Biblioteca da Ajuda, Lisbon - Jesuits in Asia, cod. 49-IV-53, ff. 1-181.

⁷ Origin of his nickname *Tçuzu*, from the ancient term *tsūji* which means “translator”.

his ordination in Macao in 1596, as the mission of Japan did not have yet its own Bishop.⁸ After being ordained by the Bishop Pedro Martins, Tçuzu returned to Nagasaki. As soon as he arrived, he was called to interfere in the case of the ship *San Felipe*, starting his job as *Procurador* of Nagasaki, a position he occupied until he was exiled to Macau in 1610. In China, he worked with some renowned Mandarins and was involved in the Nestorian Stone and Chinese Rites Controversy, while working as the Japanese *Procurador* of Macao [イエズス会日本管区] for several years. He achieved all this before dying in 1633, as reported by the *Visitador de Macau* André Palmeiro in a letter sent to Rome dated January 4, 1634.

From the first seeds to *cha no yu*

In his work *Nihon kyōkaishi*, Tçuzu shows his deep knowledge of Japanese history by writing that the tea culture was introduced to Japan during the Nara (710-784) and Heian (794-1185) periods by monks such as Saichō and Kukai after returning from China. Furthermore, a review of the literature reveals that the art of drinking tea was already practiced in China since the Han Dynasty (206 BC - 8 AD), as pointed out by the manuscript *Cha Jing* (Classics of tea) written by Lu Yu in the eighth century.

However, during the Kamakura (1185-1336) and Muromachi (1336-1573) periods, a new tradition brought by the Buddhist monk Eisai took place in Japan, as pointed out by Tçuzu himself: “(...) they [the Japanese] drink the tea transformed into powder [referring to *matcha* introduced by Eisai] while the Chinese cook the leaves in hot water and blend a number of ingredients into the tea.” (Rodrigues, 1973, p. 261)

According to Tçuzu, the use of tea can be divided into two dimensions: social and individual. In the social dimension, we can read that the custom of drinking tea among Chinese and Japanese was “one of the principal courtesies with which a guest is entertained” (Rodrigues, 1973, p. 250). And more specifically about the Japanese, he also wrote: “この王国の優雅

⁸ After several requests, the Diocese of Funari was established by Pope Sixtus V through the bull of February 19, 1588. The first bishop appointed was the Jesuit Morais Sebastião, however, he died in Mozambique during the trip and was succeeded by Pedro Martins, as the second bishop of Japan, but actually the first one to assume the post on August 14, 1596. (Prazeres, 2012)

な習慣の中でも、主要であり、日本人が最も尊重し全力を傾倒するのは茶を飲むことに招待することであろう。” (Rodrigues, 1967, p. 355)

In the individual dimension, the author reveals that the consumption of tea was initially dispersed as drugs to only the high class (such as emperors and shōgun) and monks.⁹ This was the result of the cultivated area of *Camellia Sinensis* in Japan being scarce and its importation from northeastern India and southern China very expensive.

Cha no yu [茶の湯], which literally means “hot water for tea,” became famous across Japan – at least the Kansai area – through the house of the shōgun Ashikaga, which is recognized as the main patron of the arts in the old capital Miyako, current Kyōto. Among that household, we would like to highlight only two: Ashikaga Yoshimitsu, sponsor of the *kinkakuji* (gold pavilion), mark of the cultural Kitayama style; and Ashikaga Yoshimasa, or Higashiyama-dono, as called by *Tczuzu*, patron of the Higashiyama culture icon, the *ginkakuji* (silver pavilion).

Concerning the *ginkakuji*, it is important to mention that it was the former shōgun's villa and the place where master Murata Jukō, author of the classic *Kokoro no fumi*, established the basis of *cha no yu* by building an only four-and-half *tatami* large tea house exclusive for the study and appreciation of tea.

この家は小さくて、田園風で孤独の生活を送るのにふさわしく、資材は華美でないが、造作はきわめてすぐれており、極度に清浄であつた。一辺が十二パルモある正方形で、莫蔭「畳」を四枚半敷いていたが、一枚の莫蔭「畳」は縦が八パルモ、幅が四パルモある。¹⁰ (Rodrigues, 1967, pp. 593-594)

After the fall of the Ashikaga *bakufu* by Nobunaga, Rodrigues (1973, pp. 76-77) suggest a fast devolution of the tea ceremony into two completely different traditions: (I) the *suki* practiced by samurai in large cities

⁹ After several requests, the Diocese of Funari was established by Pope Sixtus V through the bull of February 19, 1588. The first bishop appointed was the Jesuit Morais Sebastião, however, he died in Mozambique during the trip and was succeeded by Pedro Martins, as the second bishop of Japan, but actually the first one to assume the post on August 14, 1596. (Prazeres, 2012)

¹⁰ “This small house was built of monotonous materials in order to keep the rustic and solitary life it carried, nevertheless the building was the first-class work and it was extremely clean. (...) with four mats (*tatami*) and a half, each mat being eight spans long and four in width.”

such as Miyako and Ōsaka under the influence of the courtly culture; and (II) the *wabicha* or *vabizuchi* [侘数寄], a tradition developed by monks and merchants in small towns such as Sakai. Concerning the *suki* practiced by the samurais, some scholars have emphasized that the tea ceremony was practiced in large cities as a mechanism of shogunal diplomacy aiming to maintain the hierarchy. This is the reason Teraoka (1984) claims the definition “tea policy.” In order to support such a statement, we present two reports.

After being subdued by Nobunaga in 1568, the *daimyō* Hisahide sent to the warlord his precious kettle called *Tsukumogami* as a good faith demonstration. In return, Nobunaga allowed him to maintain his control over the province of Yamato. Of course, he did not “buy” a whole province with one single kettle; it was the symbol of his “political” loyalty to Nobunaga. On the other hand, we also know that the regent Hideyoshi held a 10-day party in Kitano to show his treasures to the local elite in 1587, with the clear intention of strengthening his regional influence by showing grace and refinement. This was an essential effort in order to ensure his position, since he was not from a samurai house and was called “*saru*,” or monkey, in his youth.

It is because of this great financial and sentimental appreciation for objects as power and loyalty that Tçuzu declares that there is a kind of tea in Miyako which “has no replaced the ordinary and common way, described above, throughout the whole kingdom, because it is very special and not for every class of person.” (Rodrigues, 1973, p. 262) This leads us to the second way to do the Tea Ceremony, called by Tçuzu as *wabisuki* – the source of the *wabicha* and *wabi-sabi*, which was born among the lower classes in smaller cities such as Sakai.

We know by the Japanese historiography that Sakai was a small and prosperous port in Izumi province, current Ōsaka prefecture, which since the end of the Ashikaga age had enjoyed fame for being the home of two disciples of Master Jukō, the masters Torii Insetsu and Takeno Jōō. However, it was during the Nobunaga regime that the city entered into the *annals* of tea history as the homeland of three of Nobunaga’s tea counselors: Imai Sōkyū (1520-1593), Tsuda Sōgyū (? -1591) and Takana Sōeki (1522-1591), best known as Sen no Rikyū.

Although Rodrigues does not mention directly the name of Master Sen no Rikyū in his books¹¹ or letters, we agree with Hioki (2008) in saying that *Tçuzu* was largely influenced by Rikyū and other masters of Sakai, as the next fragment demonstrates.

そしてまた、その他の事情が起きて、茶の湯に精通した堺「Sakai」のある人たちは、幾本かの小さな樹木をわざわざ植えて、それに囲まれた、前よりも小さい別の形で茶の家を造った。そこでは、狭い地所の許す限り、田園にある一軒屋の様式をあらわすか、人里離れて住む隠遁者の草庵を真似るかして、自然の事象やその第一義を観照することに専念していた。¹² (Rodrigues, 1967, p. 275)

Indeed, the *Tçuzu*'s description is precisely the tea ceremony consolidated by the master Sen no Rikyū, in which the *shujin* (host) and the *kyakujin* (guest) enjoy together a singular and contemplative moment even if each one has his own role. However, before introducing the script of a tea ceremony, it is crucial to take in mind what the scholar and tea master Tanaka (1973, p. 53) wrote: "The tea ceremony changed its form as often as the country changed its rulers." In other words, the ceremony described below is the tea ceremony in the sixteenth century and differs in a few aspects from the current tea ceremony, including the *Sansenke* [三千家]¹³ directly derived from Sen no Rikyū.

The tea meeting

As reported by *Tçuzu* in the chapter "Special mode of entertainment with tea at the *suki* house" [数奇の家における茶に特別に招待する方法], everything starts with "a brief and polite letter saying that they (the hosts) would like to entertain them (the guests) with *cha* (tea)." (Rodrigues, 1973,

¹¹ *Tçuzu* is also referenced as the author of *Nihon daibunten*, "Arte da Lingoa de Iapam", the first Japanese grammar in a European language (Portuguese-Japanese).

¹² In addition, another relevant information is that there are certain Sakai men versed in *cha no yu* who built a tea house otherwise. It was smaller – as the small place allowed, and set among some small trees planted for this purpose in the style of the solitary houses found in the rural zone or like the cells of solitude that inhabit the distant hermits who indulge in the contemplation of the things of nature and its First Cause."

¹³ "They are Omotesenke [表千家], Urasenke [裏千家] and Mushanokōjisenke [武者小路千家].

p. 287) Then, the guest would visit the host to thank him and confirm his presence. However, if the host was from a “very noble” level, he would confirm his presence with a highly formal letter.

It is important to note that the most valuable information in the invitation letter was the day and time. Not only because of the schedule, but for the reason that inside the Japanese culture such events were directly influenced by the four seasons of the year. Thus the mood of the event, and also the type of food, type of tea, style of decoration and even the conversation topic, was influenced by the season and time – i.e., if it was summer night or a morning spring.

On the day of the event, the guest presented himself at the time and place pointed and was received by the host at the entrance gate. The door used to be open to a large stone where the guest could change his sandals and, soon after, follow a path marked by stones that would lead them to a pergola where:

...そこにある台に腰かけて、休憩しながら林を眺める。そして、そこから途中にあるものを静かに観照しながら林の中を通る小道を歩いて茶の家「茶室」まで行く。途中にあるものとは、すなわち、林全体、自然のままの無造作な姿をしてふさわしい場所にある特別の樹木、道路に敷かれた石、手を洗うために自然石でできている水溜めである。¹⁴ (Rodrigues, 1967, p. 627)

The *roji* [露地], which means “dewy path,” was the open space or garden (*niwa*) that surrounded the tea house and offered a contemplative environment for the guests to relax and wait before the tea ceremony and during breaks. As Rodrigues wrote: “The guest or guests silently contemplate each of these things without talking loud or making any noise.” After that, the guest was directed to the tea house, or *chashitsu* [茶室], by a winding path built to provide the delight of the most diverse views. Arriving at the tea house, the guest was faced with a rustic looking structure and “generally very small made by three or four *tatamis*, and sometimes only

¹⁴ They sit there in an arbor for a short time, relaxing and looking out into the woods. Then, as they walked along the path through the woods to the tea house, they quietly contemplate everything that exists. On the way, the forest itself, individual trees in their natural state and surroundings, cobblestone stones and the rustic basin for washing hands.”

one *tatami*, according to the preference of each person,” (Rodrigues, 1973, pp. 107; 293) nonetheless always harmonized with *roji*.

After leaving their swords in a basket at the entrance, the guests lowered themselves to be able to pass through a small opening of approximately 72 centimeters called *nijiriguchi* [躡口]. Once inside the house, the guests were in a completely closed environment and during the absence of the host, “without saying a word they began to contemplate everything that was there.” (Rodrigues, 1973, p. 289)

そこに家の主人はいなくて、一同の者のほかには、いくつかの茶の道具があるだけある。皆はまったく口をきかないで、そこにあるものを直ちに観照しはじめる。最初に客人それぞれに中央の床[の間]のところに行つて、そこに置かれている一定の昔の銅器か土器、あるいはまた一定の形をした古い小籠に活けてある花を見る。その次には直ちに、そこに掛けてある絵か文字の掛け物 [掛け軸] をみて、その掛け物なり書かれている文字の意味なりについて考える。¹⁵ (Rodrigues, 1967, pp. 627-628)

According to the book *Nanboroku* – which presents the teachings of Rikyū¹⁶ – the flowers arranged in the bamboo base (*hanaire*) inside the tea house should be taken from its own *roji*. To exemplify that, there is a story about Hideyoshi and Rikyū. One day, Lord Hideyoshi heard about the beauty of Rikyū’s *roji* and his morning glories and “asked” him if he would let Hideyoshi see them. However, before the arrival of his lord, the tea master withdrew all morning glories from the garden and threw them away, except one beautiful flower which he placed on the *tokonoma*. Thereby suggesting to his lord that quantity could steal the contemplation of a singular flower which he judged to be the most beautiful.

¹⁵ At first, each guest went to the *toko* (*tokonoma*) in the middle in order to look at the flowers placed in an old copper or earthen vase or in an old basket of a special format. After that, they would look at the hanging scroll of a painting or letter and consider this (painting) or the meaning of the writing.” (Rodrigues, 1967, pp. 627-628)

¹⁶ Just like Socrates, Buddha, and Jesus, Rikyū was not the author of the book which presents his teaching, the *Nanboroku*. The work was probably written after Rikyū’s death by Nanbo, a Buddhist monk from Sakai. However, many scholars believe it is a forged document since it was “conveniently” discovered by Tachibana Jitsuzan – a samurai and practitioner of the ceremony, just at the time of commemoration of the centenary of Rikyū’s death. (Koren, 2008) Another important document is the *Yamanoue Sōjiki*, in which his disciple Yamanoue Sōji reports the objects used by Rikyū.

Concerning the hanging scroll, or *kakejiku* [掛け軸], Tçuzu argues that there were three types: those made only with calligraphy (*bokuseki*); those entirely made of paintings, classified by Tçuzu as *iroe*, *dei*, and *sumi-ê*; and a third kind that is a mix of calligraphy and paintings. Nevertheless, the function was the same, to ornament the inner space as suggested by Sen no Rikyū: “The most important utensil is the *tokonoma* because it is the aspect of the *cha no yu* in which both the host and the guest can fully appreciate together.” (Tanaka, 1973, p. 102) In other words, while observing the hanging scroll, the guest was invited to contemplate the work through both cognitive and sensitive levels.

After the contemplation of the *tokonoma*, the guest started to inspect the other objects arranged in the room, such as the stove and kettle, and even watched how the charcoal and ashes were disposed of. Then, as Tçuzu comments, they turned to the building itself, viewing the windows and the roof made of cane, and admiring how everything was clean and well arranged. After a while, the guests would take a seat in their respective places, according to the social hierarchy, and wait for the host to come in. At that moment, the host entered the tea house and thanked everyone for attending, initiating a brief and modest dialogue about something Tçuzu called simply “healthy topics.”

The first thing to be served was a small meal, however, “... the banquet itself and the food served are only as preparation for the tea” since “the amount of food is such as it can be ingested without excess, because there are not many dishes, only two or three.” (Rodrigues, 1973, pp. 263; 290) It is important to note that during the meal the host waited outside in order to allow peace and the necessary freedom for the guests and, sometimes, he would return to check if they needed more soup (*shiru*). In the end, he would bring a jar of *sake*¹⁷ which was served in individual bowls.

After the meal, the guests leave to allow the tea house to be cleaned and prepared for the tea ceremony. The guests enter the tea house once more and observe in silence the new decoration and utensils, in particular,

¹⁷ “Tçuzu uses the word “wine” in the original text, however, the author refers to Japanese rice *sake* [酒]. For “neither China nor Japan and in the East there are vineyards, much less any grape wine; in place, throughout the kingdom, the wine used is made of rice.” (Rodrigues, 1973, p. 232)

the tea bowl (*chawan*) and the bamboo whisk (*chasen*). If the tea served was light tea (*usucha*), the teapot made with lacquer, called *natsume*, and the teaspoon (*chashaku*) were also presented. If the tea served was thick tea (*koicha*), the utensils displayed would be the teapot called *cha-ire*, the teaspoon, and the pot's bag.

According to the Japanese tradition, the first guest to pick up and evaluate the utensils should be the most important one, who, after placing them in front of the other guests, would return the objects to the original place, the *temae*. Although there are a number of new aspects initiated by Master Jukō, one of the most important was the introduction of the Japanese objects made of clay and bamboo by the hand of the master himself. In summary, it is the principles of simplicity and rusticity, the *yamatomono*, in clear opposition to the colorful and vigorously ornamented objects imported from China during the Nara and Heian time by the Imperial Court, the *karamono*.

Relative to the *yamatomono*, it is interesting to note the criticism and incomprehension of *Tçuzu* about the valorization of such objects. As he wrote, "(...) the more precious they are in themselves and the less the show it; the more suitable they are." And in the following paragraph, he argues that "so they came to detest through (*wabi*)*suki* any kind of artifice and elegance, pretense, hypocrisy, and exterior embellishment that they call *keihaku* on their language." (Rodrigues, 1973, p. 277) Then, the host enters the tea house once more and starts to prepare the tea. About this *Tçuzu* wrote:

そして、それ専用の竹製の小匙「茶杓」で、これらの粉末を取って一匙か二匙磁器「茶碗」に入れ、この場合のためにいつも用意してある沸騰した湯をすぐその上に注ぎ、かねてものために調べてある竹製の小さな刷毛「茶筌」で、優雅に、かつ器用にそれを攪きまぜる。そうすると、緑色の茶の粉末が溶けて粒がなくなり、同じ色をした湯のようになる。¹⁸ (Rodrigues, 1967, p. 586)

¹⁸ "Then, with the spoon (*chashaku*) made from bamboo, they put one or two tablespoons of this powder into a porcelain cup (*chawan*) and then pour boiling water that has been prepared for this. They blend delicately and subtly with a small bamboo brush (*chasen*) that they have on hand for this purpose; this dissolves the powder and any lumps. And the result looks like green water the same color as tea powder."

To understand *cha no yu*, it is essential to capture the full dimensionality of the relationships among people, objects and time. Now, the question is not “what to do,” but rather “how to do it?”. In fact, the *savoir-faire* might be the most important aspect to differ the real master from a simple admirer. In order to understand this, a new concept must be incorporated, the principle of *yūgen* [幽玄]. The term means “deep grace” or “mystery” in traditional Chinese and can be understood as the art of firmly and precisely executing movements with grace, simplicity, and spontaneity. As it can be seen in the *nō* theater, *kabuki*, and oriental martial arts.

Briefly, we can say that the *yūgen* consist of exhaustively and repetitively training movements (*kata*) until they are “memorized” or “assimilated” by the body. Then even complex actions can be accessed by an automatic memory – almost instinctive and fluid, showing the lightness desired. And the number of movements and rules did not go unnoticed by the first Europeans, as we read in Lourenco Mexia’s testimony:

The Japanese possess an uncountable number of ceremonies so that no one knows them all, and they have several books that deal with nothing more than these ceremonies. They make use of seven to eight rules to drink a little water and they have over thirty on the use of the fan, and there is a multitude of ways to eat and send things and social dealings. They have no other learning or study except that and the study of language. (as cited in Cooper, 1995, p. 264)

Reaching back further, the Chinese word for “*dao*” or “*tao*” is written in Japanese by the kanji [道], which means “path”. This kanji has the *on-yomi* “*dō*” and is also present at the end of various martial arts such as *judō* [柔道] and *aikido* [合気道], as well as in the expression “the tea way” *sadō* [茶道]. This word shows us that more important than the endpoint it is to find the *dō*, the path. And it can be seen through the serenity and dedication of the master in his art [芸道].

For some westerners, this repetition can be seen as the mark of an absence of creativity or, at least, the lack of spontaneity. However, within Zen tradition, what we avoided in the West through mathematics applied to the perspective and studies of anatomy is precisely what the *wabi-sabi*

artist seeks most: the *mushin* (non-heart). Which can also be found in the principle of *asobi*, a term that can be translated as “joy” and “diversion,” and can be also understood as the appreciation of the beautiful in a pleasurable way (*fūga no michi*).

This idea is intrinsically linked to the reflections of Amagasaki Akira in the text *Nihon ni okeru asobi no shisō* (The conception of Asobi in Japan). According to the author, the opposition between the “refinement” of the Japanese court and the “non-refinement” of the common man gave rise to two forms of thinking. One is the already noted Chinese spirit (*karagokoro*) which was regarded as formal and defined (*keishiki-teki na kachi*), and prides the logic of the unchangeable (*fuken-teki ronrisei*) within a public society (*kō-teki na shakai*). In contrast is the Japanese heart (*yamato-damashii*) based on the appreciation of nature and its transience and organicism. Clearly an influence from the traditional religion of Japan, the Shintō.

In the same direction, Rodrigues argues that it is possible to define the tea master’s knowledge and skills by his actions: the way he prepares the space, the conduction of the ceremony, the utensils and the atmosphere of the ceremony. For “(...) the chief science of *suki* lies in the ability to recognize the natural proportion and suitability of things.” (Rodrigues, 1973, p. 294) At this point, it is important to say that even if the guest remained in silence for quite a long time, he was not passive to the ceremony. On the contrary, he was the reason for the event and key piece, since he has the role of interacting with everything inside the ceremony. Thus we may say that his silence was just a symbol of his laborious mental work, similar to the meditation of a monk who is seeking for the *Bodhisattva*, the enlightenment.

Nevertheless, in the singular moments of speech, for example, when the host shows his utensils, the guest was expected to be eloquent through appreciative comment. Because as *Tçuzu* wrote: “if no questions were asked, it means that the spirit of the ceremony did not permeate the guest.” (Tanaka, 1973, p. 95) It is interesting to see how this idea can also be seen in the declaration of a Chinese hermit during the Sung dynasty (960-1279) who said: “In my youth, I praised the master whose paintings I liked, but

after the maturation of my judgment I commend myself for liking what the master has chosen to show me.”

Returning to the tea ceremony itself, after the tea preparation, the host placed the tea bowl (*chawan*) in front of the guests, and “they then pay each other compliment as to who shall be the first to drink. The senior guest begins first and takes three sips before handing it to the second guest, and thus the *cha* goes round until they have finished drinking.” (Rodrigues, 1973, p. 291)

After drinking the tea and making the necessary compliments, the host would guide the guests back to the gate through the *roji* and then the two-hour-long ceremony ended in the same way it began, with greetings by the entrance gate. Sometimes, the host would escort the guest to a small study room for an informal discussion. As noted earlier, the invitation for tea was often a social custom to establish political ties as valuable as weddings or adoptions.

The Japanese aesthetic of *wabi-sabi* through Tçuzu's eyes

As we have noted, there is a certain moment during the ceremony that the guests are allowed to take the objects in their hands and evaluate their beauty and proportion. We also wrote that the new Japanese tradition (*monoyamato*) was based on the teachings of the simple, austere and rustic aspects of the *wabicha* or *vaibizuchi*. However, from now on we aim to understand how the ceremony and those objects were seen and reported by the first Europeans in Japan.

Although Tçuzu does not write the master Rikyū's name in his book *Nihon kyōkaishi*, it is possible to see how the Rikyū's teachings about *wabicha* were constantly referenced. For example, in a certain point of the text, Rodrigues summarizes what he considered to be the three main characteristics of the *suki* [数奇]¹⁹, which are precisely some of the conceptual pillars defended by Rikyū:

¹⁹ The term *suki* [数奇] is composed of two ideograms: *kazu* [数] (number) and *yoru/yoseru* [奇 or 寄] (approximate, collect), which join their homophonic *suki* [好き] (like) forming what Cordaro (2002) defines as “the appreciation that includes absorption in (numerous) things and the taste of artistic objects”. A concept that

第一はすべてにわたる最上の清潔さである。

第二は田舎風の孤独と飾り気なさであつて、あらゆる種類にわたつて多くの無駄なものから遠ざかることである。

第三の重要な役割は、自然的なものと人為的なものとがそれぞれに数奇の目的に対して持っている自然な調和と一致、隠れた微妙な性質に関する知識および学問である。²⁰ (Rodrigues, 1967, pp. 636-637)

However, despite being able to understand the importance of the *suki* and prize its cleanness, the effort to be natural and its well-done structure, it is possible to see how distantly Tçuzu treats the *wabisuki*'s aesthetic value by saying that "(...) it is a kind of poor *suki* that imitates, as close as possible, the purposes of the genuine *suki*." And in the following sentence, he explains the reason for such difference: "It is not every kind of person who practices the proper *suki* because it involves a lot of valuable things, (...)." (Rodrigues, 1973, p. 278) Furthermore, he also wrote that those objects and places were aesthetically ugly and without any attraction. As we can read in the following excerpts:

このもてなしに用いられる器物や陶器は、金製でも銀製でもなく、...、まったく光沢も製飾もない粗末な陶土と鉄のものであつて、また光沢や美しさのために、自然にそれが欲しくなるような欲望をそそる物でもない。しかしながら、日本人はその憂愁な気質、彼らの物の考え方...。そのために、とるに足りない陶土でできているにもかかわらず、一万、二万、三万クルザード、さらにそれ以上の価格に達するものもある。他の民族がこのことを聞けば、狂気で野蛮なことと思うであろう。²¹ (Rodrigues, 1967, pp. 590-591)

goes hand in hand with the ancient expression *suki zanmai* [数奇三昧] (the tree tastes of *suki*), which are the *waka*, *ikebana*, and *cha no yu*.

²⁰ "The first is the excellent cleanliness everywhere. / The second is the rural solitude and ornament, which seek to move away from useless things of all kinds. The third part is the importance of knowledge and learning about natural harmony, and the subtle and hidden natural aspect inside the artificial and natural things."

²¹ "The vessels and ceramics used are from of gold nor silver, (...) they are of coarse texture of porcelain and iron which has no brightness or decoration, and because of their brightness and lack of beauty they do not gives a natural desire for them. However, the Japanese have this melancholy temperament, and it is their way of thinking (...). For this reason, despite the fact that it is made of clay, there are objects that can cost ten thousand, twenty thousand or thirty thousand crusaders and even more. Something that if other people hear this, they think it is folly and barbarity."

その建築は全然金がかかっていないように思われるので、その家を建てるだけで、それにふさわしい材料に、数百クルザードもかかるとは信じられない。²² (Rodrigues, 1967, p. 612)

In plain English, what we consider today as one of the most expressive and important aesthetic traditions of Japan, the *wabi-sabi* [侘寂/侘び寂び], was seen by the Portuguese of the time as worthless and pointless. As wrote Luiz de Almeida, “the container for tea powder, (...) is a Japanese Treasure, as well as rings, necklaces, and jewellery of precious rubies and diamonds among us.” (Cooper, 1995, p. 262)

Even Valignano – an avid defender of the Japanese culture – after seeing a teapot that had cost the *daimyō* Ōtomo Yoshishige fourteen thousand ducats, wrote that “in all truth, I would have given no more than one or two pennies.” And after contemplating the object, the Jesuit asked the *daimyō* why he paid so much for something that did not possess “gold nor ornament,” and then:

(...) he replied that they do this for the same reason that we buy a diamond or a ruby for a great price, something that does not cause them less enchantment. He added that buying expensive jewelry is no less silly than the custom we criticized them for, buying things for the same price. In fact, he has stated that the things they buy and their treasure at least serve for something and so their desire to give so much money for them is less reprehensible than the presumption of Europeans who buy precious stones that would do no good. (as cited in Cooper, 1995, p. 262)

So how can we explain this aversion of the Portuguese, including Tçuzu, to the objects used in the tea ceremony, even if they do make a lot of compliments to the tea culture?²³ The answer is hidden in the cultural and aesthetic background of masters in Europe and Japan.

²² “The building is idealized to have no element in gold, so in order to build the house with appropriate materials, hundreds of crusaders are spent, something unbelievable.”

²³ For example, in his book “Rules for missionaries in Japan”, Valignano argues that each mission house should have a *dojuku* whose function would be to control the supply of tea powder and always keep clean boiling water to receive visits, as the local culture dictated. (Teraoka, 1984)

It is well-known that the art of *cha no yu* was largely influenced by Shinto and Buddhism, especially by the Zen line, to the point that it was said to be one and the same – *chazen ichimi* / 茶禅一味. However, going deeper into Buddhism thought it is possible to understand how the *wabi-sabi* was an aesthetic-philosophical aspect developed from the Buddhist concept of the “Three Marks of Existence,” where:

All things composed are impermanent. As soon as one sees (it) with wisdom, then of the suffering, he was overwhelmed; this is the Way of Purification.

All things composed are unsatisfactory. As soon as one sees (it) with wisdom, then of the suffering, he was overwhelmed; this is the Way of Purification.

All things of nature are insubstantial. As soon as one sees (it) with wisdom, then of the suffering, he was overwhelmed; this is the Way of Purification.

(Ipitaka, 2000, pp. 257-258)

Therefore, all things (*sankhāra*²⁴) are impermanent (*aniccā*), unsatisfactory (*dukkha*) and non-self (*anattā*), which are the basis of the contemplation of impermanence (*aniccānupassanā*), one of the most important pillars of the Japanese perception of the art, as expressed by saying *ichigo ichie* [一期一会], “one moment, one meeting.” The original term for impermanence is the expression *aniccā*, which advocates that all things are impermanent, except the *nirvana* which is unformed, so unconditioned and permanent. Concerning the ephemerality of things, the evanescence can be seen in two levels, corporeal or mental. We notice the birth, growth, and languishing of people and things on the corporeal aspect, and we also find the possibility of instruction, abandonment, and ignorance in the mental aspect. Thus the principle of contemplation of impermanence is:

É a noção de surgimento e queda ou vir a ser seguido pela dissolução, que está na raiz da noção de impermanência. Cada momento de consciência é visto como sendo formado de causa e condição e como sendo

²⁴ Reference in Pali.

instável e, portanto, como imediatamente se dissolvendo: eles vêm a ser e, tendo sido, desaparecem. (Ipitaka, 2000, p. 243)

Perhaps it will be easier to imagine through an analogy. Let us imagine a seed, a tree, a dead trunk on the ground and some organic fertilizer. What is the true state of the plant? According to the Dhammapada, there is no such assertive moment; all of them are the same thing, just in different moments in life. For the seed must die to be born a new plant which will give new seed before it falls and becomes fertilizer for its own seeds. Here we have a clash between two worldviews about the course of time and things. On the one hand there is the monotheistic and apocalyptic concept of *Tçuzu* which is linear, while on the other hand we have the cyclical or spiral visions developed across the Far East.

According to Juniper (2003, p. 24), the Western education and philosophy is based on the dualism between “me” and the external environment, while the Zen philosophy is based on the idea that “we” are part of everything. Thus, the creation of a *wabi-sabi* work involves much more than simple inspiration or mimesis of nature, rather it involves the contribution of nature itself through the physical and chemical forces of the production. In other words, during the production of a ceramic pot, the material, temperature nuances or the position in which the piece was disposed of can influence the format, color, and shape of the work, making it unique and distinctive.

It is said that Master Kobori Enshu was once praised by his disciple saying: “Each piece is such beauty that no one could not help but admire. It shows that you have better taste than Rikyū, for his collection could only be appreciated by one spectator in a thousand.” However, contrary to the disciple’s expectations, Enshu became sad and replied, “This only proves how banal I am and how great Rikyū was because he dared to love only those objects that he recognized personally, while I unconsciously tended to the taste of the majority. In truth, Rikyū was one among a thousand tea masters.” (Okakura, 2010, p. 61)

Therefore, the asymmetry aspect [左右非対称] and imperfect shape [不完全な形] of the tea bowl (*chawan*) was seen inside the *wabi-sabi* and

wabicha as the symbol of the individuality and uniqueness of the piece, though it was understood by Westerners as failures. As Three Marks of Existence were in clear opposition to the tradition of the Jesuits who argue that everything comes from God, who is eternal (not *anicca*), perfect (not *dukkha*), and, as it is written in the Bible in Exodus 3:14, “I am who I am”, so not non-self (*atattā*) either.

Going deeper into the Christian Genesis, it fell to God to transform all shapeless things into complete and finished forms during the creation of the world. Hence it was believed that we were created in the likeness and image of the great Creator. As it was written by St. Thomas Aquinas in his *Summa Theologica*, it is possible to understand why Rikyū’s guidance, “Arrange the flowers as you would find them in the field,” and his teachings about asymmetry, use of modest materials – such as clay and bamboo – and imperfect shape were seen as “barbarism” and “naivety” by European authors, including *Tçuzu*. Because it was not for the master to accept the real nature of things, but rather to make it “perfect” through transformation and polishing. As it is written in the Bible, in Isaiah 40:4-5:

(4) Every valley shall be raised up, every mountain and hill made low; the rough ground shall become level, the rugged places a plain.

(5) And the glory of the Lord will be revealed, and all people will see it together. For the mouth of the Lord has spoken.

Finally, an important question to address is why *Tçuzu* and others authors were so friendly to the moral and immaterial aspect of the *suki* and so hostile towards the aesthetical and material aspect? In order to answer such interrogatives, let us read what Marcia Eaton (2008, p. 99) has to say about cultural and aesthetic appropriation: “*A* is an aesthetic property *X* if and only if *A* is an intrinsic property of *X* deemed worthy of attention (perception and/or thinking) in culture *C*.” In other words and briefly, we can deduce that *Tçuzu* was able to comprehend the moral aspect of the *suki* because he already had the sense of it in his own culture – he wrote how the serenity and calm of the *cha no yu* was similar to the European hermit lifestyle [僻地の隠者] –, and because of that, it would be used

among the monks in Japan to assist in chastity and improve their spiritual life. (Rodrigues 1967, p. 622) As he wrote about Takayama Justus, a Christian *daimyō* and former disciple of Master Rikyū:

それ故、デウス[Deus/God]にすぎるために一つの肖像をかの小家[or茶室]に置いて、そこに閉じこもったが、そこでは、彼の身につけていた習慣[or侘数寄]によって、デウスにすぎるために落着いて隠退することができたと言っていた。²⁵ (Rodrigues, 1967, p. 638)

In contrast, the reason why *Tçuzu* and the other authors were unable to recognize the material and aesthetical value of the *wabi-sabi* was because the Japanese sense of ‘imperfect shape was equal to aesthetical perfection’ while the European sense of ‘imperfect shape was seen as aesthetical imperfection’, as we wrote in the begging of this section. For example, Plato argued that “Idea” (*eidos*) was the source of all human’s realizations and that they were imperfectly materialized in the matter, and the Jesuits maintained those ideas by changing the *eidos* for divine inspiration as suggests by Augustine of Hippo.

Conclusion

As Duarte (1991) and Teraoka (1984) pointed out, in one way or another, we all educate our feelings from the aesthetic codes present in our time and culture. And during the *Tçuzu* time, it was no different. As a western man, he was able to understand the immaterial aspects and the importance of the *cha no yu* inside the Japanese *ethos*. However, he was not able to recognize the beauty of the *wabicha* because of his opposite esthetical and philosophical background. As a result, we can clearly note the clash between two worldviews about beauty across the book *Nihon kyōkaishi*: the European value based on the symmetric, golden law and rare materials, in conflict with the *waib-sabi* which praises the simplicity and asymmetry values expressed in modest materials, the *yamatomono*.

²⁵ “So he used to say that in order to praise God he used to retreat into a small house with a statue and according to the customs he had formed, he found peace and recollection in order to praise God.”

Moreover, through studies of the tea ceremony meeting, we also distinguish that the *cha no yu* is based on two main principles derived from the contemplation of impermanence: the *wabi-sabi*, which defines the relationship between us, the object and the time elapsed; and *ichigo-ichie*, which defines the relationship beyond the object, as the silent conversation between the host and the guest and the contemplation of the *tokonoma* and *roji*.

References

- Boxer, C. R. (2006). *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cooper, M. (1995). *They came to Japan: An anthology of European reports on Japan, 1543-1640*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Cordaro, M. N. H. (2002). *Pintura e escritura do mundo flutuante: Hishikawa Moronobu e ukiyo-e – Saikaku Ihara e ukiyo-zōshi*. São Paulo: Hedra.
- Duarte Junior, J. F. (1991). *O que é beleza: Experiência Estética*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Eaton, M. M. (2008). Arte e estética. In Kivy, P. (ed) *Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte*. (chap. 3, pp. 85-102). São Paulo: Paulus.
- Gerald, H. A. (1999). *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Hioki, N. F. (2008). *Tea ceremony as dialogical space: The Jesuits and the way of tea in early modern Japan*. Doctoral dissertation, Engaging Particularities VI, Boston College, Theology department.
- Ipitaka, S. K. (2000). *Dhammapada: a senda da verdade*. São Paulo: Palas Athena.
- Juniper, A. (2003). *Wabi-sabi: the Japanese art of impermanence*. Tōkyō: Tuttle Publishing.
- Kazuo N. & Kazuo H. (1996). *What is Japanese architecture?* Tōkyō: Kodansha International.
- Koren, L. (1994). *Wabi-Sabi for Artists, Designers, Poets, and Philosophers*. Berkeley: Stone Bridge Press.
- Lidin, O. G. (2004). *Tanegashima: the arrival of Europe in Japan*. Copenhagen: NIAS Press.
- Matsuda K. (1991). *Nanban no bateren* (南蛮のバテレン). Tōkyō: Chōbunsha.
- Miki S. (2012). *Teppō to sono jidai* (鉄砲とその時代). Tōkyō: Yoshikawakōbunkan.
- Murai S. (2002). *Kirishitan kinsei to minshū no shūkyō* (キリシタン禁制と民衆の宗教). Tōkyō: Yamakawa shuppansha.
- Oka M. (2006). A memorandum by Tçuzu Rodrigues: The office of Procurator and Trade by the Jesuits in Japan. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 13(12), 81-102.
- (2007). Iezusukai Nihonbōeki no kyo to jitsu – “Nihon purokuradōru oboegaki” no shōkai” (イエズス会日本貿易の虚と実 – 「日本プロクラドル覚書」の紹介), *Tōkyōdaigaku Shiryōhensan-sho Kenkyūkiyō* (東京大学史料編纂所研究紀要), 17(3), 146-162.
- Okakura K. (2010). *The book of tea*. New York: Dover Publications.

- Porutogaru to nanban bunka ten: Mezase, tōhō no kuniguni* (1993) (「ポルトガルと南蛮文化」展: めざせ、東方の国々). Shizuoka: Shizuoka kenritsu bijutsukan-hen.
- Prazeres, R. S. B. (2012). *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzu*, Doctoral dissertation, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Universidade Nova Lisboa.
- Rocha, R. (2014). Os Jesuítas no Japão e a Arte do chá. *Review of Culture*, 46, 80-93.
- Rodrigues, J. (1973). *This island of Japan*. Tōkyō/New York: Kodansha International LTD.
- _____. (1967). *Nihon Kyōkaishi (Jō)* (日本教会史-上). Daikōkaijidai Sōsho IX. Tōkyō: Iwanamishoten.
- _____. (1969). *Nihon daibunten* (日本大文典). Tōkyō: Bunkashobōhakubunsha.
- Sadler, A. L. (1963). *Cha-no-yu: The Japanese tea ceremony*. Rutland: C E Tuttle.
- Soshitsu S. (1988). *Chanoyu: The urasenke tradition of tea*. New York: Weatherhill
- Souza, G. B. (1986). *The survival of empire Portuguese trade and society in China and the South China Sea 1630-1754*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanaka S. (1973). *The tea ceremony*. Tōkyō: Kodansha International.
- The Holy Bible*, new international version. (1984). Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Teraoka M. (1984). *The Japanese Tea Ceremony and Christianity: The Influence Each Had Upon the Other During the Most Important Period in the Development of the Tea Ceremony - the Christian Century in Japan (1549-1650)*, Doctoral Dissertation. New Jersey: Seton Hall University.

Ontologia Linguagem e Alteridade: Possibilidades de um Método Baseado na Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty para o Estudo da Alteridade Cultural e do

Pensamento Chinês | Ontology, Language and Alterity:

The Possibilities of a Method for the Study of Cultural Alterity and the Chinese Thought Based on the Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty

Marcelo Matos Medeiros

Bacharel em Língua e literatura chinesa pela Universidade de São Paulo (USP) e candidato a mestrado na Universidade Zhejiang University. Rua engenheiro Teixeira soares número 574, São Paulo, Brasil. marcelomm1990@hotmail.com

Resumo: *Este trabalho visa explorar a possibilidade de se utilizar a fenomenologia de Merleau-Ponty como metodologia de acesso e estudo da alteridade cultural e filosófica, com foco no pensamento chinês, pretende-se apresentar algumas reflexões dos respectivos autores acerca de 1) Ontologia; 2) Linguagem, 3) Redução fenomenológica segundo a leitura de Merleau-Ponty (ROMDEHN- ROMLUC, 2011:24). Em seguida, tentaremos mostrar como esse aparato teórico foi utilizado pelo autor francês, de modo experimental, no seu ensaio “A filosofia e o Oriente”(PONTY, 1962). Em um último momento, com base na investigação teórica desenvolvida na primeira parte do trabalho, tentaremos desenvolver um esboço do método proposto, visando sua aplicação no estudo da alteridade filosófica e cultural..*

Palavras Chaves: *Metodologia de filosofia comparada, estudos interculturais, Pensamento oriental, Merleau-Ponty*

Abstract

The present work aims to study the possibilities of application of the phenomenology as a methodology for the access and study of the philosophical and cultural alterity, focus on Chinese thought . In a first moment, we will try to present some of the reflections of Merleau-Ponty and Heidegger concerning to their concepts on 1) Ontology; 2) Language, 3) Phenomenological reduction as understood by Merleau-Ponty (ROMDEHN- ROMLUC, 2011:24). we will try to show how this application of the phenomenological reduction has been used as an experimental framework by Merleau-Ponty in his only essay about the eastern thought, the essay “Philosophy and Orient”(PONTY, 1962). Finally, we will try to draw a basic framework for the methodology proposed, based on the theoretical reflections developed in the first part of the research.

Key words: *Methodologies of comparative philosophy, cross-cultural studies, Chinese thought, Merleau-Ponty.*

1. Ontologia

“O problema eu-outro, problema ocidental” – Merleau-Ponty (2004a:204)

A crítica de Heidegger à ontologia tradicional é notória. A grosso modo, ele aponta que as filosofias hegemônicas, e posteriormente a ciência, fundaram seu aparato conceitual no ente (COCCO, 2006:37-38), i.e.: o ser determinado, compreendendo o Ser a partir do ente, mas esquecendo-se dessa condição. Ao longo da história da filosofia, estabeleceram-se, reiteradamente, diferentes compreensões de Ser, cada qual se pretendendo conclusiva e suficiente²⁶. Heidegger aponta que cada uma dessas definições possui o mesmo fundamento comum, em que o Ser é pensado como gênero do ente, enquanto, paralelamente, aquilo que os entes têm em comum é pensado como a substância desse ser. Enquanto gênero dos entes, o Ser é já determinado e compreendido como Ser do ente, i.e.: a sua essência, aquilo que é presente e constante em todo e qualquer ente. Como é próprio de seu método, o autor irá propor essa ideia a partir da linguagem, indicando que o fundamento comum a toda definição ou compreensão de Ser das filosofias hegemônicas ou metafísica possui uma dupla articulação, ontológica e teológica:

Ontologically, the basic entity, once generalized and so understood as the being of all entities, *grounds* in the sense of “giving ground” (*ergründen*) to entities; ontology discovers and sets out the bedrock beneath which the metaphysician’s investigations cannot “penetrate.” (...). Theologically the highest (or supreme) entity, also understood as the being of entities, *grounds* in the sense of “founding” (*begründen*) entities, “establishing” the source from which all entities ultimately issue and by which they can subsequently be “justified”(IAIN, 2007:17).

A estrutura da ontologia metafísica é biarticulada: sob o aspecto ontológico, o ente é tomado como o modelo de Ser, ou seja, a essência em geral é concebida, por assim dizer, por analogia à coisa ou o ente, guardando

²⁶ Ao todo Heidegger indica seis momentos distintos na história da ontologia tradicional, cada qual com uma definição ou compreensão de ser distintas (IAIN,2007).

dessa os mesmos caracteres gerais²⁷; sob o aspecto teológico, o Ser é compreendido como gênero supremo do ente, operando como o conjunto de determinações ontológicas validas para qualquer ente, e ao qual se remete numa cadeia de raciocínio ao modo de uma prova²⁸. Consoante a esse regime ontológico, a essência será concebida como um recorte ontológico atemporal fundado, teologicamente, no Ser determinado e assim, estruturada como uma unidade abstrata e identitária. Com esse diagnóstico, Heidegger evidencia o projeto fundacionista que perpassa toda a história da metafísica, o qual buscou delimitar o campo de verdade do ente à sua região determinável, (paralelamente relegando -sob diversos títulos tais como aparência e subjetividade- aquela região que não obedecesse a esse princípio), e finalmente expandindo essas qualificações para o Ser²⁹.

Conforme já apontado, as categorias próprias da atitude teórica são fundadas no Ser determinado, de modo que os constrangimentos filosóficos quanto a sujeito e mundo acima apontados, os quais culminariam com o primado de um sobre o outro, revelam-se um problema que só se coloca para um pensamento fundado em uma compreensão substancial de sujeito e mundo, o qual, a partir dessa compreensão prévia de Ser, terá de dar conta de articular a relação entre os termos.

Imbricado ao Ser do ente, vê-se já operando um fechamento à temporalidade³⁰, o que se torna especialmente claro na compreensão substancial de essência, a qual se opõe ao fato. Ou seja, se a essência é o domínio das determinações necessárias e suficientes de um ente, há já um grau de fechamento dessa ao porvir e ao possível, os quais são qualificados como acidentes. Consequentemente, o fato se apresentará como ente, mistura de atri-

²⁷ A título de exemplo: a essência é concebida como uma unidade, determinável, igual a si mesma e disposta em uma relação externa com outras essências. Conferir IAIN(2007).

²⁸ Como exemplo de determinações do Ser da metafísica, pode-se citar os três princípios da lógica clássica: a identidade, não-contradição e o terceiro excluído.

²⁹ Heidegger irá situar a origem da metafísica em Platão e Aristóteles (IAIN,2007), voltando-se então para os pré-socráticos em busca de uma compreensão de Ser pré-Metafísica. Acreditamos com MAY (1996) que a aproximação de Heidegger com o pensamento chinês e japonês e com a poesia no último momento de sua carreira representa um movimento de busca por outra compreensão de Ser, dessa vez através de uma abordagem sincrônica e não diacrônica. Para uma outra leitura a respeito da relação do autor com o pensamento oriental conferir Ma (2007).

³⁰ A fim de servir de fundação, o Ser do ente é reificado, procedendo-se um esquecimento à segunda potência da abertura originária do Ser, i.e.: o esquecimento da situação ontológica anterior ao Ser do ente e o esquecimento desse esquecimento.

butos e acidentes, e a relação entre a essência e o fato será a de modelo e variação, quer se entenda a essência como uma operação de síntese, quer como operação de uma consciência constituinte. Diante disso, podemos perceber como as noções de *para-si* e *em-si* tracionais, entendidas como antagônicas, são tributárias não somente das filosofias da consciência quanto também de uma compreensão unitária de Ser, em que a temporalidade se liga ao ente por relações de sínteses (HEIDEGGER, 2004:57-67). Consequentemente, a transcendência e o Ser não possuiriam nenhum vínculo natal, sendo esse fenômeno compreendido como uma sobreposição do *para-si* sobre o *em-si*³¹. Rearticular a relação entre fato e essência será um movimento que exigirá uma reavaliação da distinção entre corpo e alma e um novo tratamento da temporalidade no Ser.

Contra aquelas concepções ontológicas Merleau-Ponty recusará a oposição entre Ser e Nada, no sentido em que se entende o Ser como positividade pura e o Nada como um movimento de transcendência da subjetividade ou *ekstase*, propondo antes um Ser que seja constitutivamente transcendente, *em-si* e *para-si* e também abertura para a historicidade do Ser, i.e.: sua dimensão mundana de passado sedimentado, e para o horizonte de porvir. Em consonância com a tese da percepção, vemos Merleau-Ponty estender a diacriticidade tomada de seus estudos sobre a linguagem para o Ser, chegando a uma noção de Ser em que esse é constitutivamente poroso, estruturalmente dotado de horizontes (ANDRADE, 2015). Não obstante, se se deseja escapar de uma compreensão substancial de Ser é necessário que a dinâmica entre as instâncias temporais do Ser se façam por um modo diverso daquele da síntese, e antes à maneira de uma dialética não conclusiva. Ou seja, é preciso viabilizar conceitualmente um Ser que seja sentido sedimentado ou significação e sentido perceptivo ou Gestalt, sem que com isso se lance mão do recurso de uma unidade sintética, onde o sujeito operaria uma síntese ativa de apreensão, o que engessaria a essência e a fecharia

³¹ Para ilustrar esse ponto, podemos recuperar um exemplo contido na *Fenomenologia da Percepção* (PONTY, 1999): se uma caverna possui o sentido de um abrigo possível, esse caráter se deve, por assim dizer, a uma extrapolação subjetiva sobre o sentido referencial da caverna, i.e.: o *em-si*, um “buraco em uma rocha”. A transcendência de sentido, que uma caverna possua sentidos que transcendem seu objeto espacial “correspondente”, estaria dissociado do *em-si*, sendo um atributo que se liga ao *em-si* graças a um ato de construção mental. Supor um ente que não possua vínculo interno com o possível e o porvir e com sua historicidade é já operar em um regime de Ser substancial e, assim, fechado à temporalidade em certo grau.

ao fluxo temporal, reinstaurando o Ser determinado e com ele todos os constrangimentos teóricos já apontados e que lhe são próprios.

Afim de pensar essa dupla dimensão da essência, i.e.: como sentido perceptivo e sentido sedimentado, Merleau-Ponty recuperará a noção heideggeriana de *Wesen*, uma essência ativa imanente ao fato e que habitaria o sujeito na experiência perceptiva³², articulando-a em relação à essência fixada. Como diz Marilena Chauí (*in* MOURA, 2010:208-9)

Em nosso entender, o aspecto mais paradoxal do texto, porém, parece estar em um uso indiscriminado da essência como *Wesen* verbal, no sentido heideggeriano, e como noema, no sentido do *Wesen* husserliano (...) pensamos, contudo que a ‘indistinção’ é propositada e que Merleau-Ponty toma o *Wesen* husserliano – definido como in-variante e não como ser positivo –, de sorte que o force até converter-se no *Wesen* heideggeriano (...) tudo indica que, para Merleau-Ponty, a *wesenschau* [intuição das essências] husserliana desemboca por si mesma no *Wesen* heideggeriano, de sorte que não estamos diante de duas concepções antagônicas de essência, mas perante uma preparação-antecipação do *Wesen* verbal no noema.

Se acima se indicou que a relação entre essência e fato se dava verticalmente, como a de um modelo e sua variação, trata-se agora de propor uma via de dupla indicação, de modo que o singular remeta ao geral, e o geral ao singular (MOURA, 2010:209). Mais especificamente, trata-se de indicar o caráter do fato de espontaneamente transbordar sua ecceidade (ou factuality) em uma essência, e, reciprocamente, uma essência que se singulariza em fato. A reversibilidade estrutural entre essência e fato, sentido sedimentado e sentido perceptivo, leva-nos a uma compreensão de Ser que, como já apontado, é constitutivamente transcendente, i.e.: diacrítica, não se podendo mais, a rigor, falar em uma essência fixada que não se transborde em um sentido perceptivo e a ele seja aberta. Abertura ao fluxo temporal e ao sensível são dois caracteres que nos permitem ver como a dimensão noemática da essência é reelaborada por Merleau-Ponty, marcando uma ruptura saliente com o Ser determinado e com as concepções intelectualistas

³² Ou seja, considerando-se o vermelho como exemplo, sua essência seria um certo poder de avermelhar presente na experiência daquela cor (MOURA, 2010:211).

de essência³³. Não obstante, deve-se salientar que a relação entre as duas dimensões da essência não se dão como coincidência, onde o sentido sedimentado corresponderia ao Ser e o sentido perceptivo ao ente, e assim a questão se resumiria a apontar as circunstâncias em que o ente se iguala ao Ser. Conforme bem coloca ANDRADE (2012:109), a reversibilidade se dá em um regime de latência temporal e interpenetração, não havendo nem simultaneidade nem identidade entre sentido perceptivo e sentido sedimentado. Há, antes, um Ser que perpassa todo ente horizontalmente, ou seja sem que possa ser subsumido em um gênero do ente, tecido estesiológico ubíquo a sujeito, outrem, mundo, noema e percepção (PONTY, 2004a:189).

Como diz Moura (2010:216):

Se a percepção não pode ser uma relação com objetos, é porque originariamente não há objetos, mas um único Ser que se diferencia, que se estrutura por irradiação sem nenhuma identidade possível. Como vimos, cada percebido se revela uma distância ou uma diferença do mesmo algo: o visível que meus olhos alcançam não é um átomo, mas um “nó no simultâneo e no sucessivo”.

Vemos assim a compreensão Merleau-pontyana do Ser, carne abstrata e concreta, é situado originariamente no campo perceptivo enquanto o “algo” inaugural, elemento³⁴ que só se *apresenta*, diacríticamente e por relação com o ente, como o “um no outro” (*ineinander*) ao qual o ente se constitui enquanto diferença, i.e.: nem identidade nem alteridade. Invertendo a dúvida metódica, Merleau-Ponty afirma uma abertura originária ao sensível naquele campo, Fé perceptiva que é o solo fértil de toda racionalidade e da atitude teórica (PONTY, 1999:576)³⁵.

³³ Nesse sentido parece importante salientar que Merleau-Ponty não recusa a atitude teórica, mas busca situá-la no sensível: Fica o problema a passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. A própria tematização deve, aliás, ser compreendida como comportamento do grau mais elevado – a relação daquela com este é dialética” (PONTY, p. 171, 2004a).

³⁴ Ao aproximar o Ser de um elemento, acreditamos que Merleau-Ponty busca recuperar o sentido da palavra tal como ele foi utilizado por certos pensadores pré-socráticos, distanciando-se assim da compreensão de Ser da metafísica. Consequentemente, não se deve entender elemento aqui como sinônimo de parte, mas tal como se fala nos elementos naturais da água, fogo, terra e ar (Merleau-Ponty *apud* MOURA, p. 223, 2010), meio termo entre o abstrato e o concreto.

³⁵ A impossibilidade da realização da redução transcendental completa, a qual esbarraria em um certo irredutível ou impensado, conforme apontada por Husserl em seus últimos trabalhos (HUSSLERL 2008:30-40), já afirmaria indiretamente a tese do mundo vivido e da fé perceptiva. Conferir Andrade (2012:99)

A reversibilidade será de grande importância na descrição fenomenológica do corpo realizada na última obra do autor³⁶ (PONTY, 2004a), a qual por sua vez dará um novo tratamento a questão da interpessoalidade. Conforme apontado, os impasses deixados em aberto pela *Fenomenologia da Percepção* (PONTY, 1999) exigiam uma mudança de paradigma, o que Merleau-Ponty realiza deslocando o eixo da interpessoalidade da consciência para a sensibilidade e percepção, rompendo em última instância com as concepções intelectualistas de sujeito. Através dos estudos desenvolvidos entre a relação tocante e tocado (PONTY, 2004a), desvenda-se uma imbricação constitutiva entre esses dois polos, de modo que o ato de tocar, associado a certa dimensão de atividade, supõe a possibilidade de reversão, ou seja, passar a ser tocado. Conforme diz Andrade (2012:100-101):

Para Merleau-Ponty a descrição da relação de reversibilidade “conduz a uma reabilitação do sensível” (PH.O., p. 210) uma vez que a partir dela sujeito e objeto não podem mais ser pensados separadamente; ou, o que também é estranhamente inovador, pode-se pensar algo como uma “coisa senciente” e um “sujeito-objeto”. A partir daí as coisas e o mundo “refletem minha própria encarnação e são sua contrapartida” (PH.O., p. 211). De modo que a noção de reflexão – através dessa radicalização ontológica do corpo e da percepção pelo sensível – congrega a da intersubjetividade. Só há reflexão a partir do mundo e de outrem; a carne do sensível, como “ir-relativo” de todas as “relatividades” da experiência é ela própria uma espécie de espelho para o sujeito – um espelho que, portanto, envolve o mundo.

Se se entende a carne no sentido apontado e o sujeito como encarnado, a compreensão de si já é também compreensão de outrem e do mundo, e o corpo revela-se como a morada inaugural de toda relação, graças a uma reflexividade *estesiológica* própria do corpo.

O outro assim será conhecido por uma espécie de “narcisismo da carne”, através da capacidade do corpo de reflexionar-se e reconhecer no outro o seu “eu posso” originário, e, reciprocamente, descobrir no comportamento de outro uma potência corporal que também pode ser sua.

³⁶ Deve-se sempre ter em mente que Merleau-Ponty faleceu antes de finalizar *O Visível e o Invisível*. Consequentemente, ao se falar na ontologia de Merleau-Ponty, não se pode esquecer que essa constitui antes uma reconstrução desse projeto não finalizado realizada por comentadores e estudiosos do autor.

Consequentemente, a comunicação não poderá mais ser pensada ao modo de uma operação de manipulação de *significações* ou troca de informações, sendo antes necessário investi-la de uma estrutura corporal e de uma semântica carnal originárias: o corpo é uma potência expressiva que permite uma experiência comunicativa com outro anterior a qualquer raciocínio por analogia, no qual o sentido do comportamento do Outro seria inferido a partir da minha experiência privada.

2. Linguagem³⁷

A filosofia da Linguagem de Merleau-Ponty, em maior ou menor grau, se constrói por um diálogo constante com o estruturalismo de Saussure. Nesse sentido, duas proposições Saussurianas parecem ser de especial relevância para Merleau-Ponty, seja como oposição à tese que o pensador pretende defender, seja como apropriação. Subsidiariamente acreditamos que tal modo de exposição, além de respeitar o estilo próprio do texto do autor, possui um valor didático, facilitando a aproximação da concepção de linguagem de Merleau-Ponty.

É basilar a tese saussurreana de que a relação entre significado e significante nas línguas naturais é contingente: o signo é uma copla de significado e significante, e se um sentido (por exemplo “maçã”), é expresso por dado índice verbal ou visual (seja o som: maçã ou o conjunto das letras que compõe a palavra escrita), tal relação é convencional e histórica. Consequentemente, esse mesmo sentido poderá ser expresso por outra imagem verbal ou visual em um sistema de língua diferente (por exemplo, *apple*, em inglês), pois o índice sensível da palavra, seu significante, não possui em si qualquer valor semântico.. Essa tese está expressa no *Curso de linguística geral* de Saussure, compilação de palestras e aulas proferidas pelo linguista, sendo denominada de *arbitrariedade do signo*. Enquanto, sob uma perspectiva científica, a arbitrariedade do signo satisfaz às condições empíricas de explicação das linguagens, pois fornece um modelo explicativo apto a comportar tanto a diversidade de signos existentes em diferentes línguas quanto

³⁷ Este capítulo segue duas obras principais, o ensaio *Sobre a filosofia da linguagem* (PONTY, 1962:89-104); *A caminho da linguagem* (HEIDEGGER, 2003). Para mais informações, referimos o leitor aos respectivos textos.

também a possibilidade de relações de parentesco dentro de um dado domínio de linguagem mais amplo³⁸, é preciso também expor os pressupostos que animam essa tese, e já ecoam uma compreensão preliminar de linguagem (*lato sensu*) de que parte Saussure. Primeiramente, o signo é tratado sob uma perspectiva atomista, onde aquele é composto por duas partes independentes entre si e vinculados por convenção; o significado, núcleo abstrato de sentido, e o significante, índice sensível responsável por comunicar o significado. Essa cisão inicial do signo já revela o significante despidido de qualquer valor semântico próprio, sendo antes a forma de um conteúdo semântico que não possui nenhuma relação interna com seu significante. Consequentemente, supõe-se uma instância de pensamento anterior à linguagem verbal, uma certa linguagem da consciência, operação diretriz de uma inteligência pré-verbal, que, dotada de um rol de significações prontas e claras a si mesma, manipula os signos da linguagem como instrumento. Ao buscar fundar uma ciência da linguagem, Saussure restringe o objeto da linguística à linguagem empírica, cabendo a psicologia e outras ciências a tarefa de investigar e evidenciar a operação significativa do sujeito.

Conforme indicamos no final do capítulo anterior, os estudos sobre o corpo e sua reflexividade já nos permitem entrever que uma concepção objetiva de linguagem será incapaz de comportar o fenômeno da expressividade tal como ele se dá, i.e.: sob uma perspectiva de primeira pessoa, do falante ou participante da comunicação. Se a perspectiva egológica se mostra incapaz de fornecer um tratamento teórico satisfatório a questão da alteridade, os mesmos problemas se mostrarão presentes nos estudos da linguagem, onde o paradigma do sujeito e objeto falha em penetrar a dimensão existencial da linguagem e sua corporalidade, além de recorrer à referência a uma consciência constituinte ou a um mundo objetivado como princípio explicativo da gênese do sentido (PONTY, 1962, P. 134), a qual

³⁸ Ao afirmar que o signo é convencional, leia-se: histórico e cultural, Saussure é capaz de articular e pensar as semelhanças entre signos de sistemas linguísticos diferentes não através do recurso a uma relação de motivação interna entre significado e significante, mas antes considerando tais semelhanças sob o princípio da diacronia. Ou seja, a semelhança entre certos vocábulos do latim, italiano e português(*aqua*, *acqua* e água, por exemplo) deve ser explicada historicamente, e não através da busca por um certo elemento simbólico comum entre o som dessas palavras e seu significado. (SAUSSURE, 2000)

se mantém externa à linguagem enquanto objeto de estudo. Primeiramente Merleau-ponty recusará uma compreensão intelectualista de linguagem e a existência de uma intelecção pré-verbal (PONTY, 1962:40-2). Nesse sentido, o autor evidencia que a relação entre a intenção discursiva e o discurso efetivo não é mediado por uma relação representativa, em que o sujeito apresentaria a si um rol de itens linguísticos e os escolhesse a fim de veicular da melhor forma um discurso tácito que já lhe fosse dado. Antes, a intenção significativa existe enquanto um anseio pré-temático, e a polarização desse anseio em expressão verbal se faz espontaneamente, ao modo do movimento corporal que visa exclusivamente um fim sem ter de considerar os movimentos necessários para atingi-lo.

Se o corpo é a pátria originária da relação cotidiana do sujeito com o mundo e com seu campo, a operação expressiva será pensada como uma extensão da intencionalidade operante do corpo, i.e.: como um movimento espontâneo do corpo abstrato. Nesse sentido, a articulação entre intenção discursiva e discurso efetivo será da ordem da espontaneidade “linguajeira” que, para dar cabo da expressão, prescinde e antecede a tematização dos elementos do discurso em significações. A fenomenologia da linguagem conduzida por Merleau-Ponty evidencia o papel fundacional da corporalidade na expressão, levando-o a rechaçar uma teoria representativa do sentido, segundo a qual a linguagem seria um objeto de manipulação disponível para uma consciência possuidora de um discurso tácito claro a si. Enquanto, segundo a leitura merleau-pontiana, a linguística parece conceder um primado maior à *diacriticidade do signo* no tocante ao plano do significante, mostrando primeiramente como a fonética opera por oposição dentro de um dado sistema linguístico, estruturando mecanicamente tal sistema, a fenomenologia da linguagem trata de dar àquele postulado um alcance existencial, tanto ao conceber o silêncio como elemento diacrítico da linguagem, i.e.: como anseio discursivo tácito que se modaliza em expressão criativa, quanto também ao expandir em maior grau a diacriticidade ao plano do significado:

No tocante à linguagem, se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes[dotados de sentido], o sentido só aparece na

intersecção e como que no intervalo das palavras. Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e seu sentido. (PONTY,1962:42)

Merleau-ponty desloca o eixo metodológico da análise, segundo a qual o signo seria um composto de forma (significante) e conteúdo (significado), para uma abordagem estrutural do signo e da linguagem, onde as dimensões do concreto e do abstrato na linguagem serão tomadas como articulações e modalizações da unidade originária do signo ou palavra. Como consequência, o sentido terá de ser pensado agora a partir da linguagem ela mesma, e não mais a partir do recurso a um pensamento pré-verbal ou à referência a um mundo objetivo³⁹. A partir dessa abordagem inovadora do signo, e em consonância com as teses a respeito do corpo e da reversibilidade, o índice sensível de uma linguagem, seu signo verbal ou visual, não será mais concebido como um instrumento sem valor semântico intrínseco, sendo antes dotado de uma semântica sensível própria, enquanto que, paralelamente, o ato de pensar, entendido como necessariamente verbal e expressivo, recuperará ou presenteará uma dimensão de facticidade da linguagem, herança histórica ou cultural da linguagem de que se faz uso:

A predominância das vogais, em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e vive-lo. (PONTY, 1999:255)

Vemos aqui um movimento geral das concepções de Merleau-ponty sobre a linguagem no sentido de remeter essa a uma dimensão mais ampla de expressividade, operação, conforme já apontado, constitutivamente interpessoal e encarnada. Ou seja, a linguagem verbal será tratada como uma modalidade privilegiada da expressão, resgatando em seu estilo uma dinâmica própria de relação com o Ser. Não somente o índice sensível de uma

³⁹ Para afirmar essa tese, Merleau-Ponty precisará recusar a possibilidade do signo natural (PONTY, 1999:255-7). Paralelamente, acreditamos que as teses a respeito da ontologia e da percepção já tornam inviável o recurso a um signo natural, considerando-se o realismo filosófico subjacente a essa tese. o qual acarreta um realismo. Nesse sentido, o mundo, enquanto campo de um sujeito coletivo, será um operador central para se pensar a objetividade do signo.

palavra possui um sentido gestual, pré-tético e carnal, mas também o ato de pensar, enquanto operação expressiva, recupera e mobiliza uma teia de sentidos sedimentados e instituições prementes ao mundo daquele que pensa ou usa tal linguagem. Se a linguagem revela um estrato mundano, ela também se revela dotada de uma dimensão perceptiva⁴⁰, e a relação entre estrutura perceptiva e dada linguagem não deve ser pensada como fundante-fundado, mas considerada sob uma perspectiva de dupla-indicação ou correlação, articulação quiasmática entre mundo, linguagem e percepção coadunadas em um estilo: o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível em uma outra (...) para assimilar completamente uma língua seria preciso assumir o mundo que ela exprime” (PONTY, 1999:255).

O estilo de uma língua convoca um mundo, por assim dizer, e inscreve uma certa maneira própria de configurar o percebido em si e de realizar a expressão. Ao incarnar uma intenção significativa em palavra, já não estamos mais autorizados a conceber o ato expressivo como uma operação imparcial de veiculação de sentidos anteriores ao ato, mas antes se trata de compreendê-lo como gênese significativa, potência inventiva que, por assim dizer, invoca um certo estilo de pensamento. Se se diz, com propriedade, como alguns pesquisadores (AMES; ROSEMONT, 1998, introdução) que as línguas indo-europeias possuem uma tendência substancialista, expressa em sua preferência por nomes à ação, enquanto a língua chinesa possui maior tendência à dinamicidade, é preciso considerar que esses caracteres apontam para duas modalidades de temporalidade distintas. Se, conforme indicamos, há implicação entre essência e fato, significação e sentido perceptivo, a linguagem revela-se investida de um alcance ontológico, *apresentando* (embora nunca mostrando) já uma certa pré-compreensão de Ser operante, presentificada em seu estilo expressivo.

⁴⁰ Parece elucidativo considerar essa tese sob a luz de pesquisas empíricas a respeito da interação entre língua, cognição e cultura. Segundo Chen e Bond, (2010:1514):

It is suggested that use of a second language accesses the perceived cultural norms of the group most associated with that language, especially its prototypic trait profiles, thus activating behavioral expressions of personality that are appropriate in the corresponding linguistic-social context. (Chen; Bond, 2010:1514)

Ademais, Em um experimento conduzido por Phillips e Boroditsky (2003) com falantes bilíngues, onde esses deveriam agrupar objetos segundo um critério de semelhança, os pesquisadores descobriram que a escolha da língua utilizada para conduzir o experimento era capaz de provocar mudanças na resposta perceptiva desse grupo quanto aos objetos.

O estilo atua como um possível operador para se pensar uma típica formal do mundo, nomeando sua totalidade estrutural e as dinâmicas de reversibilidade de suas partes, tais como a linguagem, pensamento e cultura, entre si e com o todo. Ou seja, a noção de estilo permite nos falar, por exemplo, em um “modo de ser chinês” ou um “modo de ser da metafísica”, buscando com isso indicar uma certa figuração da carne, transcendência espontânea de fato e essência que não equivale a uma qualidade ou determinação geral desses Seres. Ao imprimir seu modo de ser espontaneamente, o estilo realiza-se em sentido verbal, à maneira do *wesen* (essência) heideggeriano: o estilo chinês, recuperando o exemplo, opera uma sinicização, transbordamento de si e de suas matizes, o que embora não determine um porvir, antecipa e sugere um caminho possível⁴¹.

Vimos nas seções acima alguns pontos a respeito da compreensão da fenomenologia sobre a linguagem. Partindo de uma noção objetivista de linguagem, onde a operação significativa estaria centrada em uma consciência pré-verbal, buscou-se reconduzir a semântica ao domínio da palavra, entendida como expressão originária e encarnada. Em um segundo momento consideramos a linguagem em sua relação com o mundo e a temporalidade, evidenciando seu valor propedêutico de inscrição na espontaneidade ensinante do mundo vivido. A busca pelo logos cultural – mais precisamente, mundano- do outro, entendido como estrutura existencial, constitui uma preocupação central para a filosofia comparada. Desse modo, é preciso fazer a linguagem figurar como caminho privilegiado para o estudo, seja temático ou estesiológico, do mundo do outro e seu logos.

3. A redução fenomenológica: perspectivas e possibilidades

Husserl afirma que a fenomenologia deve se iniciar com uma atitude de deslumbramento diante do mundo, em ordem a torna-lo visível ao olhar do filósofo⁴². Enquanto é verdadeiro que o mundo já nos é dado como

⁴¹ Para uma discussão mais detalhada sobre a relação entre estilo, necessidade e liberdade remetemos o leitor novamente ao ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (PONTY, 1962)

⁴² Neste capítulo buscaremos primeiramente apresentar a redução fenomenológica conforme exposta por Husserl e comentadores no contexto de sua filosofia (SMITH, 2007; HUSSERL, 2008), especialmente no chamado primeiro momento dessa. Em um segundo momento nos voltaremos para a leitura e apropriação

campo e horizonte originários ao qual se é contemporâneo, também o é que a fenomenologia se deixa notar primeiramente como uma atitude diferenciada em relação a esse Ser, e tal formulação já entreve uma tese central no projeto Husserliano de “retorno às coisas mesmas”, a saber, a necessidade de se perder o mundo tal como ele se dá no registro da experiência cotidiana afim de torna-lo acessível à filosofia. Trata-se da redução fenomenológica, tópico que ocupou grande espaço na obra do autor, sendo diversas vezes recuperado. Ao declarar a necessidade de se perder o mundo, Husserl já salienta, de certo modo, alguns aspectos basilares de sua compreensão de filosofia, a saber, que essa deve se situar no plano da relação intencional entre consciência e objeto, operando com significações e não com fenômenos ou fatos. A redução fenomenológica assim surge como resposta a necessidade metodológica de uma fenomenologia transcendental que se pretende pura, onde o foco da investigação deve ser deslocado do fenômeno para o seu correlato intencional ou conteúdo semântico. Imbricada a essa tese está a distinção feita pelo autor quanto a atitude natural, registro próprio da experiência cotidiana, onde a ênfase intencional do ato recai sobre o polo fenomenal da experiência, i.e.: sobre o Ser espaço-temporalmente percebido enquanto ente dado, e o registro próprio do ofício fenomenológico, a atitude fenomenológica, cuja atenção deve voltar-se exclusivamente para o sentido da experiência tal como ela se apresenta na relação intencional. Indagar não pelo “que” do fato percebido, mas pelo sentido dado na estrutura de consciência e seu correlato é o caractere mais próprio da atitude fenomenológica. Sendo uma necessidade para a sua filosofia, Husserl busca propor um expediente capaz de operar essa mudança de foco, o que feito através da suspensão dos juízos sobre a existência do mundo, de modo que esse não seja negado ou subsumido a atividade constituinte da consciência, como em uma doutrina de matriz solipsista ou idealista, mas antes de certa forma relegado da zona de investigação filosófica, não tomando-o como tema ou tampouco fazendo uso de teses derivadas de sua existência. Husserl denominará esse dispositivo de redução transcendental ou *epoché*,

Merleau-pontyana do tema. Seguimos com Romdehn-romluc (p. 23, 2011) a tese de que a) Merleau-ponty recusa a possibilidade da redução conforme proposta pelo chamado primeiro Husserl; 2) O autor busca recuperar a redução fenomenológica dando a ela tratamento coerente com sua própria filosofia.

chamando atenção, com a nomenclatura, para o caráter de suspensão do mundo e de retorno para o domínio da imanência. Como afirma Zilles (in HUSSERL, 2008, prefácio)

Não é que o filósofo duvide das coisas existentes, mas as põe entre parênteses, não as utilizando como fundamento de sua filosofia. Para fazer da filosofia uma ciência de rigor devesse fundamentar-se em algo que é indubitavelmente evidente. O problema da *epoqué* não é a existência do mundo, mas seu significado. Assim, ao contrário de Descartes, a redução fenomenológica de Husserl deixa o *ego cogito cogitatum*, pois a única coisa que é absolutamente evidente é o *cogito* com seus *cogitata*.

Enquanto dispositivo metodológico, a redução fenomenológica consiste em dois momentos, a saber: a redução transcendental, responsável por suspender no filósofo o horizonte transcendente de mundo, i.e.: uma certa exterioridade da qual participam o sujeito corpóreo e as coisas enquanto entidades em-si, e, com isso, retornar ao âmbito da interioridade, à contemplação do fenômeno como um objeto puro para a consciência, fundado na relação *cogito-cogitatum*. A redução eidética, por sua vez, seria responsável por tomar o conteúdo mental da vivência e distinguir seu conteúdo essencial ou *noema*, próprio da ordem da ideação, daquele ligado à efetividade do ato da vivência ou *noesis*, determinado por fatores espaço-temporais. Nesse sentido, a *epoqué* constitui uma etapa preparatória para a redução eidética, e a suspensão do mundo e da objetividade viabiliza a operação com fenômenos mentais puros, ou seja entendidos não como representação de coisas mas sim objetos de consciência, os quais devem ser por fim subsumidos de sua realidade psicológica para a dimensão conceitual, atemporal e não espacial.

Husserl parece operar com uma distinção bem nítida entre fato e essência, concebidos enquanto duas modalidades de Ser distintas, cuja segundo seria o único campo de estudo da filosofia. Na *Crise da humanidade europeia*, obra de referência de sua segunda fase, a centralidade do mundo vivido é incontestável (HUSSERL, 2008:84), sendo apontado diversas vezes como um tópico cardinal a ser explorado pela fenomenologia, o primado do espírito é também reafirmado na mesma obra (HUSSERL, 2008:85).

Nesse sentido acreditamos que é importante considerar o caráter de inacabamento da filosofia do autor, cuja morte impediu-o de editar seus escritos inéditos, e assim, de dar desenvolvimento pleno para as implicações decorrente da tese do mundo vivido para sua filosofia, seja em relação à uma possível rearticulação entre fato e essência, seja quanto a novas perspectivas filosóficas para a redução fenomenológica⁴³.

Se a redução fenomenológica se mostra incompatível com o quadro teórico com que Merleau-ponty trabalha, notoriamente em relação a suas concepções ontológicas, acreditamos com Romdehn-Romluc (2011) que o filósofo francês busca recuperar um certo impensado da filosofia Husserliana, i.e.: o mundo vivido em suas dimensões não epistemológicas, que por sua vez já gestaria um retorno radical e reformulação das categorias fundamentais da fenomenologia daquele, tarefa a qual Merleau-Ponty tenta realizar na sua própria filosofia através de um intenso escrutínio da filosofia de Husserl⁴⁴. Como afirma o comentador (2011, p. 22):

Merleau-Ponty sees Husserl as coming to realise that this view of experience is untenable. Experience cannot be considered in isolation from its worldly objects. Nor can the experiencing subject be conceived as lying wholly outside the world. Moreover, he sees Husserl as discovering this as a result of doing phenomenology. Of course, if experience and the subject cannot be viewed in this way, then one cannot suspend the belief that there is an 'external' world.

⁴³ Acreditamos que a redução fenomenológica em Husserl deve ser sempre considerada em relação ao projeto fundacionista de sua filosofia. Enquanto primeiramente Husserl buscava com a redução fenomenológica situar sua filosofia no domínio da experiência vivida, i.e.: a experiência sob uma perspectiva de primeira pessoa, afim de ali acessar a estrutura intencional que, através da análise, deveria ser capaz de conduzir finalmente a visão das essências e ao ego transcendental; em sua chamada segunda fase, a redução passa a apontar para a premência do mundo vivido, enquanto obstáculo incontornável para o acesso ao ego transcendental, levando o autor a de certa maneira ampliar o fundamento do conhecimento da relação consciência-objeto para o âmbito do mundo vivido e da intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2008:37). Nesse panorama, o mundo vivido é explorado principalmente em seu potencial epistemológico, em consonância com a intenção husserliana de fazer teoria do conhecimento, permanecendo pouco conclusivo qual seriam os desdobramentos possíveis do mundo vivido quanto a ontologia. Sobre o assunto, conferir a introdução de Zilles (HUSSERL, 2008:1-37).

⁴⁴ É importante lembrar que Merleau-Ponty se via como continuador da filosofia de Husserl. Consequentemente, os limites entre a filosofia dos dois autores, na obra de Merleau-ponty, muitas vezes é tênue se não por vezes inexistente. Buscando respeitar essa tendência de seu pensamento, optamos por abrir mão de um certo rigor histórico e metodológico, aproximando as duas vozes filosóficas, como parecia ser a intenção do fenomenólogo francês. Não obstante, devemos notar como CARMAN (2008) que Merleau-ponty projeta a ambiguidade de sua filosofia na leitura que faz do impensado em Husserl.

Vemos assim que enquanto a redução fenomenológica concebida pelo primeiro Husserl se mostra incompatível com as próprias investigações presentes na fase posterior do autor, que por sua vez, acredita-se, deveriam leva-lo a uma revisão das categorias elementares de sua filosofia, é justamente nos trabalhos finais de Husserl que se esboça um sentido novo de redução fenomenológica, onde a redução do mundo não deve mais conduzir a uma dimensão de introspecção e significações puras, mas antes chamar a atenção do filósofo ao mundo vivido, devendo ser capaz de evidenciar uma nova região de ente, antes velada. Se em um primeiro momento a redução fenomenológica se mostra como um projeto radicalmente cartesiano, pois visa fundar um conhecimento seguro do ser, será, por assim dizer, através de uma subversão da redução fenomenológica, ou seja, pela impossibilidade de redução completa do mundo à sua significação para a consciência e a consequente reafirmação de um mundo pré-tético, que Merleau-Ponty se apropriará do tema, utilizando-a justamente como chave metodológica para acesso ao campo de experiência direta ao qual a atividade reflexiva não consegue retroceder, o campo fenomenal. Nesse sentido, a redução fenomenológica deve visar não a fundar uma ciência, mas sim a suspender a própria compreensão de ser objetivista que anima a possibilidade de tal projeto fundacionista, colocando em suspenso a tese segundo a qual somente as entidades cujas propriedades e comportamento podem ser determinados são entidades reais (ROMDEHN- ROMLUC, 2011:24). Ou seja, com esse segundo sentido de redução fenomenológica, que, deve-se ressaltar, Merleau-Ponty vê latente na filosofia tardia de Husserl, propõe-se colocar em suspenso o pensamento objetivista, de modo a desobstruir o campo da experiência pré-reflexiva e as suas estruturas de existência para o estudo fenomenológico.

Enquanto no primeiro momento da obra de Husserl o retorno às coisas mesmas deveria dar acesso ao fundamento ontológico sob o qual a filosofia e as ciências são estruturadas, constituindo assim um momento preparatório mas distinto da filosofia propriamente dita, é a partir dos escritos tardios do autor, quando a premência do mundo vivido o leva a rever suas categorias fundamentais, que a relação entre a descrição fenomenológica e a filosofia se tornam imbricadas, de modo que a descrição fenomenológica

não só antecipa como já permite entrever um modo distinto de fazer filosofia (PONTY, 1999).

Se a descrição fenomenológica possuía um papel central no projeto de retorno ao mundo vivido, enquanto registro descritivo da experiência em primeira pessoa, tal procedimento estava intimamente atrelado a um projeto fundacional, onde a descrição fenomenológica deveria, em maior ou menor grau, evidenciar o substrato pré-reflexivo da existência, para a partir dele reedificar-se o fundamento ontológico das categorias basilares da filosofia e das ciências. Não obstante, como bem nota Merleau-Ponty (PONTY, 1999, prefácio), a descrição fenomenológica não somente antecede o ofício filosófico da tematização propriamente, mas também já antecipa um outro estilo de fazer filosofia, e a descrição fenomenológica possui um sentido primeiramente epistemológico, como um exercício epistemológico que antecede e funda a tematização posterior desse impensado pela atividade filosófica propriamente⁴⁵.

Tendo apresentado a ideia de que a) Merleau-Ponty utiliza uma compreensão de redução filosófica não-canônica, que o autor localiza no segundo momento da obra de Husserl, e que b) a redução fenomenológica é um método experimental que conduz a uma epistemologia originária, pretendemos agora localizar sumariamente na obra do autor a aplicação desse método, afim de compreender seu funcionamento mais concretamente.

No processo de exposição do pensamento objetivista e tentativa de ruptura com esse, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty recorre frequentemente à descrição de casos patológicos, que são então contrastados com a nossa experiência do familiar (ROMDENH-ROMLUC, 2011:25). Casos como o do membro fantasma (PONTY, 1959), onde, o membro amputado ou perdido do paciente ainda pode ser sentido pelo paciente, conflitam com crenças arraigadas do pensamento objetivista, no caso em questão, a hipótese da constância, segundo a qual, sumariamente, cada tecido especializado é apto a processar um estímulo determinado, de modo

⁴⁵ Consideramos a analítica existencial do *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2006) e os trabalhos do chamado primeiro Husserl, exemplos dessa apropriação da descrição fenomenológica. Nessas filosofias, acredita-se, o retorno ao fenômeno é melhor compreendida primeiramente sob o horizonte dos projetos fundacionais que dele se distenderiam.

que, na ausência do tecido (i.e.: o membro amputado) a percepção do membro fantasma, seja ela a dor sentida no membro fantasma pelo paciente, seria inviável⁴⁶.

Entendemos assim que esse processo, onde o caso familiar é contrastado com o patológico, trata-se de uma propedêutica onde, através de um exercício de pensamento busca-se treinar o leitor a dar contorno a um certo familiar, no caso, uma certa tradição de pensamento, tomando distancia dele. Como afirma ROMDENH-ROMLUC:

By comparing familiar experience with a pathological case such as that of Schneider, features of the former are brought to our attention. By choosing cases which conflict with the concepts and assumptions of Objective Thought, these are revealed to us, where before they went unnoticed (2011:25).

Será por esse treinamento intelectual, organizado na forma de diversos experimentos mentais de contraste entre o familiar e o patológico, que Merleau-Ponty busca retornar o leitor, em maior ou menor grau, ao campo da experiência vivida, ou minimamente, desarticular um certo “cripto-mecanismo” de funcionamento da tradição de pensamento objetivista, que obstrui o campo da experiência pré-temática. Acreditamos também que esse recurso, constante em toda obra de Merleau-Ponty, não é somente uma ferramenta retórica, mas apresenta-se como método que visa e se constrói com a redução fenomenológica, alinhado ao programa de uma filosofia diacrítica. Segundo nossa leitura, trata-se de um procedimento chave na filosofia do autor francês, utilizado desde a *Fenomenologia da Percepção* até o *Invisível e visível*⁴⁷ que não só antecede os desdobramentos de sua filosofia, mas que também fornece o campo epistemológico de sua filosofia da incompletude e da ambiguidade, sendo assim, um método que não se desatrela do seu tema.

Enquanto nessas duas obras essa “propedêutica”, que doravante chamaremos, com Romdenh-Romluc (2011:27), de *A estratégia de*

⁴⁶ Para uma apresentação detalhada conferir MERLEAU-PONTY, 1999 e ROMDENH-ROMLUC, 2011

⁴⁷ Nessa obra, entendemos tratar-se do caso da mão esquerda que toca a mão direita, experimento que se desdobrar no conceito de quiasma.

Merleau-Ponty, é utilizada no ambiente de uma tentativa de ruptura com uma certa tradição de pensamento (i.e.: o Pensamento Objetivista), que, paralelamente deve apresentar um novo horizonte conceitual, ampliando o alcance da filosofia para áreas tradicionalmente visadas pela fenomenologia como a corporalidade e temporalidade.

Segundo essa compreensão, os casos científicos apresentados em suas obras, como o caso do membro fantasma, devem ser entendidos como um experimento de pensamento, de certa forma, semelhante aos jogo de linguagem de Wittgenstein, sendo que a consistência científica dos casos clínicos, os quais após a publicação da obra foram submetidos a revisão e contestados por outros autores (ROMDENH-ROMLUC, 2011:25), não comprometeria a validade desse recurso enquanto método.

Embora *a estratégia de Merleau-ponty* seja frequentemente em sua obra apresentada com casos científicos, mormente próprios da medicina e psicologia, acreditamos que ele se trata de um atributo próprio do modo de fazer filosofia do autor, consonante à proposta de uma filosofia exploratória e sempre ciente da alteridade. Sob um olhar atento podemos ver a articulação de uma unidade formal de familiar e de uma alteridade, sejam eles o patológico e o não-patológico da *Fenomenologia da percepção* (PONTY, 1991) ou a vivência cotidiana da mão esquerda ao tocar a direita contra a redução fenomenológica dessa vivência presente em *O visível e o invisível* (PONTY, 2004a), e, conforme acreditamos, nos binômios Ocidente e Oriente, tematizando, respectivamente, o domínio familiar e alteridade, no seu ensaio *A filosofia e o Oriente* (Ponty, 1962)

Vimos nessa seção algumas reflexões sobre a redução fenomenológica, acompanhando seu desenvolvimento na filosofia de Husserl e a interpretação que Merleau-Ponty dá ao tema, articulando-a como um método capaz de contemplar uma abordagem lateral ou indireta do objeto, pois engloba a intencionalidade operante e a síntese passiva do percebido.

O ensaio *A Filosofia e o Oriente*

O breve ensaio *A Filosofia e o Oriente* (PONTY, 1962) é uma aventura inédita, ainda que tímida, do autor no campo da filosofia comparada. Sua

importância reside justamente em ser sua única obra sobre o tema, como também por apresentar de forma relativamente didática a construção expressiva de sua *estratégia* aplicada ao tema da filosofia oriental, entendida principalmente como a da China e Índia. Desprende-se do texto dois interlocutores, um associado às concepções tradicionais da filosofia do oriente, legadas principalmente por Hegel, sendo outro interlocutor aquele comum às obras de Merleau-ponty, buscando chamar a atenção para certos pressupostos que motivam a compreensão tradicional sobre o oriente, e que muitas vezes, bloqueiam o acesso ao fenômeno, restringindo e o transformando em uma imagem egocêntrica do fenômeno: “As fotografias da China dão-nos a impressão de um universo impenetrável se se limitam ao pitoresco – isto é, justamente à *nossa* perspectiva, à *nossa* ideia de China”(PONTY, 1962:209)

Vemos o autor, assim, recuperar a questão da intersubjetividade, da relação com a alteridade, investido, a grosso modo, nos binômios ocidente e oriente. É assim que, ao longo do ensaio, Merleau-Ponty busca, seguindo a tônica de uma voz familiar (i.e.: a filosofia da história de Hegel), evidenciar o atípico, no caso, as filosofias da China e da Índia, e como a compreensão dessa legada pela “tradição familiar”, é incapaz de penetrar o fenômeno ao qual visa explicar, a filosofia do outro, antes, como já expusemos, obstruindo por princípio o acesso a essa alteridade.

Considerando a passagem à luz da filosofia de Merleau-ponty e aos desdobramentos provenientes de sua *estratégia* vemos o autor apontar não só a ineficácia dos conceitos tradicionais no estudo da filosofia comparada, mas que essa deve surgir como uma alteridade, sendo assim, exigindo os mesmos cuidados de estudo daqueles da relação intersubjetiva e interpessoal, tratado em obras como *A fenomenologia da percepção*. Nesse sentido, Chama-se a atenção para a necessidade de um estudo fenomenológico dessa alteridade coletiva ou *interspessoalidade transcendental*, cuja expressividade é facilmente obstruída por uma filosofia centrada no sujeito. Ou seja, em um primeiro momento, trata-se de apontar como a filosofia do outro não surge como signos universais, objetos passíveis de uma apreensão plena por um sujeito cognoscente, mas antes como uma modalidade de alteridade, que bebe de um campo de experiências de mundo pré-temáticas que a

antecedem e fornecem um pano de fundo essencial à sua semântica. Ao tomá-lo como objeto, do mesmo modo que a filosofia objetivista faz com o outro, Merleau-ponty nota que se obstrui seu acesso, restringindo-o à “*nossa ideia de China*”.

Com esse movimento devolve-se o estatuto de alteridade à filosofia do outro, entendendo-a como uma *expressividade* e *estilo* de uma outra modalidade de *ser-no-mundo*, apresentando-o, emprestando aqui uma imagem própria da filosofia do autor, como os olhos do outro que me olham quando eu o olho (PONTY, 2004a), e dotado de um estatuto filosófico igual ao “meu”. Nesse sentido, as dificuldades encontradas no estudo da alteridade apresentam-se igualmente no estudo da filosofia do outro:

Se as próprias doutrinas que parecem rebeldes ao conceito pudessem por nós ser apreendidas no seu contexto histórico e humano, mostrariam uma variante da relação do homem com o ser que nos esclareceria sobre nós próprios, e como que uma universalidade oblíqua. (PONTY, 1962:209)

Novamente vemos o autor recuperar sua compreensão de filosofia como um ser cultural, provido de um mundo e do qual sua significação brota. Sendo a filosofia do outro, no caso a do oriente, dotada de um campo de experiências pré-temáticas, e um mundo, a relação entre a minha filosofia e a filosofia do outro não somente está implicada à questão da intersubjetividade, mas, acredita-se, demanda um procedimento investigatório semelhante, iniciando-se com o acesso às suas estruturas de mundo.

Nesse sentido, a exploração das categorias de existência do outro, i.e.: sua modalidade de temporalidade, corporalidade e coletividade, entendidas como estruturas pré-temáticas que nutrem e animam uma modalidade de mundo, parecem surgir como temas para a filosofia comparada, e, entendidas como fonte de significação, o *mundo* do outro parece ser também um horizonte indispensável no estudo da sua filosofia:

o autor observa o fato de que sentimentos agrupados pelo mesmo nome são vivenciados de maneira distinta e até mesmo contrastante por pessoas de culturas diferentes. Nesse sentido, um oriental e um ocidental não experimentam a mesma emoção na mímica da cólera ou do amor. Na cólera, por exemplo, o japonês sorri, enquanto que o ocidental enrubescer e eleva o tom de voz. Por isso: Não basta que dois sujeitos conscientes

tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo (...). O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. (Merleau-Ponty, 1945/1994:256-257) . (FURLAN; BOCCHI, 2003:448)

A linguagem mostra-se também como um instrumento ou possível recurso metodológico para se aproximar do *logos* pré-temático da filosofia do outro, assim como sua modalidade de temporalidade, intencionalidade, corporalidade e outras modalidades de estrutura de existência que embora transcendam o âmbito da filosofia, segundo a tônica do nosso trabalho, impregnam essa, e que compõe um sistema de mundo e significações sedimentadas da qual essa filosofia herda influência. A vivência da linguagem chinesa, do pensamento que se constrói por ideogramas e parônimos, deve apontar para o horizonte de uma filosofia que se faz por alusão e sugestão, avessa a definições (PONTY, 1962:201). Igualmente a linguagem e outros produtos culturais como a literatura, arte, práticas corporais e outros itens de mundo carregam em si resquícios preciosíssimos de um mundo, são o visível de um sistema que transcende a sua significação restrita, e conduz, necessariamente a um sistema de crenças, valores e hábitos criptografados próprios, no modo de uma relação quiasmática entre a parte e o todo. A familiarização com esse fundo, da qual a filosofia é a figura, é viabilizada pela redução fenomenológica articulada como um modo de relativizar por assim dizer o *locus* de mundo do investigador, que paralelamente, deve habituar-se, ou realizar uma síntese passiva, a esse fundo de sentidos da qual a filosofia do outro bebe. Se , como disse Hegel “No esplendor do Oriente desaparece o indivíduo” (HEGEL, 1980:387), trata-se de compreender como é possível que esse mundo, avesso ao sujeito, gere também ele uma filosofia própria, que ecoa um *estilo* de interpessoalidade *suis generis*, avesso ao da filosofia hegemônica do ocidente. De acordo com a tônica do nosso trabalho, se se quer fazer essa filosofia transcender seu sentido de exótica, pois ela é naturalmente endógena para o outro, será em

certo grau necessário aproximar-se dos antecedentes de mundo que dote essa filosofia de tal potência, e que existe em correlação com uma compreensão de ser própria e histórica. Consequentemente, compreender a história da ontologia da filosofia chinesa, sua compreensão de Ser histórica, sua noção própria de epistemologia, diferente da verdade científica, e seu modo próprio de articular a interpessoalidade, talvez sejam expedientes de grande ajuda para a hermenêutica da filosofia do outro, cujo acesso, acredita-se, possa se dar tanto tematicamente quanto indiretamente, através da síntese passiva de suas estruturas de mundo, que estão para aquela filosofia como seu avesso (*ineinander*), o visível do pensamento e o pensamento encarnado.

Nesse sentido, a dimensão do mundo vivido deve ser entendida como o horizonte semântico da filosofia do outro. Se o acesso completo ao mundo do outro seria impossível por princípio, pois como diz o autor no prefácio da *Fenomenologia da percepção* “só se pode ter um único mundo”, o fundamento diacrítico da filosofia de Merleau-Ponty fornece o pano de fundo teórico que viabiliza uma metodologia de estudo, pois será na construção dialética entre a filosofia minha e a do outro que o *mundo* do outro e o meu se configuram. Paralelamente, a redução fenomenológica, como entendida neste trabalho, surge como uma metodologia para acesso indireto ao mundo vivido do outro. Logo, não se trata de propor um levantamento das categorias existenciais do mundo chinês, por exemplo, visto que essas são ulteriores ao pensamento, mas experimenta-las obliquamente, como conjunto de hábitos significativos e uma potência a qual meu corpo tem acesso. Nesse sentido, a experiência antropológica, a habituação à linguagem do outro e práticas culturais que por vezes não são consideradas como parte da filosofia, são acolhidas como possíveis ferramentas de estudo auxiliares ao estudo do texto filosófico.

Esboço do método

Nesta seção pretendemos apresentar um esboço de uma metodologia para estudo da alteridade filosófica e cultural, baseado nos desenvolvimentos teóricos apresentados neste trabalho. Ainda que o foco do método seja

o estudo do pensamento chinês e não-oriental, alteridade filosófica na perspectiva ocidental, acreditamos que tal método, talvez, não apresente esta limitação temática, servindo também para estudos interculturais, e outras disciplinas que envolva a comparação de produtos culturais de matrizes distintas.

Primeiramente, acreditamos ser importante colocar que, em conformidade com o teor da filosofia de Merleau-Ponty, o método proposto é um *método fenomenológico*, e não um *método científico*, caso se entenda objetividade no sentido que se usa o termo nas ciências aplicadas. Sendo assim a relação filosófica entre alteridade – familiar não pode ser pensada como determinada, onde um valor seria dado por uma função entre a cultura do outro e a cultura própria. Sendo assim a redução fenomenológica aplicada ao estudo da alteridade é mais bem entendida como um processo pessoal, *sensível* e existencial, onde o operador do método é também, por assim dizer, uma variável independente e indeterminada do objeto de estudo.

Em relação ao objetivo, parece importante ressaltar que a redução fenomenológica visa o acesso ao *fundo* do objeto de estudo, e não à *figura*, ou o próprio objeto. Ou seja, resgatando as noções de *fundo e figura* desenvolvidas previamente, caso o objeto de estudo visado seja, por exemplo, o confucionismo, acreditamos que a redução fenomenológica representa uma possível via de acesso ao fundo ou contexto do qual o confucionismo é a *figura*, e do qual ele toma emprestado muitos dos seus sentidos e significações *nativas*. Assim, o alvo da redução seria possibilitar um acesso não destrutivo a este contexto, o qual, é uma fonte epistemológica para interpretar o objeto cultural, aproximando-se dentro do possível, de alguns caracteres comuns da experiência do confucionismo.

Quanto aos elementos do método, uma possível solução seria seguir os passos desenvolvidos por Merleau-Ponty para pensar a diferença entre o *patológico* e o *normal* (PONTY, 1959). Os operadores filosóficos do familiar e do exótico, dos quais, acreditamos, o par *patológico e normal* são uma aplicação, servem como elementos iniciais. Assim a redução fenomenológica do *familiar* buscará expor elementos e sentidos deste campo que antes passavam despercebidos ao expectador, e assim, desconstruir este conceito, revelando a diferença no *familiar* ou o *exótico* no *familiar*. Esta aplicação

do quiasma, visa permitir a relativização da perspectiva do observador, afastando-o de pressupostos culturais, crenças e sentidos sedimentados que possam servir como obstáculos metodológicos e culturais no acesso do mundo do outro. Em seguida, a redução fenomenológica do *exótico*, igualmente, deve buscar desobstruir sentidos e valores axiológicos sobre a *alteridade*, e assim desconstruir a *minha imagem do outro*. Neste primeiro momento, entendemos a redução fenomenológica como uma “suspensão dos juízos”, que visa a abertura existencial à experiência do outro.

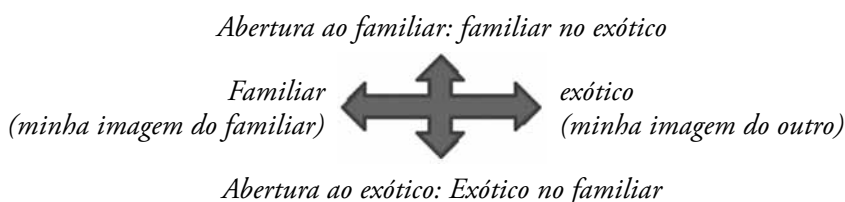


Imagem 1. Uma possível representação da redução fenomenológica enquanto abertura.

Os vetores verticais indicam os produtos ao qual o processo da redução deve levar.

Em um segundo momento, após um trabalho prévio de abertura, condição para o acesso não destrutivo ao outro, a articulação da redução fenomenológica poderia se voltar para a experiência do outro em dimensão *estesiológica*. Este momento da redução visaria ao acesso aos *existenciários* do mundo do outro, i.e.: as estruturas existenciais infra temáticas que estão para a cultura e o pensamento em uma relação bitransitiva. Os principais existenciários visados seriam a intencionalidade operante, temporalidade nativa e a intersubjetividade nativa. Chamaremos de *suporte* os itens de mundo que, acreditamos, podem servir para o acesso e habituação dos existenciários do mundo do outro. É importante notar que tais suportes visam operar em um nível existencial e estesiológico, resgatando, dentro do possível, padrões comuns de experiência que unificam uma cultura, por assim dizer. Neste sentido, não se trataria de compreender tais suportes, mas de vivenciá-los, pois, segundo nossa hipótese, eles auxiliariam o pesquisador a entrar no nível pré-temático do objeto de estudo, o fundo que empresta sentido à figura. Exemplos de suportes seriam: a linguagem do

outro, as artes, práticas corporais e ginásticas (por exemplo, Ioga ou Taiji-quan), práticas culturais, modos de socialização etc. Este segundo momento da redução fenomenológica seria a *redução estesiológica*, e visaria, em última instância, a um *estilo*.

Como afirmado, este método consiste apenas um esboço, e não um modelo acabado. Acreditamos que futuras investigações, sejam filosóficas ou empíricas, sobre a relação entre intencionalidade operante, socialização temporalidade e cultura possam auxiliar a aumentar o instrumental metodológico do modelo proposto neste trabalho.

Conclusão

Neste trabalho buscamos seguir o desenvolvimento do pensamento de Merleau-Ponty atinente às questões da intersubjetividade e da redução fenomenológica, acompanhando o desenvolvimento de suas concepções filosóficas assim como, resumidamente, apresentar alguns pontos centrais que justificam e dão profundidade à sua concepção de filosofia. Assim, a tematização do local de mundo do filósofo e a "aproximação obliqua" com o mundo do outro constituem dois momentos complementares do expediente que o autor utiliza para o estudo da alteridade filosófica. Esse expediente, por sua parte, é um desdobramento dos estudos do autor sobre intersubjetividade e de sua leitura da redução fenomenológica.

Em um segundo momento buscamos abordar sua relação com o pensamento oriental. Utilizando o ensaio "A filosofia e o Oriente" como referência, buscamos apontar como o método utilizado pelo autor no estudo da intersubjetividade e sua leitura da redução fenomenológica foi aplicada pelo autor, ainda que brevemente, ao estudo da filosofia oriental, a qual indica também um novo método de fazer filosofia comparada, que toma em consideração aspectos antes em grande parte desconsiderados por outros autores. Não obstante, autores como Park (2009) na obra "Merleau-Ponty and Buddhism" buscaram comparar a fenomenologia de Merleau-Ponty com obras da filosofia do oriente. Acreditamos tratar-se de uma tendência e movimento natural nos estudos da filosofia comparada, visando

expandir seu aparato metodológico. Este trabalho, de cunho introdutório, também constituiu um esforço nesse sentido, buscando fornecer bibliografia teórica a outros pesquisadores ou trabalhos posteriores para estudos de filosofia oriental e filosofia comparada.

Referências bibliográficas

Reference list

- AMES, R. T.; ROSEMONT, H. Jr. (trad.). “*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*”. New York: The random house publishing book: 1998.
- ANDRADE, A. D. *Intersubjetividade em Merleau-Ponty*. Dissertação (Mestrado) apresentada ao setor de filosofia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.
- CHEN, X. S.; BOND, M. H. Two Languages, Two Personalities? Examining Language Effects on the Expression of Personality in a Bilingual Context. *Personalitty and Social Psychology Bulletin*. (s.l), November 2010; vol. 36, 11: pp. 1514-1528.
- COCCO, R. A questão da técnica em Martin Heidegger. *Controvérsia*, v. 2, n. 1, p. 34-54, 2006.
- FURLAN; BOCCHI. *O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty*. Estudos de Psicologia 2003, 8(3), 445-450. Universidade de São Paulo
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- _____. *Que é isto - A filosofia?* Identidade e diferença. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MA, L. *Heidegger on east and west dialogue: anticipating the event*. Routledge: New York, 2007. First Edition.
- MAY, R. *Heidegger's hidden sources: East Asian influence on his work*. Routledge: New York, 1996.
- MOURA, A. C. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado) apresentada à faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- PARK Jin Y;KOPF. *Merleau-ponty and Buddhism*. Lexington Books: 2009
- PONTY, M. M. *Sinais*. Lisboa: Editora Minotauro, 1962.
- _____. *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2004a. Coleção Debates.
- ROMDENH-ROMLUC, R. *Routledge philosophy guidebook to: Merleau-Ponty and phenomenology of perception*. London: Routledge, 2011.
- SAUSSURRE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix 2000

IAIN, D. T. *Heidegger on ontotheology: technology and the politics of education*. New York: Cambridge university press, 2007.

WITTGENSTEIN, L. “Investigações Filosóficas”. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. – (Os pensadores)

A pintura chinesa *shanshui* será uma arte sempre monótona e inalterável? – A problemática de compreensão da cultura e arte chinesas | *Is Chinese Shanshui painting an art always monotonous and unchangeable? – The issue of comprehending Chinese culture and art.*

Mo Guo

Aluna do doutoramento da Universidade de Aveiro. Leitora da Universidade de Ciência e Tecnologia de Macau. Bolseira da Fundação Oriente. moguo@ua.pt

Resumo:

A pintura shanshui (shanshui hua) é um atributo cultural específico da arte chinesa. Distinta da pintura de paisagem ocidental, a pintura shanshui não é uma reprodução da paisagem natural nem nunca teve como objetivo principal uma representação verossímil. A tinta-da-china e o pincel chinês, materiais muito comuns deste género de pintura, têm servido ao longo da história para produzir composições simples e até, para alguns autores, como adiante sugerem François Jullien, Cai Yuanpei, relativamente monótonas. Na realidade, a imagem inalterável da montanha, do rio, das árvores, das pedras e das figuras humanas pequenas, etc., é uma constante. Talvez esse conjunto de formato repetitivo leve muitos ocidentais a acreditar que a pintura chinesa seja monótona. Neste artigo, que associa o ponto de vista artístico da arte chinesa e dos estudos da cultura ocidental, pretendo mostrar algumas particularidades da cultura e da arte chinesas, bem como as diferenças em relação à cultura ocidental.

Palavras-chave: *pintura shanshui, cultura chinesa, conotação cultural, compreensão*

Abstract:

Shanshui 山水 painting (shanshui hua 山水画) is a specific cultural attribute of Chinese art. Different from the western landscape painting, Chinese Shanshui painting is not a reproduction of the natural landscape nor has it ever aimed for its exact representation. The Chinese ink and the Chinese brush, as common materials for this kind of art, have been used throughout history for producing simple compositions. In addition, for some authors, as suggested by François Jullien, Cai Yuanpei, rendering these compositions relatively monotonous. In fact, the unchangeable image of mountains, rivers, trees, stones and small human figures, etc., is a constant. This repetitive format set perhaps leads many Westerners to believe that Chinese landscape painting is repetitive and monotonous. In this article, through the artistic point of view of Chinese art and Western cultural studies, I intend to show a few particularities of Chinese culture and art, as well as the differences between Chinese culture and Western culture.

Keywords: *Shanshui painting, Chinese culture, cultural connotation, comprehension*

A pintura chinesa *shanshui* é um símbolo fundamental da cultura chinesa tradicional. Transmite as emoções profundas do povo chinês, os seus recursos mentais e estéticos e a sabedoria absorvida na natureza e nas circunstâncias históricas.

Shanshui literalmente significa montanha e água. A montanha é representativa do poder cósmico de *yang* e a água do de *yin*. A pintura *shanshui* tornou-se numa forma artística independente na história da pintura chinesa a partir dos séculos IV e V. A referência mais antiga à pintura *shanshui*, presente em *Hua shanshui xu* [Prefácio sobre a Pintura *shanshui*]⁴⁸ de Zong Bing (375-443), pode remontar ao século IV e o seu surgimento está intimamente relacionado com a filosofia chinesa, especialmente o taoismo (Bush & Shih, 2012, p.36; Cahill, 2013, p.21).

Provavelmente o termo *shanshui* terá sido cunhado por Zong Bing, que viajou muito tempo pelas montanhas e pelos rios à procura da inspiração da natureza. Ao fim de alguns anos, deixou de ser capaz de o fazer por razões de saúde. Um dia, Zong Bing lamentando a sua condição física que lhe restringia a contemplação da natureza, teve uma ideia. Pegou no seu pincel e começou a esboçar montanhas e rios que tinha visto durante a experiência anterior. Depois, deitou-se confortavelmente na cama, em frente da sua pintura *shanshui*, e viajou espiritualmente pelas montanhas e rios que havia representado. Esta famosa história de *Zong Bing Wo You* [viajar enquanto deitados] desempenhou um papel essencial no surgimento da pintura *shanshui* (Wu, 2013).

Zong Bing Wo You, sendo uma famosa história alusiva, não foi apenas um assunto significativo na história da pintura chinesa. Também demonstrou que era preciso ter uma vocação interior para compreender a pintura *shanshui*, tomando-a assim uma experiência conceptual e espiritual e não puramente visual. O tema de *shanshui* relaciona-se mais com o “ser” do que com o “ver” (Law, 2011).

Desde a viagem de Marco Polo, a imagem da China construída na mente dos ocidentais manteve-se inalterada durante séculos, mesmo para as pessoas que não leram Marco Polo. “The luxury and refinement, the

⁴⁸ A tradução é minha.

culture of exoticism, the mysterious nature of the women, the unheard-of ingenuity and invention, etc.” (David, 2008, p.9), essa imagem tornava a China num mundo não apenas desconhecido, mas também misterioso e distante. David (idem: p.10) afirma que a imagem da China nunca se alterou: “Chinese culture is one that has not evolved for centuries, the vestiges of a distant past, a country without a present, like Egyptian hieroglyphics, which belong to a dead culture”.

Os ocidentais, sensíveis ao “exótico”, ao “orientalismo” e ao “outro”, gostavam de apreciar a arte chinesa e aplicá-la nas suas próprias artes, especialmente a pintura chinesa *shanshui*, onde se constrói um mundo ideal e imaginado. Entretanto, muitos ocidentais julgavam que a pintura chinesa *shanshui* quase nunca mudou e manteve sempre uma imagem monótona e inalterável. Ao mesmo tempo, nos séculos XIX e XX muitos artistas e críticos chineses também chegaram à mesma conclusão dos ocidentais: a pintura chinesa *shanshui* não se desenvolveu muito ao longo da história. Por exemplo, quando Yuanpei Cai⁴⁹ (1868-1940) comparou pintura chinesa e pintura ocidental, achou que “a tradição da pintura chinesa *shanshui* se interrompeu e se deteriorou por causa da ausência do espírito de realismo e do sentimento artístico da natureza real”. A partir desta afirmação dos referidos eruditos francês e chinês, levanto uma questão: a pintura chinesa *shanshui* é uma arte sempre monótona e inalterada?

Maxwell K. Hearn (2008: p.3), no livro intitulado *How to read Chinese paintings*, indicou “the aim of the traditional Chinese painter: to capture not only the outer appearance of a subject, but its inner essence as well – its energy, life force, spirit”. Logo, para compreender melhor a pintura chinesa *shanshui*, devemos não apenas observar atentamente a aparência da pintura, decorrente da utilização da cor e do pincel, mas também descobrir a sua essência artística, e ao mesmo tempo discutir os problemas de compreensão dos ocidentais.

⁴⁹ Cai Yuanpei, educador chinês, foi presidente da Universidade de Pequim e fundador da Academia Sínica. Tornou-se famoso por causa da sua avaliação crítica da cultura chinesa e do pensamento ocidental. Durante os anos em que dirigiu a Universidade de Pequim, foi uma das figuras representativas que exerceram influência nos movimentos de Cultura Nova e Quatro de Maio.

(Disponível em <http://www.lib.pku.edu.cn/portal/en/bggk/bgjs/lishiyange/caiyuanpei>, acessado 11-01-2017)

Além disso, o autor Maxwell K. Hearn atribui pouca relevância à cor, tratando-a como “distração”, bem como à luz e à sombra. Em contrapartida, realça a importância da linha simplificada na pintura chinesa, explicando que “Like the photographer who prefer to work in black and white, the Chinese artist regarded color as a distraction” (Hearn, 2008, p.3) e “Chinese also rejected the changeable qualities of light and shadow as a means of modeling, along with opaque pigments to conceal mistakes. Instead, he relied on line - the indelible mark of the inked brush” (ibidem). Talvez a importância da linha na pintura chinesa tenha uma ligação forte com o desenvolvimento da caligrafia chinesa, como explicarei a seguir.

Vale a pena resumir os atributos fundamentais da pintura chinesa *shanshui*. A tinta-da-china domina em absoluto. Outras cores só foram utilizadas quando se revelaram necessárias para decorar a imagem. A utilização da tinta-da-china incorpora um valor estético particular na arte chinesa – “conta o branco como o preto”⁵⁰. Enquanto a luz e a sombra são elementos expressivos essenciais na arte ocidental, os pintores chineses substituem-nos por outras técnicas, tais como a perspectiva dispersa⁵¹, *liubai* (mantem-se um espaço branco), a variação da tinta-da-china, etc. Para além disso, convém destacar as notáveis possibilidades expressivas do pincel chinês. Os pintores chineses dão uma ênfase especial à linha e tratam-na como um meio descritivo e expressivo.

A seguir, optarei por mostrar algumas particularidades da cultura e da arte chinesas, as suas conotações culturais e as diferenças essenciais em relação à cultura ocidental. Tentarei mostrar as inescrutabilidades e esclarecer porque os ocidentais compreendem de forma imprecisa a cultura chinesa. Desde modo, revelarei a importância da pintura *shanshui* na cultura chinesa, a identidade que ela transmite e a importância de aperfeiçoar a sua compreensão pelos ocidentais.

⁵⁰ A tradução é minha. Em chinês: *jibei dangbai* 计黑白.

⁵¹ Em chinês: *sandian toushifa* 散点透视法 (Miao, 1998; Wang, 2009)

1. As particularidades da cultura e arte chinesas

A arte e a cultura chinesas possuem as suas características particulares provenientes da construção social, da ideologia, do pensamento filosófico, do modelo estético, etc. No caso da pintura *shanshui*, algumas técnicas reforçam o efeito artístico da paisagem natural, mas também provocam a falta de compreensão para os ocidentais. Para esse efeito, proponho-me mostrar neste artigo as técnicas: perspectiva e *liubai*, as duas mais representativas da pintura *shanshui*.

1.1 Perspetiva

De acordo com os pontos da observação, a perspectiva é geralmente dividida em dois géneros: a perspectiva isométrica e a perspectiva dispersa. Na era do Renascimento, devido à combinação entre a arte e a ciência, a perspectiva e a anatomia tornaram-se duas disciplinas principais na área artística. Naquela altura, a maior realização seria dominar as regras do espaço e aplicar a investigação científica na arte da pintura.

Na pintura ocidental, a perspectiva isométrica funciona como a objetiva de uma câmara, que está fixada num ponto estável. Deste modo, o objeto observado é apresentado com o tamanho que resulta da sua localização, através de uma ponderação científica rigorosa. Todavia, ele é limitado pelo espaço que a objetiva da câmara pode captar.

Entretanto, em vez de aplicar a perspectiva isométrica, comum à pintura ocidental, a pintura chinesa *shanshui* é composta por várias perspectivas ou pontos de vista, que podemos designar como perspectiva dispersa. Muitos eruditos já confirmaram esta ideia. Sullivan (2007: p.415) refere que a perspectiva na pintura chinesa *shanshui* é “atmosférica”: os objetos mais distantes ocupam as posições superiores e são pintados mais pequenos e menos distintos, indicando também “the scroll intends to involve the viewer’s imagination at an almost physical level, creating a feeling of wandering through a scene rather than absorbing it from a fixed point” (idem, p.408). He (2014: p.18) refere que são precisas perspectivas instáveis para criar um sentimento completo. Law (2011: p.375) indica que a pintura

shanshui tradicional não aplica “a fixed point perspective”, mas combina “three-distance perspective”.

A maioria dos mestres pintores chineses aplica a perspectiva das três distâncias, provavelmente tomada do pintor e teórico Guo Xi (cerca de 1000-1087), que a apresentou no livro *Linguan Gaozhi*. Ele descreve “três distâncias” na pintura *shanshui*: a *distância alta* (*gaoyuan* 高远), que se observa entre a parte de baixo da montanha e o seu pico; a *distância plana* (*pingyuan* 平远), que se observa entre uma montanha próxima e uma remota; e a *distância profunda* (*shenyuan* 深远), que se observa entre o pico e o vale da montanha.

Esta perspectiva das “três distâncias” leva a visão dos observadores a deambular pela imagem, produz uma sensação de solenidade e de monumentalidade e um sentido de espaço infinito. Cria uma tal atmosfera que “num papel de três *cun*⁵² de altura pode-se apresentar uma montanha de mil metros; a utilização da tinta-da-china no papel disposto na horizontal pode reproduzir a distância de cem *li* ⁵³” ilustrado por Zong Bing no seu livro *Hua shanshui xu* [Prefácio sobre a Pintura *shanshui*]⁵⁴.

Porque se formou esta perspectiva tão característica na pintura chinesa? De facto, na pintura chinesa a imagem objetiva não é a que está nos olhos do pintor. A natureza devia ser apresentada de acordo com uma imagem mental. Não é o facto de que os pintores chineses desconhecêssem as relações espaciais objetivas. Eles assumem um conceito estético particular para apresentar o mundo de uma maneira própria e capaz de expressar as suas emoções.

1.2. *Liubai*

A vastidão poética é considerada uma das características distintas e felizes da pintura chinesa *shanshui*. A técnica da pintura *liubai* (literalmente significa “que mantém um espaço branco”) é uma técnica que os pintores chineses utilizam com frequência.

⁵² um *cun* é igual 3 1/3 cm.

⁵³ A tradução é minha. Em chinês: *henghua cancui, dang qianren zhigao; hengmo shuchi, ti baili zhijiong* 竖划三寸，当千仞之高；横墨数尺，体百里之迥。 Antes da dinastia Tang, um li era aproximadamente 323 passos.

⁵⁴ A tradução é minha. Em chinês: *hua shanshui xu* 画山水序.

Por exemplo, as pinturas de Ma Yuan e Xia Gui da dinastia Song do Sul (1127-1279), que são as das pinturas mais conhecidas no mundo ocidental, tornaram-se famosas e destacadas pela composição, pois colocam os elementos descritivos, tais como a paisagem e a atividade humana, num canto pequeno ou em metade da composição, mantendo o maior espaço para o céu amplo, vazio e aberto.

A vastidão poética não é coerente com o valor estético dos ocidentais. Devido a vários fatores, entre os quais talvez se conte também a influência islâmica⁵⁵, especialmente a tradição ornamental, os ocidentais têm mantido um certo *horror vacui* que os impede de valorizar adequadamente a técnica *liubai* da pintura chinesa *shanshui*.

Ora, a técnica *liubai* é essencial na pintura chinesa e radica em convicções filosóficas profundas. “A traditional rule says: in a picture, a third fullness, two-thirds emptiness”. (Cheng, 1994, p.89). Como uma terça parte corresponde à Terra (elemento territorial) e duas terças partes ao Céu (elemento celestial e espiritual), a proporção harmoniosa estabelecida entre a Terra e o Céu traduz a virtude que um homem deve absorver do cosmos, ou seja, Céu e Terra (ibidem). A composição da paisagem *shanshui* remete para a cultura chinesa antiga, que considerava a vida humana como um “espaço” aberto, que podia ser cultivado. A auto-cultivação é um processo de desenvolvimento pessoal que, à luz do confucionismo, significa manter um equilíbrio entre o interior e o exterior, o próprio e o outro. Zhu Xi⁵⁶ explicou que o coração e a mente do cosmos (Céu e Terra) se unem pelo coração e pela mente do Homem (He, 2014, p.18).

Aplicando este conceito à arte, os chineses usaram a criatividade artística para exprimir a união da mente com a Terra e o Céu. Estudaram a natureza até ao ponto de serem capazes de captar o coração da natureza e absorvê-lo no seu próprio coração. A paisagem *shanshui* é uma interseção entre o estado interior do pintor e o processo de fusão cósmica com a natureza.

Como Sullivan (2007: p.419) explicou no seu livro, “as long as these vacant spaces remain, they will seem to be awaiting our arrival”. Assim, os

⁵⁵ Vide *Islamic Ornament* de Eva Baer.

⁵⁶ Zhuxi (1130-1200) criou a síntese suprema de neo-confucionismo da dinastia Song e Ming.

observadores tornam-se os sujeitos da imagem *shanshui*, preenchendo a vastidão poética com uma viagem imagética e uma experiência espiritual.

2. As conotações culturais da pintura chinesa

2.1. Os pensamentos filosóficos

Creio que o estudo da arte, sobretudo da arte chinesa, não devia ser isolado. O estudo da pintura tradicional chinesa deve entrar num contexto interdisciplinar e a interpretação da pintura *shanshui* tem de integrar nos contextos filosófico e religioso.

Como já referi, a técnica *liubai* é influenciada pela filosofia chinesa, especialmente pelo taoismo e confucionismo. De facto, *liubai* é apenas um dos aspetos em que a filosofia chinesa se reflete na pintura.

O surgimento e o desenvolvimento da pintura chinesa *shanshui* inspiraram-se por vezes no pensamento taoista. As ideias de “procurar a beleza da natureza” e a “harmonia entre natureza e humano” difundiram-se inicialmente entre os pintores e poetas taoistas nas dinastias do Norte e do Sul (420-589). De acordo com o investigador chinês Hua (2015: p. 92), Zong Bing foi o primeiro a aplicar “o pensamento taoista de Laozi e Zhuangzi misturado com o pensamento do budismo” na criação e na teoria da pintura *shanshui*.

No *Hua shanshui xu* [Prefácio sobre a Pintura *shanshui*], Zong Bing expõe a ideia de que “o sábio alcança o *tao* para refletir tudo da Terra, o erudito acalma a mente para apreciar a beleza das imagens”⁵⁷ desta frase é influenciada pela ideia filosófica de Zhuangzi e a segunda parte da frase baseia-se no “Dao de Jing” de Laozi. A partir do *Hua shanshui xu*, os pintores chineses mantiveram-se fiéis ao uso das ideias filosóficas nas suas obras.

Posteriormente, a obra intitulada *Bi Fa Ji* [Notas sobre o método do pincel] de Jing Hao (c.850-?) também envolve vários fatores não-artísticos, tais como os políticos, sociais, religiosos, filosóficos, etc. Kiyohiko

⁵⁷ A tradução é minha. Em chinês: *shengren handaoyingwu, xianren chenghuaiweixiang* 圣人含道映物，贤者澄怀味象.

Munakata trata todos os aspetos da arte de Jing Hao, especialmente as suas teorias do Neo-Confucionismo sobre pintura. Munakata (1974: p.4) explica que “An all-inclusive theory aiming at achieving harmony between contrasting ideas and elements between Taoist mysticism and Confucian idealism, spontaneity and learnedness, outward form and inner content”.

A partir de Zhuangzi, parece que os filósofos chineses tinham sempre um “complexo de *shanshui*”. Eles procuravam uma vida ideal no *shanshui*. Ao mesmo tempo, os pintores chineses aplicavam as essências das filosofias chinesas nas suas artes, expressando as suas emoções subtis e profundas.

A filosofia chinesa define a arte. O espírito estético reflete a preocupação pela sociedade incentivada pelo confucionismo, a liberdade da individualidade ensinada pelo taoísmo e a inteligência da vida difundida pelo budismo, representando a beleza da humanidade na arte e na cultura chinesas.

2.2. Aprender com o passado

No mundo ocidental, aparecem novos estilos artísticos em cada período, através do abandono das ideias principais das grandes realizações do passado. Tanto quanto “the antique Greeks forgot archaic lines, Byzantine and Romanic artists forgot Greek ideals, and the painters of the Renaissance refused entire heritage of the Middle Ages, which they contemptuously called “Gothic art”” (Juzefovič, 2009, p.54). Se utilizamos o pensamento contemporâneo dos ocidentais, parece que o tradicionalismo tem inclinação para o dogmatismo, o imobilismo ou a falta de animação. Por conseguinte, é normal os ocidentais compreenderem a cultura chinesa de forma constante e inalterável e a arte de forma monótona, sobretudo a pintura *shanshui*.

No livro *How to read Chinese painting*, Maxwell K. Hearn (2008: p.4) demonstra claramente que uma característica distinta da pintura chinesa é aprender no passado: “another distinguishing feature of what came to be known as scholar – amateur painting is its learned references to the past. The choice of a particular antique style immediately linked a work to the personality and ideals of an earlier painter or calligrapher”.

Esta característica distinta tem que ver com uma problemática da pintura chinesa *shanshui* – o modelo. Nos séculos IV e V, os pintores chineses já tinham acumulado muitos “modelos” de pintura ao longo da história, baseados em experiências visuais, em técnicas cuidadosas, em maneiras de pintar as montanhas, as árvores, os rios, etc. Deste modo, os modelos tornaram-se gradualmente esquemas para os pintores seguintes. Por exemplo, Xie He (479-502) considerou a “imitação” uma das seis técnicas principais da pintura. Posteriormente, *Shanshui lun* [Teoria da Pintura *shanshui*] de Wang Wei (701-761), *Shanshui jue* [Segredos da Pintura *shanshui*] de Huang Gongwang (1269-1354), *Jieziyuan Huazhuan* [Manual do Jardim de Sementes de Mostarda], escrito por vários autores no reinado Kangxi (1622-1722), mostraram as minudências da paisagem natural e ajudaram a estabelecer os esquemas compositivos da pintura *shanshui*.

Na época antiga, quando as técnicas de impressão e da fotografia ainda não tinham sido inventadas, a imitação dos mestres foi um dos métodos principais para divulgar e popularizar as obras da pintura. Porém, também emergiu na história da arte chinesa o problema de distinguir a obra imitada e a obra original.

Na China, os jovens pintores ou calígrafos tinham de imitar repetidamente as obras dos mestres, ou seja, os modelos. Mesmo após serem famosos, a imitação continuava a ser uma das maneiras principais das suas criações artísticas. De facto, em contextos culturais diferentes, quer seja na pintura chinesa, quer seja na pintura ocidental, a capacidade de pintar é sempre obtida pela prática incessante da imitação. No entanto, a imitação do antigo e a criação do novo já estão bem integradas na pintura chinesa *shanshui*, enquanto no Ocidente se uma obra fosse a imitação da de outra pessoa, ela seria considerada indiscutivelmente uma cópia.

Podemos considerar este “aprender no passado” como “tradicionalismo”, mas é um “tradicionalismo” flexível, em constante transformação. A admiração pela história leva os artistas chineses a manter uma paixão persistente pela renovação da tradição antiga. Esta atitude tem permitido dar continuidade a elementos culturais valiosos.

A renovação da tradição está ligada ao contexto social específico de cada período histórico. As tradições não são iguais durante épocas

diferentes. Jing Hao (c.855-915) e o seu aluno Guan Tong (c.906-960) foram as duas figuras principais no desenvolvimento do modelo monumental da pintura *shanshui* no Período das Cinco Dinastias e dos Dez Reinos. As suas obras influenciaram fortemente os pintores da Dinastia Song (960-1279). “Três Grandes Mestres da Dinastia Song” – Dong Yuan, Li Chen e Fan Kuan – prosseguiram os modelos de Jing Hao e Guan Tong. As obras dos “Mestres da Dinastia Yuan (1280-1368)” basearam-se nos modelos de Wang Wei (699-761) e Dong Yuan (934-962). Os pintores de *shanshui* da dinastia Ming advogavam a beleza da delicadeza da Dinastia Song, e os pintores da dinastia Qing admiravam as obras dos “Quatro Mestres da Dinastia Yuan”. Por isso, na história da pintura *shanshui*, as alterações no modelo artístico e no valor estético eram realizadas tendo como referência as dinastias anteriores.

O pintor Gu Kaizhi (c.348-409) tentou explicar a relação entre o espírito e a forma e desenvolveu um princípio que eu condenso na seguinte fórmula: “absorva o espírito do antigo mas não se limite à forma do antigo”. O pintor Jing Hao fez repetidos esboços em frente de uma única árvore. Isso conduz-nos à famosa frase no *Bi Fa Ji*: “desenha o mesmo elemento da pintura nos dez mil cadernos e este elemento tornar-se-á verdadeiro”⁵⁸. Para os pintores seguintes, a árvore pintada por Jin Hao é muito mais importante do que a árvore verdadeira que eles precisavam de observar. A árvore pintada mil vezes por Jin Hao é um modelo e um ensinamento para aprender a representar arvores na pintura *shanshui*. Quando o pintor Dong Qichang⁵⁹ (1555-1636) finalmente viu a montanha *Qingmou* que o mestre Huang Gongwang (1269-1354) tinha pintado, exprimiu a sua forte emoção dizendo que “hoje encontrei o meu professor!”⁶⁰ O desenvolvimento da pintura chinesa *shanshui* prosseguiu, dentro da tradição, através da reavaliação e redescoberta das obras antigas, assim estimulando e fazendo avançar a tradição.

⁵⁸ A tradução é minha. A frase em chinês é *fashu wanben, fangru qizhen* 凡数万本，方如其真.

⁵⁹ Dong Qichang advogava fortemente a tradição. Ele levantou a ideia de que “os pintores devem aprender com as civilizações antigas e também, especialmente, com o mundo” (em chinês: *huangjia dangyi guren weishi, youdangyi tiandi weishi* 画家当以古人为师，尤当以天地为师. Ele imitava muitas obras da pintura *shanshui*, sobretudo as de Huang Gongwang. Uma dessas obras está no Museu Nacional da Cidade Proibida. <http://www.dpm.org.cn/collection/paint/230644.html>.

⁶⁰ A tradução é minha. A frase em chinês é *jinri woyu wushier* 今日我遇吾师耳.

Para além disso, o problema não é que a arte chinesa tenha ficado estagnada ao longo da história, mas que o olhar sobre ela, essa sim, permaneça imóvel numa certa forma de incompreensão. Como afirma Kubin (1999: p.50), “it would be a grave error to assume that there was a fixed object, China, which was to be understood by all people at all times in the same way”. No mesmo sentido, Rowley menciona que “in China new principles of nature and now principles of art ‘were discovered without sacrificing continuity with the past.’” (Citado em Juzefovič, 2009, p.54.) A cultura e a arte chinesas têm tido um desenvolvimento diferente do ocidental. Em vez de abandonarem o passado, elas recorrem à construção e à inovação baseadas na tradição. Podemos dizer que a tradição é uma parte fundamental da cultura chinesa, mas ela nunca esteve nem estará morta. A maioria das tradições tem sido usada graciosamente para encontrar o presente e o futuro. Como o grande Confúcio diz, “if a man keeps cherishing his old knowledge, so as continually to be acquiring new, he may be a teacher of others”. (citado em Juzefovič, 2009, p.53.) O que o povo chinês faz é re-avaliar, re-examinar, re-contextualizar, re-construir, re-inventar, re-interpretar e re-pensar o passado chinês como uma estratégia para desenvolver um presente complexo.

Na arte chinesa, embora a estética não apresente grandes alterações, os seus contextos e formas estão relacionados com as características dos períodos históricos em que os artistas chineses viveram. A arte pode refletir a história do próprio observador através de um olhar subjetivo, mas é sempre necessário conhecer o contexto histórico efetivo em que o artista viveu. De forma subtil e relativamente inalterável, a arte chinesa revela experiências pessoais, emoções reservadas e tempos turbulentos.

2.3. Três perfeições

Linguagem e imagem são duas formas distintas de expressão, mas ficam bem integradas na arte chinesa e esta integração constitui um importante atributo, ausente na arte ocidental e pouco perceptível para os ocidentais. A pintura chinesa é inseparável das outras formas artísticas, sobretudo a poesia e a caligrafia. Como He também confirmou no seu

artigo: “One of the unique characteristics of traditional Chinese art theory is that literature, painting, and other art forms share the same critical standards and aesthetic terms” (He, 2014, p.17). A pintura, a caligrafia e a poesia partilham os mesmos critérios e termos estéticos, e ao mesmo tempo aparecem numa mesma obra. Por isso, é necessário analisar as relações que mantêm entre si.

Pintura, caligrafia e poesia são tratados como as “Três Perfeições” da arte chinesa (em chinês: 三絶). Esta expressão pode remontar à dinastia Tang. Crê-se que foi criada por um imperador dessa época quando viu uma das pinturas de Zheng Qiao em louvor do poeta-pintor Zheng Qiao (685-764) (Gong, 1991, p.11). Apesar disso, na dinastia Tang não foi bem explicada a relação entre as três perfeições. Quanto às relações entre elas, alguns estudos ocidentais já trataram do assunto, tais como *Poetry and Painting: Chinese and Western Views of Their Convertibility* de Hans Frankel (1957), *The Three Perfections* de Michael Sullivan (1974), *Chinese Painting Studies in the West: A State-of-the-Field Article* de Jerome Silbergeld (1987) e *Words and Images: Chinese Poetry, Calligraphy and Painting* editado por Alfreda Murck e Wen C. Fong. Através deles, podemos conhecer melhor a riqueza e a complexidade das “Três Perfeições”.

Como a poesia é considerada linguagem enquanto a caligrafia e a pintura são imagens, vale a pena explicar como é que a poesia aparece na cultura chinesa e constitui uma das três perfeições. Nos tempos antigos, o poema estava associado às canções e aos cânticos. *Shi Jing* [Clássico da Poesia], uma obra clássica do confucionismo, é a coletânea mais antiga. Compõe-se de 305 poemas e canções. Independentemente do *Shi Jing* ou de outros clássicos, os poetas chineses sempre usaram palavras subtis para transmitir a emoção ou os significados mais profundos. Além disso, nas perspectivas filosófica e estética, o poema pode ser visto como o epítome da beleza (Gong, 1991, p.11). Até na cultura chinesa, quando queremos elogiar a beleza da paisagem natural, descrevemo-la apreciativamente como “beleza poética”. Deste modo, o poema chinês torna-se a melhor maneira de expressar a beleza e chega a abranger a caligrafia e a pintura. Tentarei explicar as relações entre a caligrafia e a pintura e entre o poema e a pintura.

Os Chineses admitem que “a caligrafia e a pintura têm a mesma fonte”⁶¹. Esta ideia já é a evidência da relação próxima entre as duas artes. Os caracteres chineses são pictogramas, imagens rudimentares. A pintura e a caligrafia partilham os instrumentos, quer dizer, os “Quatro Tesouros do Escritório” (pincel, tinta, papel e tinteiro) utilizados na pintura bem como na caligrafia e possuem formas semelhantes e modelos parecidos.

Numa boa obra de um mestre calígrafo, cada caracter apresenta-se cheio da vitalidade e firmeza. Qi Gong (1991: p.13) escreve no seu artigo: “The brush, the instrument of the calligraphy is also used by the painter, and the results produced by the use of brushstrokes used in calligraphy”. Fong (2003: p. 265) também explica minuciosamente que “Chinese painting is the art of the brush (*yongbi*, “the use of the brush”) – or, more precisely, drawing with a brush – it has, as Norman Bryson has pointed out, “always selected forms that permit a maximum of integrity and visibility to the constitutive strokes of the brush”. Devido ao uso dos mesmos instrumentos, a expressividade das linhas é exatamente igual na caligrafia e na pintura. O melhor exemplo é a forma das folhas de bambu. As folhas de bambu são exatamente idênticas aos traços dos caracteres na caligrafia chinesa.

Apesar da sua diferença, a pintura e a caligrafia chinesas possuem um objetivo semelhante na vida quotidiana: dar prazer estético (Gong, 1991, p.14). Costumava achar que as pessoas com pouca educação e não especializadas não conseguiam apreciar a beleza da caligrafia. De facto, é possível apreciar uma boa obra de caligrafia tanto quanto uma boa pintura. Os prazeres da beleza proporcionados por estas duas artes são equivalentes.

Quanto à relação entre o poema e a pintura, na dinastia Song, Su Shi (1037-1101) elogiou o poeta-pintor Wang Wei (701-761) da dinastia Tang dizendo: “Há poema na sua pintura e pintura no seu poema”. Este elogio é o melhor testemunho da relação entre poema e pintura. Se a caligrafia e a pintura têm a mesma fonte, suponho que o poema e a pintura possuem o mesmo âmago. Esta ideia foi explicada no estudo de Qi Gong (ibidem): “Poetry and painting are siblings from the same womb; both emerge from

⁶¹ A tradução é minha. Em chinês: *shi hua tong yuan* 诗画同源.

the emotions and the environment of daily life, and both must have beauty and the power to move people”.

A pintura chinesa, como qualquer forma artística, tem as suas limitações. Uma pintura *shanshui* não-identificada não pode mostrar aos observadores onde se localiza a paisagem, nem às vezes expressar bem a emoção do pintor ou a época a que se reporta. Nestes casos, são necessários suplementos informativos. Um poema escrito na pintura podia esclarecer o que o pintor tinha na mente.

A pintura ou o poema podem complementar-se e melhorar-se mutuamente. Muitas vezes, não sabemos o que foi realizado primeiro. Se o poema for escrito antes da pintura, o pintor absolutamente deve compreender os sentimentos do poeta. Se a pintura for feita antes do poema, o poeta deve apanhar o significado profundo da pintura. Este processo completo da pintura *shanshui* é como se fosse um jogo de *mimica*, lido perfeitamente na mente pelo pintor e pelo poeta. A relação entre a pintura e o poema é um “pensamento visual” partilhado. Estas duas artes estão na origem do mesmo foco intelectual e da mesma experiência emocional.

Para além das relações entre eles, também é preciso levar em conta que o autor da pintura *shanshui* não era um artesão, mas um *wen ren*⁶² [o homem de letras]. Na dinastia Yuan, a pintura de *wen ren* tornou-se uma tradição dominante. Os *Wen ren* possuíam uma formação particular, experiência política específica, normalmente viviam numa atmosfera social turbulenta e escolhiam um modo de vida diferente. Mas queriam expressar a sua inspiração, personalidade e reflexão através da pintura *shanshui*. No contexto educativo, eles tinham de possuir capacidades relativamente completas para passarem nos exames imperiais, nomeadamente em poesia, pintura e caligrafia. Por conseguinte, a prática dessas três formas artísticas constituía um atributo indispensável dos *wen ren*.

Devido à relação próxima entre estas três formas artísticas, não podemos analisar a pintura *shanshui* de forma isolada. Só quando consideramos as três formas de forma integrada é que podemos apreciar a imagem poética e pictórica, as linhas enérgicas e bem marcadas e a emoção profunda do artista.

⁶² *Wen ren* é um título geral para os homens gentis, bem-educados, normalmente dedicados ao império.

3. As diferenças essenciais entre arte chinesa e arte ocidental

3.1. Observação e meditação

A ideia de que a pintura tem uma base científica encontra-se generalizada na cultura ocidental. É precisamente com os métodos empírico, racional e intelectual daí decorrentes que naturalmente encaram a pintura chinesa. No entanto, os objetivos dos pintores ocidentais e chineses e as maneiras de pintar são bastante diferentes.

Na cultura ocidental, o objetivo principal do pintor é registrar o que vê e a maneira principal para atingir este objetivo é através da observação e da “transcrição” da realidade. Como se fizessem experiências laboratoriais, os pintores investigavam cientificamente como se apresenta a distância e a localização, qual a relação entre a luz e as sombras, como se ajustam as cores, etc. Os pintores ocidentais, sobretudo os acadêmicos, atribuíam muita importância à realização de esboços. Podemos talvez dizer, ainda simplificada, que a pintura ocidental se concretiza num processo repetido de observar – esboçar – reobservar – reesboçar, etc.

Apesar disso, um dos mais célebres historiadores da arte do século xx, Ernst Gombrich, acha que a investigação científica dos pintores ocidentais não era sobre a essência do mundo, mas sobre a reação das pessoas ao mundo, e exprimia um processo psicológico complexo (Gombrich, 1960). O mesmo objeto era apresentado e esboçado de maneiras diferentes por pintores diferentes na medida em que a sua representação era condicionada pela busca subjetiva do artista. Apesar disso, durante muitos séculos, a pintura europeia desenvolveu um sistema de representação que tinha como corolário uma reprodução relativamente precisa da realidade. A diferença em relação aos pintores chineses é muito grande, como demonstrou Gombrich em *A História da Arte*, publicado em 1950, e em *Arte e Ilusão*, em 1960.

No livro *Arte e Ilusão*, Gombrich dá o seguinte exemplo. Uma vez, o professor James Chen pediu aos seus alunos chineses, com convenções sociais e culturais diferentes, para desenharem um trecho famoso e bonito de Pequim: as portas antigas e tradicionais da cidade de Pequim. A tarefa

surpreendeu os alunos, que decidiram responder ao desafio da mesma forma: pediram pelo menos um postal ilustrado da arquitetura tradicional para imitar. Esta atitude nasce de uma cultura consolidada ao longo de milhares de anos: a representação da realidade é sempre mediada pelos modelos canónicos oferecidos pela tradição pictórica e filosófica.

O outro exemplo, referido em *A História da Arte*, mostra bem as particularidades da observação na pintura chinesa. Os artistas chineses não saíam de casa para explorar o mundo, nem se sentavam em frente da paisagem natural para fazer os seus esboços. Antes de tudo, eles tinham de dominar as técnicas de “como se pinta o pinheiro”, “como se pinta a nuvem”, “como se pinta o bambu”, “como se pintam os vários tipos de montanha”, etc., e aprendiam-nas nas obras dos grandes mestres em vez de diretamente na natureza. Só depois é que viajavam, contemplavam a natureza, voltavam para casa e, através da meditação sobre as experiências pessoais, alcançavam a essência e o sentimento da natureza (Gombrich, 1978, p.111). Eles tentavam recapturar as suas emoções e sentimentos quando estavam em frente da natureza, reconstituindo as imagens dos motivos naturais individuais (montanhas, rios, casas, árvores, etc.) para concretizar uma pintura notável, que não apenas respeitasse as regras da natureza, mas também obedecesse ao mundo interior do artista.

Não é nada fácil compreender bem esta particularidade chinesa. Até Gombrich (2000: p.84) admitiu que “it is not easy for us to recapture that mood, because we are fidgety Westerner with little patience and little knowledge of the technique of meditation – no more, I suppose, than the Old Chinese had of the technique of physical training”. Esta meditação, de facto, era uma combinação profunda entre a experiência visual obtida na paisagem natural e as ressonâncias mentais e pessoais em grande parte influenciadas pelo Budismo.

Por isso, é necessário atenuar a abordagem racional e empírica para compreender a cultura chinesa (Juzefovič, 2009). Juzefovič (idem: p.53) explica-nos: “Chinese culture is based on a pre-scientific mode of thinking. Intellect may tell us more and more about the external world of science and knowledge, but, as George Rowley points it out, ‘will never reveal the inner reality of spirit or the secret of living’”. Sullivan (2007: p.412) também

reflete no seu artigo: “One way to talk about this stance might be to try to describe not how the painting looks but what it feels like to experience it, to go on its journey”. Para compreender a cultura chinesa, é preciso aplicar uma abordagem mais “intuitiva”: “descrever” e “explicar” devem ser substituídos por “mergulhar” e “sentir”. A cultura chinesa é realmente profunda e está radicada solidamente na mentalidade do povo chinês. Para compreender a cultura chinesa não basta apenas observar e apreciar, mas senti-la e viver com ela.

3.2. Personalidade individual e personalidade coletiva

A partir do Renascimento, o humanismo tornou-se um dos valores principais no mundo ocidental. Afirmava a dignidade e a excelência do homem e realçava o desenvolvimento da individualidade. As obras ocidentais, especialmente as contemporâneas, aspiram à expressão subjetiva do seu autor. Assim, é muito mais fácil identificar as autorias na pintura ocidental do que na chinesa, uma vez que o estilo distinto ostenta a personalidade e as características pessoais do artista.

O autor da pintura chinesa que transmitia significados e emoções não era uma personalidade individual e isolada, mas uma personalidade coletiva e social que representa os valores do povo chinês.

Se observarmos as obras dos mestres pintores chineses mais representativos, tais como Nizan (1301-1374), Wu Changshuo (1844-1927), Huang Binhong (1865-1955), etc., de facto, as características nobres, tais como dignidade e honestidade, tão prezadas pelos Chineses, encontram-se por trás da beleza da paisagem natural.

Por causa desta personalidade coletiva, os valores da bondade, caridade, compaixão, magnanimidade, elegância são verdadeiramente o fundo espiritual que os artistas chineses querem expressar, valorizar e divulgar. Há um exemplo que ilustra esta ideia. Os pintores chineses pintavam infatigavelmente os “quatro cavalheiros das flores”⁶³ (ameixeira, orquídea, bambu e crisântemo) que os ocidentais não apreciam nem compreendem. Estas flores simbolizam a dignidade e a pureza e são sempre elogiadas pelos pintores

⁶³ A tradução é minha. Em chinês: *hua zhong sijunzi* 花中四君子.

e poetas chineses e cada uma delas possui o seu significado próprio. Ao longo da história, várias obras literárias e filosóficas têm atribuído outras virtudes a estas flores, tais como a amizade, a dedicação, a fidelidade e até o patriotismo, etc. Em consequência dessas associações culturais, os pintores chineses chegaram a identificar-se solidamente com elas, pintando-as diligentemente, elogiando a dignidade representada por elas e fazendo-as representar a esperança do povo chinês.

Para além disso, parece que em cada pintura *shanshui* se conta uma história sobre aquelas concretas figuras humanas surgidas na imagem. Pelo contrário, mesmo que alguns aspetos expressivos sejam diferentes, todas as pinturas chinesas *shanshui* tentam criar um mundo harmonioso onde um grupo dos homens de letras vivia e pelo qual o povo chinês suspirava nos tempos agitados. O poema *Tao Hua Yuan Ji* [A terra da flor de pessegueiro]⁶⁴ forneceu a melhor linguagem visual para ilustrar o que acabei de dizer. A história foi escrita por Tao Yuanming, conhecido como Tao Qian, no período de instabilidade política e desunião nacional, ou seja, durante as Seis Dinastias (220-589), entre as dinastias Han e Tang. O poema mostra-nos uma terra isolada, uma utopia etérea onde o povo vivia uma vida ideal, em harmonia com a natureza, sem preocupações.

A pintura ocidental expõe as personalidades individuais, enquanto a pintura chinesa mostra a personalidade coletiva. Sobretudo a pintura *shanshui* ostenta a personalidade *wenren*. *Wenren* é um título geral para os homens gentis, bem-educados, normalmente dedicados ao império, designados como homens de letras. Nas épocas agitadas, por exemplo no período da transição (1620-1683), a maioria deles, vivendo como eremitas, teve de voltar às aldeias ou às cidades onde as suas famílias residiam, praticando uma vida dedicada ao prazer cultural, mas sempre preocupados com os assuntos governamentais. *Shanshui* e *wenren* representam as ideias do confucionismo, do taoísmo e do budismo. Quando os *wenren* não puderam utilizar as suas capacidades e os seus conhecimentos para apoiar o imperador no governo do país, eles expressaram a emoção na natureza. Qualquer pessoa que contemple a beleza da natureza, e não apenas o homem de letras, vai sentir uma flutuação emocional.

⁶⁴ A tradução é minha. Em chinês: *taohuayuan ji* 桃花源记.

Max Loehr (1964: p.190) explicou no seu artigo: “An artist, like every other person, is a son of his nation and a child of his time, a member of his society, and heir to particular traditions”. Do mesmo modo, “a work is expressive of its time... the expressive element, its style, corresponds to no given objective reality supplied by the time or its character or spirit, the *Zeitgeist*” (ibidem). O termo *Zeitgeist* descreve precisamente a relação entre o mundo utópico das pinturas *shanshui* e descrito na *Tao Hua Yuan Ji* e a personalidade coletiva dos homens de letras. Fiedler também reconhece esta ideia dizendo: “What artists are to do is not to express any content of their time but to give a content to their time” (citado por Loehr, 1964, p.190). Os artistas ocidentais apreciavam as influências dos períodos anteriores, mas procuravam conferir às suas obras características distintas e individualizadas. Em contrapartida, os artistas chineses valorizavam os significados culturais das épocas precedentes e mostravam uma personalidade coletiva nas suas obras.

3.3. “Abstração” e evocação

Na história da arte ocidental, Wassily Kandinsky, artista russo radicado na Alemanha, iniciou a arte abstrata com a obra intitulada *Primeira Aquarela Abstrata* em 1910. Ele foca-se na forma mais do que no contexto. Os artistas abstratos não imitavam as obras que já existiam, mas tentaram criar linguagens novas, características distintas e símbolos artísticos pessoais para concretizarem a sua experiência única perante a arte e a vida.

Antes de o conceito ocidental “abstrato” entrar no território chinês, a palavra *chou xiang* [abstrato] não existia nos registos históricos chineses. A palavra *chou xiang* [abstrato] deriva da língua japonesa. Todavia, na história dos caracteres chineses, existem as palavras *yi xiang*⁶⁵ [imagens mentais] e *chao xiang* [superior às imagens]⁶⁶, quer dizer, superior aos objetos, não sendo uma imagem concreta.

⁶⁵ A tradução é minha. Em chinês: *yi xiang* 意象.

⁶⁶ A tradução é minha. Em chinês: *chao xiang* 超象.

À medida que se desenvolveu o modelo da pintura *shanshui* e se construiu o valor estético dos homens de letras, diminuiu a necessidade de observar a realidade para proceder à sua representação pictórica.

As regras da pintura chinesa não dependem da forma verdadeira do objeto, mas do modo como estão ligadas a uma “evocação poética”⁶⁷ (Gombrich, 2000, p.150) que é um estado indescritível e mais difícil de atingir do que a verosimilhança. Gombrich (ibidem) escreveu assim: “The Chinese artist appears still as a “maker” of mountains, trees, or flowers. He can conjure them up because he has learned the secret of their being, but he does so to record and evoke a mood which is deeply rooted in Chinese ideas about the nature of universe”. Na cultura chinesa, tratamos este “secret of their being” como *shen* [espírito] e *qi* [energia ou respiração vital]. Provavelmente estes dois termos são os mais ubíquos e polissêmicos dos discursos filosóficos e estéticos da cultura chinesa.

Nas obras de Gu Kaizhi, o pintor podia pintar e descrever bem o *shen* do tema. No ponto de vista de Gu, “para transmitir o espírito” é preciso revelar a característica interior do tema esboçado através dos seus olhos. Quanto ao *qi*, tem que ver com a auto-cultivação que deriva da teoria do filósofo neo-confucionista Zhu Xi (1130-1200). Se acreditarmos nas palavras de He (2014: p.17), “*Qi* has always been the first and most important concept in traditional Chinese philosophy and aesthetics”. Os artistas chineses aplicavam esta ideologia na arte. Eles aprendiam com a natureza até conseguirem captar o coração da natureza. Depois concentravam-se em cultivar o seu *qi* no pincel, com a intenção de transmitir o *qi* da natureza que o pintar já alcançou na sua mente e no seu próprio coração.

No final, tanto o *shen* como o *qi* ostentam um pendore transcendente. Os pintores focam-se mais na essência interior do que no fenómeno exterior, no espírito interior do que na aparência exterior, como Cai (2004: p.333) descreve no livro *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe* “If one is merely concerned with the representation of actual things, one sees little evidence of excellence. But if one is

⁶⁷ O termo foi referido por autor Gombrich no seu livro *Ilusão e Arte* (1ª ed.), 2000, p.150.

interested in what lies beyond image, one will then lose interest in richness and opulence and call those paintings subtle and miraculous”.

Para além disso, lembro que na cultura chinesa é habitual dizer que toda a gente está familiarizada com o cão e o cavalo já que são vistos todos os dias, mas é muito difícil reproduzir as suas similitudes. Ao contrário, não há forma definida para o fantasma ou para a existência espiritual, mas é mais fácil de descrever apesar de ninguém os ver. Aqui se observa mais uma vez a essência específica da pintura chinesa.

Conclusão:

No fim de contas, não devemos iludir o facto de que as notáveis pinturas *shanshui* são apenas em parte baseadas na realidade. Nunca podemos separar o que vemos e o que conhecemos, como Gombrich (2000: p.394) concluiu no seu livro *Arte e Ilusão*: “a person who was born blind, and who gains eyesight later on, must learn to see. With some self-discipline and self-observation we can all find out for ourselves that what we call seeing is invariably colored and shaped by our knowledge of what we see”.

A cultura chinesa possui características próprias e valoriza as conotações culturais subjacentes à beleza. A sensibilidade cultural e a intuição pessoal desempenham um papel considerável na criação cultural e artística chinesa. Algumas técnicas pictóricas específicas, tais como a perspetiva dispersa e *liubai*, e nas quais a maioria dos ocidentais não reparava, corporizam um poder expressivo particular, explicado por Gombrich (idem: p.298) nos seguintes termos: “Figures, even through painted without eyes, must seem to look; without ears, must seem to listen... There are things which ten hundred brush strokes cannot depict but which can be captured by a few simple strokes if they are right. That is truly giving expression to the invisible”. O objetivo da pintura chinesa nunca foi atingir a verosimilhança visual ou a complexidade das formas, nem ostentar a habilidade através das linhas e das cores. Os pintores chineses procuravam o estado de *i dao bi bu dao* [quando a ideia não está presente, a linha pode ser poupada]⁶⁸.

⁶⁸ A tradução é minha. Em chinês: *yi dao bi bu dao* 意到笔不到.

Para além disso, a arte chinesa contém profundas conotações culturais. As orientações políticas, religiosas, filosóficas e estéticas dos pintores estão bem refletidas nas suas obras. Sem o conhecimento dos conceitos filosóficos confucionistas, taoistas e budistas não é fácil compreender a pintura *shanshui*. A pintura chinesa nunca pretendeu ser a reprodução simples do mundo. Ela constitui um meio de transmitir uma ideia do mundo e da mente do pintor. Além disso, os pintores chineses estão muito interessados em colher as lições dos mestres anteriores. A pintura chinesa mantém um diálogo profundo com o passado. Ao mesmo tempo, também importa descobrir mais profundamente a relação entre formas artísticas diferentes, pois um artista chinês pode integrar a caligrafia, a poesia e a pintura na sua obra. As “três perfeições” complementam-se para expressar inteiramente a emoção do artista.

Sob o ponto de vista da compreensão cultural, a imagem da China construída pelo Ocidente mistura conhecimento e imaginação. A arte e a cultura chinesas não são absolutamente imutáveis, nem as permanências são pura estagnação, mas o olho ocidental não se tem alargado nem desenvolvido tanto quanto seria possível. Ao longo da história, a China tem sempre aparecido como uma “otherness” nas visões ocidentais. A compreensão do Ocidente oferece-nos a China como um “estrangeiro cultural”.

Contudo, não podemos fazer comparações científicas simplistas entre as artes ocidental e chinesa. Vale a pena descobrir algumas diferenças essenciais. Essas diferenças são baseadas no contexto cultural, na estrutura social, na ideologia e na religião. Devido às diferenças estruturais de pensamento, os ocidentais adotaram com frequência métodos inapropriados para compreender a arte e a cultura chinesas.

De facto, a arte chinesa, especialmente a pintura chinesa *shanshui*, parece paralisada, inalterada, na medida em que se observa a permanência de soluções estéticas ao longo de centenas de anos. A pintura tradicional já era a quinta-essência da cultura chinesa nos tempos primordiais. Os homens de letras pintavam a partir dos pensamentos filosóficos e de conceitos de valor universal: *tao*, a emoção subjetiva, a relação entre a natureza e os homens, etc. Nas dinastias Tang e Song, as teorias artísticas são mais avançadas do que as técnicas. Sem perspectiva e sem rigor anatómico, mas com

uma influência forte do taoismo e do confucionismo, a capacidade de compreensão pela arte era superior às técnicas. Como foi desenvolvida a um nível bastante alto, a arte chinesa estabilizou. Os homens de letras só existiram em tempos específicos na história da China, mas a sua influência perdurou entre os artesãos.

Laozi exprimiu a seguinte ideia: *da yin xi sheng, da xiang wu xing* [as músicas grandiosas têm as notas mais simples, as formas notáveis não têm configuração]⁶⁹. Acredito que esta ideia de Laozi traduz a essência da arte chinesa e que as melhores obras não precisam de ser rebuscadas porque não é assim que se expressam as emoções mais profundas.

Apesar de ser por vezes considerada monótona ou inalterável, a arte chinesa deixa-nos sempre uma forte interrogação cultural. Vale a pena descobrir hoje em dia o que significa a pintura chinesa para o povo chinês e para o mundo.

A pintura *shanshui* é uma das expressões visuais mais fortes da arte chinesa. À semelhança da religião, da ciência e da filosofia, a arte também explora a essência da vida humana e a verdade deste mundo. Podemos adquirir a liberdade espiritual e a consolação emocional na pintura *shanshui* e encontrar a nossa identidade cultural através dos homens de letras e das suas grandes pinturas.

A cultura é também uma expressão do tempo e da história. Todavia, hoje em dia, poucas pessoas têm tempo, espírito e até paciência suficientes para apreciar a pintura *shanshui*. Por causa da ignorância em relação a esta arte tradicional, ela tornou-se estranha. Entretanto, o seu significado filosófico, a sua conotação estética e o seu valor antropológico têm atraído cada vez mais a atenção dos especialistas. Talvez a pintura *shanshui* nos possa ajudar a repensar o nosso tempo.

⁶⁹ A tradução é minha. Retirado do capítulo XXXXI de Dao De Jing.

Reference List:

- Bush, S., & Shih, H. (2012). *Early Chinese Texts on Painting*. Hong Kong University Press. Acedido em <http://www.jstor.org/stable/j.ctt2854fs>, 18-12-2017
- Cahill, J. (2013). *Chinese Painting: A Pictorial History (Chinese Edition)*. Beijing: SDX Joint Publishing Company.
- Cai, Z. (Ed.). (2004). *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. University of Hawai'i Press.
- Acedido em <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqsq0>, 12-12-2016
- Cai, Y. P. (2008). *Auto-cultivação do povo chinês*. Pequim: Editor dos trabalhadores.
- 元培, 蔡(2008). 中国人的修养. 北京: 中国工人出版社.
- Chang, C. Y. (2011). *Creativity and Taoism: a study of Chinese philosophy, art and poetry*. London: Singing Dragon.
- Chen, X. (2013). An aesthetic approach to the translation of Wang Wei's landscape poetry. *Projections* 2, 1-22.
- Acedido em <http://www.umac.mo/fsh/projections/PDFs/3%20Article.pdf>, 13-01-2017
- Chaves, J. (1991). Meaning beyond the Painting. In Murck, A. & Fong, W. C. (Eds.), *Word and Images: Chinese Poetry, Calligraphy, and Painting* (pp. 431-458). New York: The Metropolitan Museum of Art & Princeton: Princeton University Press.
- Chen, S. X. (2015). Looking backward: Chinese Art in 2004. In Barmé G., Jaivin L., & Goldkorn J. (Eds.), *Shared Destiny* (pp. 194-199). Canberra: ANU Press.
- Acedido em <http://www.jstor.org/stable/j.ctt19893k8.25>, 19-12-2016
- Cheng, F. (1994). *Empty and Full: The Language of Chinese Painting*. Boston & London: Shambhala.
- Clunas, C. (2013). Regarding Art and Art History. *The Art Bulletin*, 95(1), 8-9.
- Acedido em <http://www.jstor.org/stable/43188792>, 09-05-2017
- David, M. R. (2008). The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism. *Orientalism*, 10, 7-16.
- Acedido em <http://www.uoc.edu/digithum/10/dt/eng/martinez.pdf>, 24-07-2017
- Elkins, J. (2007). Response: The Mottled Discourse of Chinese Studies. *The Art Bulletin*, 89(3), 482-486.

Acedido em <http://www.jstor.org/stable/25067334>, 17-03-2017

Elkins, J., & Purtle, J. (2010). *Chinese Landscape Painting as Western Art History*. Hong Kong University Press.

Acedido em <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1xcrn3>, 22-01-2017

Fong, W. C. (1992). *Beyond Representation: Chinese Painting and Calligraphy 8th-14th century*. New York: Metropolitan Museum of Art. & New Haven and London: Yale University Press.

Fong, W. C. (2003). Why Chinese Painting is History. *The Art Bulletin*, 88(2), 258-280.

Acedido em <https://www.jstor.org/stable/3177344>, 25-04-2017

Hay, J. (1991). Poetic Space: Ch' sien Hsuan and the Association of Painting and Poetry. In Murck, A. & Fong, W. C. (Eds.), *Word and Images: Chinese Poetry, Calligraphy, and Painting* (pp.173-198). New York: The Metropolitan Museum of Art & Princeton: Princeton University Press.

He, J. L. (2014). Continuity and Evolution: The idea of “Co-creativity” in Chinese Art. *ASIA Network Exchange*, 21(2), 15-23. doi: <http://doi.org/10.16995/ane.112>

Hearn, M. K. (2008). *How to Read Chinese Paintings*. New York: The Metropolitan Museum of Art & Princeton: Princeton University Press.

Hua, S. W. (2015). O estudo sobre a teoria da pintura de Zong Bing: o pioneiro e o modelo do estéticos da pintura *shanshui*. *Journal of Anhui University of Science and Technology: Social Science*, 17(4), 92-95.

仕旺,花. (2015). 宗炳画论: 山水画美学的先驱和典范. *安徽理工大学学报(社会科学版)*, 17卷4期, 91-95.

Gombrich, E. H. (1978). *The Story of Art* (13^a ed.). New York: Phaidon Press Limited.

Gombrich, E. H. (2000). *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (11^a ed.). Princeton e Oxford: Princeton University Press.

Acedido em <https://archive.org/details/E.H.GombrichArtAndIllusion2000>, 12-02-2017

Gong, Q. (1991). The Relationship between Poetry, Calligraphy, and Painting. In Murck, A. & Fong, W. C. (Eds.), *Word and Images: Chinese Poetry, Calligraphy, and Painting* (pp.11-20). New York: The Metropolitan Museum of Art & Princeton: Princeton University Press.

Jullien, F. (2009). *The Great Image Has No Form, or On the Nonobject through painting*. Chicago e London: The University of Chicago Press.

Kindall, E. (2012). Experiential Readings and the Grand View: “Mount Jizu” by Huang Xiangjian (1609 – 1673). *The Art Bulletin*, 94(3), 412-436.

Acedido em <http://www.jstor.org/stable/23268279>, 03-12-2016

Kubin, W. (1999). Only the Chinese Understand China”: The Problem of East-West Understanding”, *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches* (pp.47-57). Leiden, Boston & Köln: Brill Academia Publisher.

Law, S.S. (2011). Being in Traditional Chinese Landscape Painting. *Journal of Intercultural Studies*, 32(4), 369-382.

Acedido em <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07256868.2011.584615>, 14-12-2016

Loehr, M. (1961). The question of Individualism in Chinese Art. *Journal of History of Ideas*, 22(2), 147-158.

Acedido em <http://www.jstor.org/stable/2707829>, 11-11-2016

Loehr, M. (1964). Some Fundamental Issues in the History of Chinese Painting. *The Journal of Asian Studies*, 23(2), 185-193. doi:10.2307/2050131

Miao, Y. R. (1998). Utilização de perspectivas dispersas na forma compositiva da pintura chinesa. *Journal of Tianjin Institute of Light Industry*, 2. doi: 10.13364/j.issn.1672-6510.1998.02.020

延荣, 苗. (1998). 中国画构图形式中的散点透视应用. 天津轻工业学院学报, 第2期.

Munakata, K., & Munakata, Y. (1974). Ching Hao's “Pi-fa-chi”: A Note on the Art of Brush. *Artibus Asiae Supplementum*, 31, 1-56.

Acedido em https://www.jstor.org/stable/1522675?seq=7#page_scan_tab_contents, 15-03-2017

Murck, A., & Fong, W. C. (Eds.), *Word and Images: Chinese Poetry, Calligraphy, and Painting*. New York: The Metropolitan Museum of Art & Princeton: Princeton University Press.

Powers, M. J. (2014), The Temporal Logic of Citation in Chinese Painting. *Art History*, 37, 744–763. doi: 10.1111/1467-8365.12113

Silbergeld, J. (1987). Chinese Concepts of Old Age and Their Role in Chinese Painting, Painting Theory, and Criticism. *Art Journal*, 46(2), 103-114. doi:10.2307/776887

Silbergeld, J. (1987). Chinese Painting Studies in the West: A State-of-the-Field Article. *The Journal of Asian Studies*, 46(4), 849-897. doi:10.2307/2057105

- Smith, J. G. & Fong, W. C. (Eds.). (1999). *Issues of authenticity in Chinese painting*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Sullivan, M. (2007). The Gift of Distance: Chinese Landscape Painting as a Source of Inspiration. *Southwest Review* 92(3), 407-419.
- Acedido em <http://www.jstor.org/stable/43472830>, 12-09-2016
- Sullivan, M. (2008). *The Arts of China* (5th edition), Berkeley: University of California Press.
- Tian, X. (2005). Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties (review). *China Review International*, 12(1), 62-67. University of Hawai'i Press. Acedido em Project MUSE database.
- Jacobsen, S. G. (2013). Chinese Influences or Images? Fluctuating Histories of How Enlightenment Europe Read China. *Journal of World History* 24(3), 623-660.
- doi:10.1353/jwh.2013.0076
- Juzefovič, A. (2009). Borders between Europe and China: Why do Europeans (mis)understand Chinese culture. *Limes: Cultural Regionalistics*, 2(1), 48-56.
- doi:10.3846/2029-0187.2009.1.48-56
- Wang, P. (2009). A origem cultural do surgimento de perspectiva dispersa na pintura chinesa. *Studies in Culture & Art*, 2, 166-178.
- 朋, 王. (2009). 管窥中国画散点透视产生的文化渊源. 文化艺术研究, 第2期, 166-178.
- Wu, X.Y. (2013). Wo Yi Yo Zhi: o estudo sobre a prática artística no “Hua shanshui xu” de Zong Bing. *Revista Acadêmica de Yun Han* 27, 68-83.
- Acedido em <http://ir.lib.ncku.edu.tw/handle/987654321/141427>, 12-02-2017.
- 沂濤, 吴. (2013). 卧以游之: 论宗炳<画山水序>中对[游]的艺术实践. 云汉学报, 第27期, 68-83.

O rompimento formal de relações diplomáticas em 1965 entre a Indonésia e Portugal: Os sinais endógenos e exógenos que contribuíram para a fase final do regime do presidente Sukarno | The formal disruption of diplomatic relations in 1965 between Indonesia and Portugal: The endogenous and exogenous signs that contributed to the final phase of President Sukarno's regime

Moisés Silva Fernandes

Moisés Silva Fernandes é Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e publicou Confluência de Interesses: Macau nas Relações Luso-Chinesas Contemporâneas, 1945-2005, Lisboa: Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros e Centro Científico e Cultural de Macau, em 2008, entre outras obras, artigos e resenhas críticas em português, inglês e chinês. E-mail: moises.fernandes@letras.ulisboa.pt.

Resumo

Neste artigo propomo-nos a analisar os fatores políticos que contribuíram de uma forma decisiva para que a Indonésia procedesse ao rompimento formal de relações diplomáticas com Portugal. Analisaremos ainda, os sinais de bastidor, externos e internos, dados por Jacarta. Pretendemos dissecar os rumores infundados acerca da invasão do Timor português pela autodenominada União da República de Timor (Uni Republic Timor, URT). Finalmente iremos ver as repercussões do golpe de Estado em Jacarta, em 1 de outubro de 1965, quer para o Timor português, quer nas relações indonésias-portuguesas. Quando o regime português passou a democrático e procedeu à descolonização do império português, o regime autoritário de Jacarta pôs em marcha a ocupação de Timor-Leste por javaneses, que durou 24 anos.

Palavras-chave: *Rompimento de relações diplomáticas; Indonésia; Portugal; Timor português; pressões endógenas e exógenas.*

Abstract

In this article we propose to analyze the political factors that contributed decisively to the way Indonesia's proceed to have a formal breaking off diplomatic relations with Portugal. Later we will examine the external and internal signs that were coming from Jakarta. After this, we intend to dissect the groundless rumors about the Portuguese Timor invasion by the self-styled Union of the Republic of Timor (Uni Timor Republic, URT). However, President Sukarno praises "actively the struggle for independence of the people [...] Portuguese Timor ...", the 20th anniversary of Indonesia. Finally we

will see the repercussions of the coup in Jakarta on 1 October 1965 in Portuguese Timor and in Indonesian-Portuguese relations.

Keywords: *Withdrawal of diplomatic relations; Indonesia; Portugal; Portuguese Timor; endogenous and exogenous pressures.*

Agradecimentos:

Gostaria de agradecer à Divisão do Arquivo e Biblioteca do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DABMNE); ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT); ao Arquivo Histórico Militar (AHM); à Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e, aos funcionários da Hemeroteca Municipal de Lisboa (HML) pelo apoio e pela prontidão manifestada no atendimento dos múltiplos pedidos solicitados durante a investigação para este artigo.

Introdução

Após quinze anos de ligações discretas mas cerimoniosas entre Jacarta e Lisboa, em 1 de janeiro de 1965 a Indonésia rompeu as relações diplomáticas formais com Portugal.⁷⁰ Para compreendermos esta questão, temos que recuar a 15 maio de 1959, quando o presidente Sukarno esteve em Lisboa para fazer uma escala técnica,⁷¹ durante uma visita oficial ao Brasil.⁷² Nesta altura estava nomeado para ser governador do Timor português, o capitão Filipe Themudo Barata, que foi apresentado ao presidente Sukarno no “[j]antar solene no Palácio de Ajuda. [...] Numa t]roca de palavras de mera cortesia: trivial, mas amável” (Barata, 1998, p. 25).

Cerca de um ano depois regressou, mas desta vez numa visita oficial de Estado à região da grande Lisboa, entre os dias 5 a 9 de maio de 1960. O aspeto mais importante foi no dia 8 de maio, quando o presidente Sukarno foi à Câmara Municipal de Lisboa e garantiu ao presidente, general

⁷⁰ Portugal reconheceu a Indonésia em 28 de dezembro de 1949. A legação da Indonésia em Lisboa foi aberta em 1951. O primeiro enviado extraordinário e ministro plenipotenciário foi Ide Anak Agung Gde Agung que veio apresentar a Lisboa as suas credenciais em 26 de junho de 1951 ao presidente da República, interino, António de Oliveira Salazar, e regressou ao *Palace Hotel*, em Bruxelas. Entretanto, deixou em Lisboa a terceira-secretária Kartini Soeria Nata Atmadja. Em 24 de junho de 1954 passou a ter um enviado extraordinário e ministro plenipotenciário em Lisboa, Soerianita Djoemana que se manteve até ao primeiro semestre de 1957. Este é substituído por Zainal Abidin no dia 24 de maio de 1957 e mantém-se até 14 de julho de 1961. Em 15 de julho de 1961 veio o último, Achmad Djumiril, que fica até 31 de janeiro de 1965, já na qualidade de encarregado de negócios, interino. Ao contrário, a legação de Portugal em Jacarta foi criada em 7 de março de 1950. O primeiro enviado extraordinário e ministro plenipotenciário foi José Weinholtz de Bivar Brandeiro, de 16 de junho de 1951 até 30 de junho de 1953. Após isto, esteve o ministro plenipotenciário Carlos Pedro Pinto Ferreira, entre 30 de junho de 1953 e 2 de setembro de 1954. Posteriormente foi seguido pelo segundo, Augusto Rato Potier, entre o dia 3 de setembro de 1954 até 28 de setembro de 1958. Foi substituído pelo encarregado de negócios, interino, na legação de Jacarta e transferido para o ministério dos Negócios Estrangeiros por decreto de 3 de dezembro do mesmo ano. Logo após este, ministro António Leite Cruz, que esteve entre 8 de janeiro de 1959 e 15 de agosto de 1961. Depois, foi Encarregado de Negócios, interino, Fernando Cardoso, de 29 de junho de 1961 até 10 de junho de 1963. Finalmente, José de Melo Gouveia esteve como Encarregado de Negócios, interino, da Legação de Portugal em Jacarta, desde 1 de junho de 1963 até ao dia 10 de abril de 1965, embora as relações diplomáticas tenham sido canceladas a partir de 1 de janeiro de 1965.

⁷¹ Chegou a 15 de maio de 1959 às 17h00 a Lisboa e permaneceu até às 23h00 da noite, isto é, seis horas em Portugal. Durante a sua estadia em Lisboa foi acompanhado pelo presidente da República, Américo Thomaz, que o “obsequiou com um jantar no Palácio da Ajuda e agraciou com a grã-cruz da Ordem de Santiago da Espada” (Thomaz, 1983, p. 33). “O presidente Sukarno que ontem esteve em Lisboa foi recebido pelo chefe do Estado que lhe ofereceu um banquete no Palácio da Ajuda”, *Diário de Notícias*, ano 95, n.º 33.483 (16 de maio de 1959), pp. 1 e 2.

⁷² O qual chegou no dia 16 de maio de 1959 ao Rio de Janeiro para uma visita oficial. Foi recebido pelo presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira.

António da França Borges, que o Timor português jamais seria integrado na Indonésia, porque não tinha sido ocupado pelos Países Baixos.⁷³

Neste trabalho propomo-nos a analisar os fatores políticos que contribuíram de uma forma decisiva para que a Indonésia procedesse desta forma. Posteriormente iremos analisar os sinais externos e internos, de bastidores, dados por Jacarta. Após isto, pretendemos dissecar os rumores infundados acerca da invasão do Timor português pelo autodenominada *União da República de Timor (Uni Republic Timor, URT)*. Entretanto, acabaremos com o apelo que o presidente Sukarno fez “à libertação do Timor português”, no 20.º aniversário da Indonésia. Finalmente veremos as repercussões do golpe de Estado em Jacarta, em 1 de outubro de 1965, para o Timor português, e para as relações indonésias-portuguesas.

Os fatores políticos subjacentes ao rompimento de relações diplomáticas

Tal como qualquer outro regime político, o de Sukarno também era permeável e suscetível a influências e pressões endógenas e exógenas. As pressões endógenas e as influências políticas contra a presença de Portugal no Timor português provinham da elite nacionalista javanesa, dos partidos islâmicos, do Partido Comunista da Indonésia (*Partai Komunis Indonesia*) e de alguns membros do próprio governo indonésio. Relativamente aos partidos islâmicos e comunista, Sá Mesquita Gonçalves, do gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar, reconheceu que havia “exemplos de interferências propagandísticas e ameaçadoras”.⁷⁴

No que diz respeito aos membros do governo, salientou-se Mohammad Yamin, ideólogo da doutrina da “*Indonesia Raya*” e “*Melayu Raya*” ou, em português, a “*Grande Indonésia*”, dirigente da campanha na

⁷³ “President Sukarno Leaves Lisbon: No Claims on Portuguese Timor”, *Indonesia News: Information Service [of] Indonesia, Special Issue* [Tóquio], 22 May 1960, p. 30; “E, quanto à parte leste da ilha de Timor, repetiu que a Indonésia respeitava a soberania portuguesa nela. E não há dúvida de que, pela sua parte, honraria sempre a afirmação feita” (Thomaz, 1983, p. 52); “A Indonésia não tem qualquer reivindicação sobre o Timor português – Declarou nos Paços do Concelho o Presidente Sukarno que almoçou em Sintra com o chefe de Estado”, *Diário de Notícias*, ano 96, n.º 33.833 (7 de maio de 1960), pp. 1 e 5.

⁷⁴ “Informação, confidencial, n.º 1509 sobre ‘[o] momento político da Indonésia’, de Sá Mesquita Gonçalves, de 30 de outubro de 1965, p. 18”, Divisão de Arquivo e Biblioteca do Ministério dos Negócios Estrangeiros (DABMNE), MU, GM/GNP/163/Pt. 5C.

imprensa contra a presença de Portugal no Timor português e que chegou a ser ministro da Justiça, entre 1951 e 1952; Educação e Cultura, entre 1953 e 1955; ministro sem pasta, entre 1957 e 1959; ministro dos Assuntos Sociais e Cultura, entre 1959 e 1960; ministro e vice-diretor da Agência Nacional do Planeamento (BAPENAS), entre 1960 e 1962; e, finalmente foi vice-primeiro-ministro, ministro da Informação e diretor do BAPENAS, durante uns meses de 1962 até que morreu em 17 de outubro de 1962, já sob a liderança de Sukarno (Schwarz, 1999, p. 9). Mohammad Yamin, a sua esposa e o seu filho conseguiram obter um visto para ir a Portugal no dia 15 de julho de 1954,⁷⁵ porque estava em Haia a negociar a abolição da união entre a Indonésia e os Países Baixos. Contudo, no dia 21 de agosto, ele e a sua família tiveram que partir para Jacarta e não foi avante a sua visita a Portugal.⁷⁶ Isto deu-se após várias tentativas de comunicação da legação portuguesa em Haia junto do Alto-Comissário indonésio, mas: “nunca souberam ou quiseram informar[,] salvo que aquele Ministro viajaria ‘*incógnito*’”⁷⁷ a Portugal. O único partido que mantinha uma posição moderada em relação à permanência de Portugal no Timor português era o Partido Nacionalista da Indonésia (*Partai Nasionalis Indonesia, PNI*) do presidente Sukarno.

Enquanto no decénio de 1950, o regime de Sukarno e o *PNI* tiveram capacidade política e campo de manobra suficiente para ignorar os apelos dos nacionalistas javaneses, dos partidos islâmicos e comunista relativamente ao Timor português, na década de 1960 a situação alterou-se significativamente. A situação económica, financeira e comercial da Indonésia sofreu uma rápida deterioração, o nível de vida do cidadão comum desceu vertiginosamente (Schwarz, 1999, pp. 17-18).

Em relação ao Timor português havia duas pré-condições de origem diferentes, uma portuguesa, outra indonésia. No discurso proferido na Assembleia Nacional portuguesa, pelo presidente do Conselho, António de

⁷⁵ “Telegrama recebido da legação de Portugal em Haia, no dia 15 de julho de 1954” in “Visita do Dr. Mohammad Yamin, ministro da Educação Nacional da Indonésia”, DABMNE, C.E.28.P4/1491.

⁷⁶ “Apontamento de 21 de agosto de 1954” in “Visita do Dr. Mohammad Yamin, ministro da Educação Nacional da Indonésia”, *Ibid.*

⁷⁷ “Ofício n.º 336 da legação de Portugal em Haia, de 27 de agosto de 1954” in “Visita do Dr. Mohammad Yamin, ministro da Educação Nacional da Indonésia”, *Ibid.*

Oliveira Salazar, em 1 de julho de 1961, afirmou: “Timor não tem condições de vida independente” (Diário da Sessões, 1961, p. 925). Por outras palavras, não havia condições possíveis para a autodeterminação e a independência do Timor português, enquanto o regime fosse de Salazar ou de Caetano.

Entretanto, tinha dado a fundação da *União da República de Timor*, o atrofado movimento nacionalista islâmico-malaio timorense, a 2 de novembro de 1960, com sede em Jacarta, embora este afirmasse que estava localizado no posto fronteiriço de Batugadé, no Timor português (Fernandes, 2005, pp. 365-371; Weatherbee, 1966, pp. 691-692). Porém, consoante se foi afastando cada vez mais das posições da Indonésia, foi-se aproximando da sua “constituição política”, que chegou a proclamar a sua “independência da Indonésia”, no dia 4 de maio de 1965, um revés político para à elite de Jacarta, da qual este grupelho fez frente (Fernandes, 2005, pp. 385-386). Mas como afirma um estudioso do sudeste asiático: “we can say that in a sense Portuguese Timor is a trust territory, the Portuguese holding it in trust for Indonesia” (Weatherbee, 1966, p. 695).

Esta conjuntura contribuiu para a fragilização do regime de Sukarno. Para se precaver contra os seus adversários políticos internos, nacionalistas javaneses, islâmicos e comunistas, e assegurar a sua sobrevivência política, Sukarno transformou-se paulatinamente no expoente máximo dos nacionalistas radicais javaneses, no início de decénio de 1960.

Por outro lado, certos sectores nacionalistas alinhados com Sukarno no Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia (*Departmen Luar Negeri*) consideravam oportuna a rutura antes da realização da Conferência dos Países Não-Alinhados, prevista para ter lugar em Argel, em abril de 1965, para evitar eventuais embaraços políticos para o governo da Indonésia. Na realidade, Jacarta tinha-se salientado nas denúncias do imperialismo e do colonialismo ocidental em múltiplas reuniões internacionais e nos órgãos de propaganda, mas remetia-se a um grande silêncio, poderíamos dizer hermético, em relação ao Timor português. Aliás, a cimeira do Cairo chegou a ser considerada para Sukarno como uma derrota política, pela maioria dos analistas, pois não conseguiu fazer prevalecer os seus pontos de vista, orientação e interesses.

De facto, durante a segunda cimeira do Movimento dos Países Não-Alinhados, que teve lugar na cidade do Cairo, entre os dias 5 e 10 de outubro de 1964, todos os delegados exortaram a Indonésia a seguir as recomendações aprovadas na primeira cimeira de chefes de Estado e de governo da Organização de Unidade Africana (OUA), que teve lugar em Adis Abeba, em 25 de maio de 1963,⁷⁸ no sentido de que todos os Estados-membros da OUA e os seus aliados rompessem as relações diplomáticas com Portugal e a África do Sul. Durante esta reunião generalizou-se, também, a censura e as críticas de bastidores a Sukarno por consentir a presença de Portugal no Timor português (Sousa, 2013, pp. 162-163).⁷⁹ Sukarno pretendia, por seu turno, ascender a dirigente asiático do Movimento dos Países Não-Alinhados, após a morte do primeiro-ministro da Índia, Jawaharlal Nehru, em 27 de maio de 1964 (Sagar, 1973, p. 120).

Por outro lado, o forte dissídio entre Jacarta e Kuala Lumpur relativamente a matérias territoriais e à chefia do mundo malaio contribuiu inexoravelmente para que Sukarno rompesse com Lisboa. Com a adoção da política de “esmagamento da Malásia” (*gangjang Malaysia*), por parte do regime de Sukarno, em 25 de setembro de 1963, Kuala Lumpur começou a usar o Timor português como arma de arremesso na guerra de propaganda contra a Indonésia, realçando a contradição entre a teoria e a prática do regime de Sukarno. Com esta medida, Kuala Lumpur tentou desacreditizar internacional e internamente uma série de normas relativas ao comportamento de Suharto (Saravanamutu, 2010, pp. 87-116).

O governo da Malásia começou inicialmente por rejeitar categoricamente, em termos genéricos, as acusações formuladas por Jacarta de que Kuala Lumpur era uma frente do imperialismo britânico e ocidental na região. Pouco tempo depois, porém, o regime do primeiro-ministro Tengku

⁷⁸ “Telegrama n.º 35 recebido do Encarregado de Negócios, interino, da Legação de Portugal em Jacarta, José de Melo Gouveia, de 8 de novembro de 1964” in “Relações políticas com a Indonésia: Eventual vinda [do] Presidente Sukarno a Lisboa”, DABMNE, C.E.40.P.4/2096.

⁷⁹ A II Conferência de chefes de Estado e de governo do Movimento Não-Alinhados propôs contra Portugal uma série de medidas que visavam o derrube do regime de António de Oliveira Salazar. De acordo com o embaixador da República Árabe Unida do Egito, Mohamed Awad El Kony, comunicou à Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas todas as declarações que aprovaram no “2nd Summit Conference of Heads of State or Government of the Non-Aligned Movement, Cairo, Egypt, 10 September 1964, pp. 5-8. cns.miss.edu/nam/documents/Official_Document/2nd_Summit_FD_Declaration_1964.pdf.

Abdul Rahman intensificou o volume e a gravidade das acusações contra Sukarno. Segundo este, quem permitia a estada dos ocidentais na região era o próprio Sukarno, que tolerava e consentia a presença de uma colónia ocidental no arquipélago da Indonésia: o Timor português.

De imediato, o governo da Malásia começou uma guerra de propaganda contra Sukarno e o governo da Indonésia. A Voz da Malásia, a radiodifusão que transmite em ondas curtas, na sua emissão de 23 de outubro de 1964, chegou a fazer o seguinte comentário:

“Sukarno e os seus apaniguados são tão libertadores, porque não libertam a ilha de Timor? Tem um elefante na sua frente, mesmo ao pé dele e não o conhece, mas conhece uma formiga bem ao longe. Sukarno finge não conhecer Timor como uma colónia portuguesa porque tem recebido grandes quantidades de barcos através da Província de Macau. Por isso, no fim da conferência, ele não compareceu para assinar. Quem sabe se não existe um contrato para a receção de material de guerra, através de Macau, comprometendo-se ele a proteger a ilha de Timor! Sukarno olhando assim para os portugueses é o mesmo que ter ligações com o colonialismo”.⁸⁰

Sukarno chegou a ficar tão irritado com os golpes de propaganda procedentes de Kuala Lumpur, que abandonou a Organização das Nações Unidas (ONU), em 1 de janeiro de 1965, quando a Malásia passou a integrar o Conselho de Segurança,⁸¹ na qualidade de membro não permanente. Simultaneamente tentou formar um organismo internacional alternativo à ONU: a *Conferência das Forças Novas Emergentes*, CFNE (*Conference of New Emerging Forces*, CONEFO). Porém, esta última iniciou-se num desastre político e diplomático, pois não conseguiu obter o apoio dos principais dirigentes e potências do bloco afro-asiático (Suryadinata, 1996, p. 8).

⁸⁰ “Perintrep n.º 10/64 referido A Voz da Malásia”, ANTT, PIDE/DGS, SC/CI(2)/DSI 2.ª, Pt. 3, N.T. 8973, fl. 682.

⁸¹ “Security Council Report: Security Council Elections 2014” in “Special Cases in the Election of Non-Permanent Members, pp. 8-9” http://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/srr_unsc_elections_2014.pdf teve acesso em 1 de junho de 2016; “Sukarno anunciou: A Indonésia deixou de ser membro da Organização das Nações Unidas”, *Diário de Notícias*, ano 101, n.º 35.507 (8 de janeiro de 1965), pp. 1 e 5; “Maomé inspirou Sukarno: A Indonésia confirmou em carta oficial a sua retirada da O.N.U.”, *Diário de Notícias*, ano 101, n.º 35.521 (22 de janeiro de 1965), pp. 1 e 5.

Os sinais secretos endógenos e exógenos

Os primeiros rumores sobre o iminente rompimento de relações diplomáticas surgiram em março de 1963, quando o candidato que ia ser nomeado encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta, José de Melo Gouveia, teve uma conferência com os altos dirigentes do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Franco Nogueira, o ministro, e o diretor-geral de Negócios Políticos do Palácio das Necessidades, José Manuel Frago, “relevando que a situação de Portugal em Jacarta era periclitante, pois estávamos ameaçados da rutura das relações diplomáticas” (Gouveia, 2005, p. 183). José de Melo Gouveia, “não se sabe se permanece uma semana se duas, se estará o tempo que estiver, a única instrução precisa que lhe damos foi ‘Agente tudo o que puder’” (*Ibid.*, pp. 138-139).

No dia 7 de novembro de 1964, o encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta informou Lisboa de que tanto a nível interno como no externo o chefe de Estado da Indonésia, Sukarno, estava a ser alvo de várias pressões políticas no sentido de romper as suas relações diplomáticas formais com Lisboa. Entretanto, preocupado com a evolução da situação e com a estabilidade e o equilíbrio políticos na região, os serviços americanos de informações comunicaram à Polícia Internacional da Defesa do Estado (PIDE), em 30 de novembro de 1964,⁸² que a Indonésia ia reduzir ao mínimo as suas relações diplomáticas com Portugal, passando a relações consulares.⁸³ Passados três dias, a PIDE enviou esta comunicação dos serviços de informações americanos ao presidente do Conselho, António de Oliveira Salazar, e aos ministros dos Negócios Estrangeiros, Franco Nogueira, e do Ultramar, Joaquim da Silva Cunha,⁸⁴ a dar conta de todos os movimentos.

No dia 12 de dezembro de 1964, o encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta foi chamado ao Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia e ordenaram-lhe:

⁸² “Documento, secreto, PI-64-30, de 30 de novembro de 1964”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, Proc. n.º 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 847.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ “Informação, secreta, n.º 438-SC/CI(2), 3 de dezembro de 1964”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, Proc. n.º 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 846.

“Olhe, nós não temos nada contra Portugal, não temos nada contra os portugueses, só que por razões de ordem interna, e por razões de ordem internacional, a pressão dos não-alinhados, somos levados a suspender as relações com Portugal” (Gouveia, 2005, p. 139).

Por obstinação do presidente do Conselho, António de Oliveira Salazar, foi indicado ao novo subsecretário de Estado da Administração Ultramarina que inspecionasse o Timor português, pois a última vistoria realizada também por um subsecretário de Estado do Ultramar, Carlos Krus Abecassis, tinha sido em novembro-dezembro de 1956. Assim para medir o pulso, foi observar o clima que se vivia no território e, certamente, com o objetivo de assegurar o apoio político do governo central português à exígua administração da colónia, Joaquim da Silva Cunha realizou uma visita à colónia, entre os dias 25 de novembro e 16 de dezembro de 1964 (Cunha, 1977, p. 166). Durante a sua estadia pôde verificar no próprio lugar o subdesenvolvimento latente do território:

“Embora tivesse partido pessimista quanto ao que iria encontrar, o que vi excedeu a minha expectativa. O tempo que lá passei foi gasto a anotar deficiências, a corrigir procedimentos, a estimular o zelo dos funcionários”.⁸⁵

Enquanto ele esteve no Timor português, usufruiu da oportunidade de visitar vários sítios. No dia 2 de dezembro inspecionou a vila de Balibó e logo a seguir Batugadé, onde deveria estar a sede da *União da República de Timor*. Todavia, tudo isto foi desmentido no dia 5, quando Joaquim da Silva Cunha, enviou ao seu ministro do Ultramar, António Augusto Peixoto Correia, e ao presidente do Conselho, António de Oliveira Salazar, um telegrama, secreto, dizendo que esteve no posto de Balibó e tudo lhe pareceu regular. Escreve que esteve na “área [a que] pertence Batugadé[, que] tem sido indicada como sede [da] pseudo-*União República de Timor*. Estive nesta localidade. Tudo normal. Receção entusiástica. S. Ex. as. [o] Presidente da República, [o] Presidente [do] Conselho e V. Ex.^a

⁸⁵ *Ibid.*, p. 117.

[foram] vibrantemente aclamados. Andei sempre sem qualquer proteção policial ou militar”.⁸⁶

Relativamente às relações com a Indonésia, Joaquim da Silva Cunha, opinou que o rompimento em si não era o fator mais importante, mas sim o desfecho da dissidência entre Jacarta e Kuala Lumpur. Se a Indonésia fosse obrigada pela força das circunstâncias “a desistir da ação contra a Malásia”, Jacarta ver-se-ia constrangida a “salvar a sua face”, podendo eventualmente precipitar ações contra o Timor português “para obter uma compensação de perda de prestígio que daí necessariamente lhe resultará”.⁸⁷ Todavia, Joaquim da Silva Cunha, prognosticou que em vez de se envolver numa agressão militar direta, como atuou a Índia em relação a Goa, Damão e Diu, Jacarta irá privilegiar e “[f]omentar a subversão dos nativos para os levar à prática de atos de terrorismo; ou se o não conseguir: infiltrar indonésios no nosso território, para fazer supor internacionalmente a existência da subversão e obter o pretexto para uma intervenção militar”.⁸⁸ Assim, estava calculado no “plano de defesa” do Timor português que “por forma a se poder atuar rapidamente contra a subversão e as tentativas de infiltração e para sustentar uma luta de guerrilhas contra os eventuais invasores, para o que se estão a organizar, nas montanhas, oito depósitos de géneros e munições, para funcionarem como base dos grupos de guerrilhas”.⁸⁹

Apesar dos timorenses serem a 2.^a linha e voluntários, existiam, porém, entre a população europeia e a elite timorense uma sensação de que:

“Há críticas, muitas vezes azedas, ao Governo Central e ao Governo local, a maior parte das vezes feitas pelos funcionários, mas resultam das más condições em que vive a maior parte dos europeus em consequência do atraso material da Província.

⁸⁶ “Telegrama, secreto, n.º 19 V, do subsecretário de Estado da Administração Ultramarina para o ministro do Ultramar, António Augusto Peixoto Correia, de 3 de dezembro de 1964”, ANTT, AOS/CO/UL-8I (Cont.), Pt. 5, fl. 1267.

⁸⁷ “Relatório da visita a Timor do subsecretário de Estado da Administração Ultramarina, Joaquim da Silva Cunha, para o presidente do Conselho, António de Oliveira Salazar, de 3 de fevereiro de 1965”, ANTT, AOS/CO/UL-58, Pt. 2, Sbd. 2, fl. 584.

⁸⁸ *Ibid.*, fl. 584.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 585.

A queixa mais frequente é a de que ‘a Província está abandonada’ ou ‘esquecida’”.⁹⁰

Em contraste com a linha de Joaquim da Silva Cunha, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Franco Nogueira, interpretou, em 21 de dezembro de 1964, todas estas manobras de bastidores como uma tentativa “para criar para Jacarta uma boa posição na próxima conferência afro-asiática em Argel” (Nogueira, 1987, p. 107).

O teor dos rumores acerca da rutura diplomática foi, porém, confirmado durante a cerimónia de receção na embaixada da Alemanha Ocidental em Jacarta, em 25 de dezembro de 1964. O diretor da repartição da Europa do Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia, embaixador Mohammad Razif, informou o encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta, José de Melo Gouveia, de que o rompimento unilateral de relações com o governo português estava a ser ponderado ao mais alto nível das cúpulas do governo da Indonésia. Segundo este destacado diplomata, a nova postura política do seu país advinha de dois novos fatores. Primeiro, a cimeira do Cairo dos Países Não-Alinhados tinha fortemente exortado os seus Estados-membros a romper relações diplomáticas com Portugal e a África do Sul. Segundo, com esta nova postura o governo da Indonésia esperava colocar-se numa posição negocial vantajosa de forma a atenuar as fortes críticas provenientes dos Estados radicais nacionalistas no âmbito da organização e a obter maiores “êxitos” políticos na conferência do Movimento dos Países Não-Alinhados, que estava prevista para ter lugar em abril de 1965. Confrontado com a situação, o encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta limitou-se a responder “que [a] tomada de tal decisão me parecia impulsionada mais por razões de oportunismo político do que por fundamento ideológico”.⁹¹

Numa tentativa para persuadir os indonésios a desistir da sua iniciativa, José de Melo Gouveia, solicitou uma audiência com o embaixador Mohammad Razif, em 31 de dezembro de 1964. Porém, o diretor da Europa do

⁹⁰ *Ibid.*, p. 583.

⁹¹ “Telegrama n.º 38 recebido do encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta, de 31 de dezembro de 1964” in “Relações políticas com a Indonésia: Corte de relações diplomáticas”, DABMNE, C.E.40.P3/2012.

Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia aproveitou esta oportunidade para comunicar ao representante permanente português que o corte de relações diplomáticas teria lugar a partir do dia 1 de janeiro de 1965. O embaixador Razif manifestou que o assunto transcendia o próprio Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia e que fora uma decisão tomada a nível do chefe do Estado. Perante esta informação, José de Melo Gouveia, argumentou junto do embaixador Razif que:

“Sukarno e a política da Indonésia eram destituídos do mínimo sentido das realidades e imbuídos de carácter demagógico e contrários aos interesses do país e das suas responsabilidades na comunidade internacional”.⁹²

Contudo, para garantir uma presença consular da Indonésia no Timor português e em Macau, o embaixador Razif comunicou a José de Melo Gouveia que o governo da Indonésia pretendia manter em Díli o seu consulado, mantendo assim relações consulares com Portugal. A presença deste posto consular em Díli permitia à Indonésia acompanhar de perto a situação política, apoiar a elite timorense alinhada com a Indonésia e dar continuidade à sua política de “penetração informal” do escol autóctone que apoiava Portugal, para, naturalmente, a enfraquecer.⁹³ Sem grandes alternativas políticas ao seu alcance e com falta de capacidade política, Franco Nogueira viu-se obrigado a instruir José de Melo Gouveia a aceitar a manutenção dos consulados da Indonésia em Díli e em Hong Kong, embora o último fosse de menor importância. Como contrapartida por esta cedência, reivindicou a aceitação por parte da Indonésia do funcionamento de um consulado português, nas instalações da legação de Portugal em Jacarta.

⁹² “Telegrama n.º 41 recebido do encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta, de 31 de dezembro de 1964” in “Relações políticas com a Indonésia: Corte de relações diplomáticas”, DABMNE, C.E.40.P3/2012.

⁹³ Na opinião do governador de Timor português, capitão Filipe Themudo Barata, que governou entre 1959 e 1963, o consulado da Indonésia em Díli fomentou os vários incidentes que se passaram em Díli e em Viqueque de 1959. De acordo com este: “a intervenção ativa da Indonésia, através do seu cônsul em Díli e de uns pseudo-refugiados políticos indonésios, os quais abertamente instigaram, planearam e pessoalmente comandaram as operações” (Barata, 1998, p. 50).

Entretanto, no dia 1 de janeiro de 1965 vem a notícia de Jacarta:

“Sukarno resolveu o corte de relações [diplomáticas] com Portugal. Motivo: evitar uma explosão popular contra os representantes portugueses. Por isso apenas anunciará a decisão após a retirada do nosso encarregado de negócios. Em suma, um pretexto risível. Pedi à nossa polícia [a PIDE,] que não deixasse sair o encarregado de negócios da Indonésia enquanto o nosso pessoal não sair de Jacarta e não se encontrar a salvo” (Nogueira, 1986, p. 109).

Apesar do rompimento estar previsto no dia 1 de janeiro de 1965, José de Melo Gouveia aproveitou um erro do protocolo indonésio para apresentar cumprimentos de Ano Novo ao presidente Sukarno. Mas como observou o encarregado de negócios, interino, do consulado de Portugal em Jacarta:

“Sukarno recebeu as minhas saudações sem comentários. Esteve o ministro dos Negócios Estrangeiros[, Hurustiati Subandrio,] que evitou ostensivamente a aproximação que [eu] tentei”.⁹⁴

Todavia, não deu em nada. Dentro de cinco dias, o Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia vem apresentar à legação de Portugal em Jacarta o corte oficial de relações diplomáticas para 1 de janeiro de 1965 (Dias, 2013, p. 143). Mesmo assim, deu-se um incidente diplomático entre o adjunto do diretor do Departamento da Europa do Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia e o encarregado de negócios, interino, José de Melo Gouveia. O Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia ao submeter para consideração o texto em *Bahasa Indonesia* e em inglês, continha no quarto parágrafo uma “versão da nota que não aceitei, permitindo-me assinalar à má-fé da redação do quarto período, cuja emenda feita pelo adjunto do Diretor do Departamento da Europa, à mão sobre o próprio documento acabou por não ser aceite superiormente conforme dei conhecimento”.⁹⁵

⁹⁴ “Telegrama n.º 2 recebido de José de Melo Gouveia, em 2 de janeiro de 1965” in “Relações políticas com a Indonésia: Corte de relações diplomáticas”, DABMNE, C.E.40.P3/2092.

⁹⁵ “Ofício n.º 12, sobre o ‘corte de relações diplomáticas com Portugal’ do encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta, José de Melo Gouveia, de 18 de janeiro de 1965” in “Relações políticas com a Indonésia: Corte de relações diplomáticas”, DABMNE, C.E.40. P3/2092.

Em Lisboa, Franco Nogueira interpretou de forma censurada os telegramas de José de Melo Gouveia. Segundo o chefe da diplomacia portuguesa, o pretexto invocado por Sukarno para o rompimento unilateral de relações diplomáticas era anedótico. Este despacho só em 26 de fevereiro de 1965 foi retirado. Por outro lado, para acompanhar de perto as intenções e as atividades dos diplomatas indonésios em Lisboa, as linhas telefônicas desta legação passaram a estar sob escutas permanentes da PIDE, a partir de 9 de janeiro de 1965. Estas só cessaram no dia 30 de janeiro de 1965.⁹⁶

Todavia, a 8 de janeiro de 1965, o encarregado de negócios, interino, da legação da Indonésia em Lisboa, Achmad Djumiril, e respetiva esposa, ofereceram na sua residência um beberete de despedida para os vários embaixadores do Reino Unido, da França, de Marrocos, do Chile e do Brasil e conselheiros de diversas embaixadas, para além dos portugueses que eram provenientes das áreas culturais e, finalmente, os empresários.⁹⁷

Porém o corte de relações diplomáticas entre Jacarta e Lisboa levou a que a subdelegação da PIDE no Timor português tivesse acesso particular ao gabinete do governador do Timor português e a elaborar uma reflexão sobre o “estado de espírito” das diversas populações. A elite timorense já tinha nos últimos dois meses vindo a ser alertada de que o corte de relações diplomáticas estava iminente. De acordo com esta reflexão, considerava-se possível que:

“... o aventureiro Sukarno dê ordens às suas hordas, para atacar Timor, ou que o Partido Comunista Indonésio comece a efetivar atos terroristas dentro das nossas fronteiras”.⁹⁸

Entretanto, no dia 13 de fevereiro de 1965, “começa a preocupar-me o problema de Timor. De várias origens, das embaixadas em Copenhaga, e em Jacarta, chegam rumores de próxima invasão de Timor pela Indonésia” (Nogueira, 1986, p. 113). Passados, dez dias, em 23 de fevereiro, começou-se a vislumbrar desfecho para este complexo, mas tranquilo corte de relações circunspectas. João Hall Themido, diretor-geral, interino, dos

⁹⁶ “Legação da Indonésia”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fls. 909-934.

⁹⁷ “Embaixada da Indonésia”, *República*, 3.ª série, ano 54, n.º 12.207 (8 de janeiro de 1965), p. 6; “Dr. Achmad Djumiril”, *Diário de Notícias*, ano 101, n.º 35.508 (9 de janeiro de 1965), p. 2.

⁹⁸ “Relatório, confidencial, n.º 1/65, ‘Corte de relações com a Indonésia e a sua repercussão no estado de espírito das populações desta província’”, ANTT, PIDE/DGS, SC-CI/DSI (2.ª), Pt. 3, N.T. 8973, fl. 605.

Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros português, informou o encarregado de negócios, interino, da legação de Portugal em Jacarta, José de Melo Gouveia, de que a data para o abandono de Lisboa por parte do encarregado de negócios, interino, da legação da Indonésia em Lisboa, Achmad Djumiril estava marcada para o dia 28 de fevereiro. Além desta preciosíssima informação, acrescentava que o diplomata indonésio não possuía “quaisquer indicações sobre [a] data em que esse governo [, o da Indonésia,] tenciona anunciar o corte de relações diplomáticas [...] nem quanto [à] partida de V. Sr.^a”.⁹⁹ Formalmente, instruía José de Melo Gouveia, no sentido de que: “[d]o nosso lado não vemos objeção que V. Sr.^a parta dessa cidade na mesma data. Não fazemos questão em que [o] corte de relações [diplomáticas] seja anunciado[,] mais procederemos conforme for aí acordado”.¹⁰⁰ Em 3 de março de 1965, o encarregado de negócios, interino, José de Melo Gouveia, deixou Jacarta com rumo a Camberra, para onde tinha sido nomeado para exercer um cargo da mesma patente na embaixada de Portugal, em 10 de fevereiro de 1965.

Por outro lado, João Hall Themido, diretor-geral, interino, dos Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros, escreveu um ofício-circular, confidencial, ao corpo consular de Portugal em Jacarta, em 14 de julho de 1965. Nesta comunicação dizia que dava diretrizes concretas a nível particular e informal aos membros do governo da Indonésia e aos seus diplomatas e cónsules e que:

“a rutura de relações diplomáticas entre Portugal e a Indonésia não implicou a de relações consulares e que não só a referida rutura nunca foi objeto de um anúncio público como ao encerramento da nossa Embaixada em Jacarta correspondeu a abertura de um Consulado naquela cidade, que ocupa aliás as mesmas instalações. O Governo indonésio, por outro lado, mantém o seu Consulado em Díli”.¹⁰¹

⁹⁹ “Telegrama n.º 30 expedido pelo João Hall Themido, diretor-geral, interino, dos Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros, de 23 de fevereiro de 1965” in “Relações políticas com a Indonésia: Corte de relações diplomáticas”, DABMNE, C.E.40. P3/2092.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ “Ofício-circular, confidencial, n.º 65, do diretor-geral dos Negócios Políticos, interino, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, João Hall Themido, de 14 de julho de 1965”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 764.

Por outro lado, dava ordens concretas como é que a nível particular e informal os membros do governo da indonésia e os seus diplomatas e cônsules devem ser dirigidos, isto é, como nós devemos manter as relações diplomáticas, “sem excluir a celebração do Dia Nacional”.¹⁰²

Os falsos rumores da invasão do Timor português pela Indonésia

Entretanto, assistiu-se a uma escalada dos ecos infundados acerca da alegada invasão do Timor português pela Indonésia. Para além da embaixada de Portugal em Copenhaga e do consulado português em Jacarta, existem novos dados: a administração portuguesa de Macau¹⁰³ e os serviços de informações americanos,¹⁰⁴ que alertaram todos nesse sentido. De acordo com estas fontes, a Indonésia estava a organizar ações policiais e atos de terrorismo: “que justificariam depois a agressão” (Nogueira, 1986, p. 113). Outras fontes davam conta da rutura das relações diplomáticas com Portugal devido a insistente pressão da República Árabe Unida do Egito. Enquanto alguns círculos próximos de Sukarno admitem que o rompimento de relações diplomáticas, se seguiria uma ação contra o Timor português, sob a palavra de “libertação da opressão portuguesa”.

Para Franco Nogueira a situação era extremamente precária, pois o território era do ponto de vista militar “indefensável” (Nogueira, 1986, p. 113), os apoios internacionais, especialmente da Austrália e do Reino Unido, eram impensáveis, enquanto a nível político far-se-iam sentir repercussões em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique, o que resultaria na fragilização do regime de António de Oliveira Salazar. Preocupadíssimo com a evolução da situação, o chefe do governo chegou a afirmar a Franco Nogueira:

“Pois se Sukarno, ao contrário do que se tem afirmado, quiser ocupar Timor, tem meios para o fazer. Veremos. Nós é que não podemos, por causa desse receio, tomar a iniciativa de lhe entregar a província” (Nogueira, 1985, p. 14).

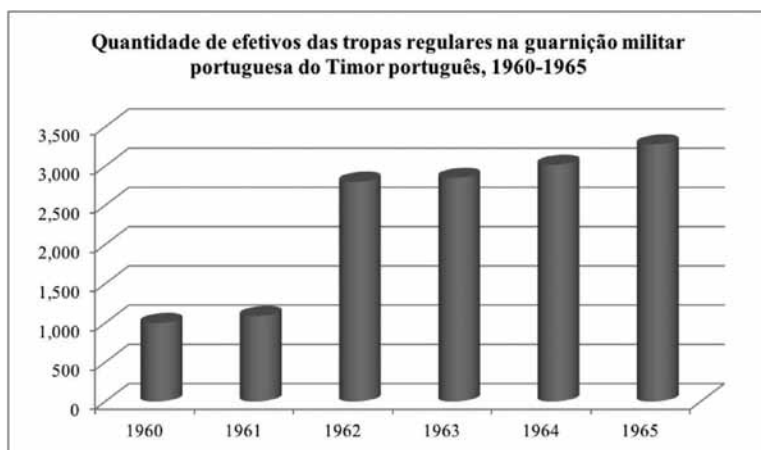
¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ “De Macau vem uma notícia: informações ali chegadas permitem pensar que o governo de Jacarta estaria preparando um golpe contra Timor, ou se proporia desencadear no território ações de guerrilha, como prelúdio à conquista” (Nogueira, 1985, p. 14).

¹⁰⁴ “Informação n.º 143-SC/CI(2), secreta, de 4 de março de 1965”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 824.

Estes supostos ruídos coincidiram com a reativação do letárgico e efêmero movimento embrionário do nacionalismo islâmico-malaio de libertação do Timor português. A poucos dias do rompimento das relações diplomáticas entre Jacarta e Lisboa, a autodenominada *União da República de Timor*, divulgou, no dia 14 de dezembro de 1965, um comunicado em que enaltecia os “500 mártires” dos incidentes que tiveram lugar em Díli e Viqueque em 1959, denunciava o colonialismo português e exortava a uma revolta contra a administração portuguesa (Fernandes, 2005, pp. 398-402). Numa tentativa de tirar partido desta conjuntura política, este grupúsculo pediu auxílio ao governo turco, através da sua embaixada em Jacarta, no sentido de pressionar o apoio político, diplomático e militar à libertação do Timor português, em 31 de agosto de 1965 (*Ibid.*) Mas esta reativação, assim como todas as outras, cingiu-se meramente ao campo de propaganda política. Não se tomou qualquer decisão política quando ao Timor português.

Embora a crise de Goa tivesse contribuído de forma decisiva para o reforço do número de efetivos nas tropas regulares da guarnição militar portuguesa, a partir de 1961 passaram a ter uma nova conceção da defesa



Fonte: “Relatório da visita a Timor do subsecretário de Estado da Administração Ultramarina, Joaquim da Silva Cunha, para o presidente do Conselho, António de Oliveira Salazar, de 3 de fevereiro de 1965, ANTT, AOS/CO/UL-58, Pt. 2, 2.º Sbd., fl. 587” e o “Relatório Anual de Comando de 1967-68 do Comando Territorial Independente de Timor”, confidencial, capítulo 2, p. 3, 2.ª D., 9.ª, Cx. 6, n.º 6.

e voltaram a renascer as tropas de 2.^a linha, que eram constituídas por timorenses. Na opinião do governador do Timor português, capitão Filipe Themudo Barata: “[c]om esta estruturação da defesa foi possível confiar inteira e exclusivamente a estas tropas de 2.^a linha toda a vigilância da fronteira e costa” (Barata, 1998, p. 140).

Assim, os efetivos da guarnição militar que evoluíram de 1.188 ativos em maio de 1961, para 3.017 permanentes, em dezembro de 1964, ou seja, aumento de 253%, voltaram a ser ligeiramente reforçados com mais 256 homens, em 1965, como se pode verificar no gráfico n.º 1. O desígnio desta orientação foi, certamente, no sentido de assegurar política e psicologicamente aos habitantes portugueses do território a força e a vontade política do regime em defender o Timor português.¹⁰⁵ Por outro lado, as forças de 2.^a linha e os voluntários, que tinham sido uma proposta do Comandante Militar, brigadeiro Francisco Pires Barata, foram uma realidade de 1961 até ao 25 de abril de 1974. Por seu turno, em dezembro de 1964, as tropas de 2.^a linha eram integradas por 10.585 homens,¹⁰⁶ embora só 68% “já constituídas e treinadas”.¹⁰⁷

Mas como o próprio Joaquim da Silva Cunha diz quando se debruça sobre o assunto, “o estado de espírito do pessoal que serve em Timor é mau: descrente, pouco interessado pelo serviço, quezimento, desleixado... [...] Deste estado de espírito resulta que a maioria dos serviços são uma lástima”.¹⁰⁸

Enquanto Joaquim da Silva Cunha esteve no Timor português teve, no dia 7 de dezembro de 1964, um “*briefing*” sobre política ultramarina portuguesa, que foi proferido por Alexandre Ribeiro da Cunha, que era inspetor superior da Administração Ultramarina do ministério do Ultramar, e sobre a política australiana, pelo encarregado de negócios, interino, do consulado da Austrália em Díli.¹⁰⁹ Esta conjuntura era bastante irrealista,

¹⁰⁵ Durante a sua visita ao Timor português, em finais de 1964, Joaquim da Silva Cunha corroborou “uma certa preocupação quanto à atitude que tomaria o Governo Central no caso de agressão militar contra o território, pois está muito espalhada a convicção de que não se faria um esforço sério de defesa” in “Relatório da visita a Timor, de 3 de fevereiro de 1965”, ANTT, AOS/CO/UL-58, Pt. 2, Sbd. 2, fl. 583.

¹⁰⁶ *Ibid.*, fl. 588.

¹⁰⁷ *Ibid.*, fl. 589.

¹⁰⁸ *Ibid.*, fl. 648.

¹⁰⁹ *Ibid.*, fl. 693.

controversa e ia contra o “interesse nacional”, porque a Austrália, mais outros três países, EUA, Reino Unido e a Nova Zelândia, tinham delineado nas reuniões quadripartidas, secretas, no Ministério dos Negócios Estrangeiros dos EUA, em 1963 e 1964, que Portugal iria perder o Timor português assim que soasse o fim do império português, o que se veio a verificar em 1974 e 1975 (Fernandes, 2016, pp. 246-252).

Sukarno aplaude “ativamente a luta pela independência dos povos [...] Timor português...”

Apesar da manutenção de relações consulares e do reforço da guarnição militar, terem contribuído para a diminuição da apreensão dos metropolitanos residentes no Timor português, as declarações de Sukarno voltaram a concorrer para a intensificação temporária de uma certa ansiedade política na colónia. Por ocasião das comemorações do 20.º aniversário da independência da Indonésia, que tiveram lugar no dia 17 de agosto de 1965, o presidente do país, Sukarno, “continuará a apoiar ativamente a luta pela independência dos povos de Angola, Moçambique, Guiné portuguesa, Timor português, Iémen, Omá, Somália francesa [Djibouti], Sudoeste Africano [Namíbia], Bechuanalândia [Botswana], Basutolândia [Lesoto] e a Suazilândia”.¹¹⁰

Três razões políticas levaram Sukarno a pronunciar-se sobre o Timor português. Primeiro, o chefe de Estado da Indonésia tentou granjear apoios entre os sectores nacionalistas javaneses e os partidos islâmicos e comunista da Indonésia na sua disputa com o alto comando militar, que na sua maioria estava alinhado com o ocidente, nomeadamente, com os Estados Unidos da América e a Austrália, para obter supremacia total sobre o sistema político da Indonésia.

Segundo, Sukarno pretendia firmar internacionalmente o seu alinhamento retórico com o bloco afro-asiático de forma a subtrair o número de apoiantes da Malásia nos organismos e nas reuniões internacionais.

¹¹⁰ “Ofício de João Hall Themido, diretor-geral, interino, de Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros, para o diretor-geral da PIDE, Fernando da Silva Pais, de 23 de setembro de 1965, “Serviços Indonésios”, ANTT, PIDE/DGS, Proc. n.º 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 749.

A Malásia e o ocidente tinham conseguido isolar internacionalmente a Indonésia e o chefe de Estado pretendia contornar esta difícil conjuntura com a adoção de uma postura oratória mais radical e igualmente mais próxima do bloco afro-asiático.

Terceiro, Sukarno visava com esta proclamação pôr cobro à campanha do governo da Malásia contra o seu regime. Basicamente, o denominador comum da campanha da Malásia resumia-se em realçar a contradição entre a postura anti-imperialista e anticolonialista do regime de Sukarno e a existência de uma colónia ocidental em “solo indonésio: o Timor português”.

No entanto, houve no dia 4 de setembro de 1965 uma reunião entre o cônsul da Indonésia em Díli,¹¹¹ Roeslan Soeroso, e um membro da elite timorense¹¹² que deixou o representante consular indonésio muito consternado porque “no dia 17 de agosto último, Sukarno discursou publicamente sobre a libertação das colónias portuguesa de África e de Timor”.¹¹³ O cônsul indonésio ficou bastante abalado por saber que a administração portuguesa no Timor português tinha tido conhecimento do caso por vias da imprensa escrita e dos boletins diários da radiodifusão da Indonésia, da Austrália e de Singapura.¹¹⁴ Embora isto constituísse um grande problema, “ele tinha que agir de qualquer modo, para [que] o governo português pudesse alterar o seu sistema político e administrativo”.¹¹⁵ Por isso, o cônsul da Indonésia em Díli, Roeslan Soeroso, disse que os: “timorenses deveriam bater-se por esta causa que era a deles”.¹¹⁶

Todavia, as operações que a PIDE andava a fazer sobre o consulado indonésio no mês de outubro de 1965, levaram o inspetor, interino, Armando Rodrigues Rego, a tecer várias críticas sobre o governador tenente-coronel

¹¹¹ A sede central do consulado da Indonésia em Díli ficava na Rua Belarmino Lobo (Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1965, p. 16), que era o pai adotivo de Pedro José Lobo, uma das pessoas mais ricas de Macau e de todo o império português, pois para além de ter exercido como chefe da Repartição Central dos Serviços de Económicos, entre 1937 e 1958, foi também um dos homens do negócio e contrabando do ouro em Macau, entre 1947 e 1965, data em que ele morreu em Hong Kong (Jorge e Coelho, 2015, pp. 42-61).

¹¹² “Ofício do Gabinete dos Negócios Políticos do Ministério do Ultramar para o diretor-geral da PIDE, Fernando da Silva Pais, de 12 de outubro de 1965, “Serviços Indonésios”, ANTT, PIDE/DGS, Proc. n.º 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 708.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, fl. 712.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

José Alberty Correia. Segundo este: “Sua Excelência o Governador que tão boas qualidades tem, não tem tacto político NENHUM e ‘despeja’, impulsivamente, estas frases sem prever os seus resultados”.¹¹⁷

Umás semanas após o impaciente clamor de Sukarno, o seu regime foi violentamente derrubado num sangrento golpe de Estado, que resultou na chacina de mais de meio milhão de indonésios (Anderson, 1971 [1966]; Cribb, 1991; Robinson, 1995), por orientações dos generais Abdul Haris Nasution e Suharto.

As repercussões do golpe de Estado em 1965 na Indonésia e nas relações consulares indonésio-portuguesas

No dia 1 de outubro de 1965 teve lugar um golpe de Estado para depor o presidente Sukarno, proibir o Partido Comunista da Indonésia e demitir todos os oficiais generais, oficiais superiores e praças que tivessem simpatia pelo mesmo partido. A tentativa falhada de golpe de Estado por parte de oficiais generais e superiores leais a Sukarno, apoiados pelo Partido Comunista da Indonésia, que tinha como objetivo primordial liquidar o alto comando militar indonésio, resultou no afastamento político do chefe de Estado (Schwarz, 1999, pp. 19-23). Os generais Abdul Haris Nasution e Suharto, foram os principais dirigentes do golpe de Estado e, abandonaram quaisquer reivindicações sobre o Timor português e regressaram ao *status quo ante* de 17 de agosto de 1965 (Fernandes, 2006, pp. 272-338).

Segundo a PIDE, tinham montado uma operação que iria resultar na morte de Silvestre Nai Buti Seço da *União da República de Timor*. Mas, o chefe do Posto Administrativo de Balibó, Veríssimo José Mourato, que estava dentro do assunto, não teve os cuidados conspirativos suficientes e, ingenuamente, divulgou a operação ficando, esta sem efeitos. Porém, “façam-nos crer que algo de grave estava a ser preparado contra o nosso território, no passado dia 3 de outubro e que só abortou por ter eclodido o movimento revolucionário na Indonésia”,¹¹⁸ que levaria à demissão de Su-

¹¹⁷ “Relatório, confidencial, 8/65, ‘Cônsul da Indonésia’”, ANTT, PIDE/DGS, SC/CI(2)/DSI 2.ª, Pt. 3, N.T. 8973, fl. 224.

¹¹⁸ “Relatório, confidencial, n.º 7/65-GU, ‘Ambiente de fronteira’”, ANTT, PIDE/DGS, SC-CI/DSI (2.ª), Pt. 3, N.T. 8973, fl. 334.

karno e de todos os membros que eram próximos ou militantes do Partido Comunista da Indonésia.

O golpe de Estado manifestou-se a vários níveis. Primeiro, na substituição do cônsul da Indonésia em Díli, Roeslan Soeroso,¹¹⁹ um radical da esquerda nacionalista da confiança pessoal do ministro dos Negócios Estrangeiros da Indonésia, Hurustiati Subandrio, que partiu em data incerta com rumo a Camberra, visto que o novo regime de Suharto o iria deter. O novo cônsul é tido como mais moderado e conciliador, Agoes, e acabou por chegar no dia 25 de junho de 1967, a Díli.¹²⁰ Uns meses mais tarde também se tornou um crítico da conjuntura do Timor português, esteve envolvido em casos de espionagem contra os portugueses e foi decisivo que os funcionários do consulado e da sua residência pessoal fossem todos indonésios, funções que eram normalmente exercidas por vários timorenses.¹²¹

A junta militar da Indonésia, dirigida por Suharto e Abdul Haris Nasution, mostrou-se mais aberta à cooperação com a administração portuguesa do Timor português, devido, em parte, à política de colaboração encetada por esta logo após o golpe de Estado em Jacarta. Com o objetivo de conquistar apoios e simpatias junto do novo regime indonésio, a administração portuguesa passou a entregar os refugiados às autoridades de Timor ocidental ou simplesmente a recusar a entrada ou o abrigo temporário aos refugiados.¹²²

Esta postura e o clima de grande instabilidade política que se gerou na Indonésia após o golpe de Estado de 1 de outubro de 1965 e as dinâmicas inerentes à consolidação do regime de Suharto contribuíram para que a questão do Timor português fosse comodamente relegada para uma data posterior, politicamente mais conveniente e oportuna para o novo regime

¹¹⁹ O cônsul Roeslan Soeroso foi descrito pela subdelegação da PIDE em Díli como “pró-comunista”. “Informação, confidencial, n.º 196-SC-CI(2), de 2 de fevereiro de 1968”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviço Indonésio”, Proc. n.º 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 69.

¹²⁰ “Ofício n.º 107/67-GU, de 29 de julho de 1967”, ANTT, PIDE/DGS, SC/CI(2)/DSI 2.ª, Pt. 5, N.T. 8975, fl. 894.

¹²¹ “Relatório, confidencial, n.º 5/68-GU, ‘Cônsul da Indonésia’”, ANTT, PIDE/DGS, SC/CI(2)/DSI 2.ª, Pt. 5, N.T. 8975, fls. 61-62.

¹²² “Telegrama n.º 1, secreto, do governador do Timor português, tenente-coronel José Alberty Correia, ao ministro do Ultramar, Joaquim da Silva Cunha, de 23 de março de 1966”, ANTT, AOS/CO/UL-8I (Cont.), Pt. 5, fls. 1281-1282.

em Jacarta. Esta nova posição ficou bem patente numa conversa que o embaixador da Indonésia na Tunísia teve com um colega sediado em Tunes:

“a) Que Timor não oferece qualquer interesse para a Indonésia; b) que o seu país espera, dada a continuidade geográfica, que o futuro venha a provocar a integração de Timor no seu território; c) contrariamente ao que sucedeu com Nehru, o seu governo não tinha a intenção de precipitar a integração através da agressão armada”.¹²³

No prosseguimento da política de consolidação do novo regime, o general Suharto substituiu Hurustiati Subandrio por Adam Malik na chefia do Ministério dos Negócios Estrangeiros da Indonésia, em 18 de março de 1966. Com o objetivo de manter o *status quo ante* relativamente ao Timor português, o Ministério dos Negócios Estrangeiros respondeu favoravelmente à nota da embaixada do Brasil no sentido de esta missão diplomática permanente passar a representar os interesses de Portugal junto do governo da Indonésia, em 9 de julho de 1966.¹²⁴

Uma vez que o regime de Sukarno estava fora do poder, António de Oliveira Salazar fica bastante preocupado com “o pensamento dos sucessores. Terão intenções agressivas? Correrá Timor algum risco?” (Nogueira, 1988, p. 262). Durante os últimos anos do regime autoritário português, o regime de Suharto foi extremamente cooperante com o lado do Timor português e as relações consulares foram extraordinariamente boas (Fernandes, 2006, pp. 272-338).

Conclusões

O rompimento estava profundamente relacionado com as intensas pressões políticas internas e externas que se fizeram sentir sobre Sukarno relativamente ao Timor português. Apesar de ter apelado “à libertação de Timor português”, Sukarno teve muito pouco tempo para concretizá-la.

¹²³ “Ofício UL 580 de Antunes de Almeida, Adjunto do diretor-geral, interino, de Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros, para Fernando da Silva Pais, diretor-geral da PIDE, de 30 de outubro de 1965”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, Proc. n.º 236-SC/CI(2) N.T. 6982, fl. 675.

¹²⁴ “Circular UL 29 de João Hall Themido, diretor-geral, interino, dos Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros, para as missões diplomáticas no estrangeiro, de 26 de setembro de 1966”, ANTT, PIDE/DGS, “Serviços Indonésios”, Proc. n.º 236-SC/CI(2), N.T. 6982, fl. 260.

O seu discurso pode ser interpretado como um ato de um político sitiado que pretendia sobreviver a mais uma crise política, das muitas que conseguiu ultrapassar durante a sua carreira. A reativação da *União da República de Timor* mostrou-se, também, bastante momentânea. A sua reanimação circunscreveu-se meramente ao foro político-propagandístico.

Apesar do corte formal de relações diplomáticas, ambos os governos mantiveram relações no nível consular. Portugal passou a estar representado no nível diplomático pelo Brasil. A representação consular foi assumida por António Pinto da França, que se manteve no cargo até 24 de julho de 1970. Este foi rendido pelo seu colega Manuel Lopes da Costa, que permaneceu de 25 de julho de 1970 e até 9 de setembro de 1973. Finalmente, Guilherme de Sousa Girão passou a ser cônsul de 10 de setembro de 1973 até 21 de janeiro de 1975. Depois, passou a ser o embaixador de Portugal em Jacarta, a 22 de janeiro de 1975 mantendo-se até 8 de dezembro, um dia após a invasão de Timor-Leste. Portugal decidiu, desta vez, que haveria um corte de relações diplomáticas, partindo de Lisboa. Por seu turno, a Indonésia conseguiu manter em Díli e em Macau os seus consulados para obter informações sobre a política colonial portuguesa e as movimentações da elite timorense na complexa conjuntura do território. Contudo, o corte de relações diplomáticas significou na generalidade e em última análise a liquidação da possibilidade de um diálogo direto sobre problemas e situações de interesse comum.

Referências bibliográficas

References

- Anderson, Benedict R. e Ruth T. McVey, 1971 [1966]. *A Preliminary Analysis of October 1, 1965, Coup in Indonesia*. Ithaca: Cornell University, Modern Indonesia Project.
- Barata, Filipe Themudo (1998). *Timor contemporâneo: Da primeira ameaça da Indonésia ao nascer de uma nação*. Lisboa: Equilíbrio Editorial.
- Cribb, Robert (1991), ed.. *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*. Clayton, Victoria, Austrália: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Cunha, Joaquim da Silva (1977). *O Ultramar, a Nação e o “25 de abril”*. Coimbra: Atlântida Editora.
- Diário das Sessões, Assembleia Nacional, n.º 127, 1 de julho de 1961, pp. 923-929 <http://debates.parlamento.pt/catalogo/r2/dan/01/07/04/217/1961-06-30/925-929>
- Dias, Alfredo Gomes (2013) “Consulados e representações diplomáticas de Portugal na Indonésia e da Indonésia em Portugal (1860-1974)”, in *Portugal e Indonésia: História do Relacionamento Político e Diplomático*, Jorge Santos Alves, coord.. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Jorge, Cecília e Rogério Beltrão Coelho, com uma entrevista inédita de José Pedro Castanheira, (2015). *Roque Choi: Um Homem, dois sistemas*. Macau: Livros do Oriente.
- Fernandes, Moisés Silva (2016). “O apaziguamento ocidental da Indonésia: Como o consenso político a partir de 1960 facilitou a invasão por Jacarta de Timor-Leste em 1974-1975” in *Timor-Leste: Colonialismo, Descolonização, Lusotopia*, Rui Graça Feijó. Porto: Edições Afrontamento, pp. 243-266.
- Fernandes, Moisés Silva (2006). “O Timor português na Política Externa de Suharto: O regresso ao *status quo ante*, 1965-1974”, *Negócios Estrangeiros* [Lisboa], 9.1 (março), pp. 272-338.
- Fernandes, Moisés Silva (2005). “A *União da República de Timor*: o atrofico movimento nacionalista islâmico-malaio timorense, 1960-1975” in *Ensaios sobre o nacionalismo em Timor-Leste*, Armando Marques Guedes e Nuno Canas Mendes, eds.. Lisboa: Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros, pp. 355-431.
- França, António Pinto da (2013). “Indonésia: Anatomia de uma independência e particularidades de uma vizinhança – Um olhar sobre as relações luso-indonésias e a questão de Timor (1960 a 1970)”, in *Portugal e Indonésia: História do Relacionamento Político e Diplomático*, Jorge Santos Alves, coord.. Macau: Instituto Internacional de Macau.

- Gouveia, José de Melo (2005). “Comentários sobre a Presença no Oriente - ontem e hoje” in *Visões de Política Externa Portuguesa*, Maria Madalena Requixa, coord.^a. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa e Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros, pp. 137-143.
- Ministério dos Negócios Estrangeiros (1965). *Consulados e funcionários consulares dos Países Estrangeiros em Portugal (Continente, ilhas adjacentes e Ultramar), 1 de janeiro de 1965*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Nogueira, Franco (1988). *Salazar – O Último Combate, 1964-1970*, vol. 6. Porto: Livraria Civilização Editora.
- Nogueira, Franco (1987). *Um Político Confessa-se: Diário, 1960-1968*, 3.^a edição. Porto: Livraria Civilização Editora.
- Nogueira, Franco (1984). *Salazar – A Resistência, 1958-1964*, vol. 5. Porto: Livraria Civilização Editora.
- Robinson, Geoffrey (1995). *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sagar, Vidya (1973). *India in World Affairs: Chronology of Events, 1947-72*. Nova Deli: Swastik Prakashan.
- Saravanamutu, John (2010). *Malaysia's Foreign Policy: The First Fifty Years: Alignment, Neutralism, Islamism*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Schwarz, Adam (1999). *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. St. Leonards, Australia: Allen & Unwin.
- Sousa, Lurdes Carneiro de (2013), “As relações políticas e diplomáticas entre Portugal e a Indonésia (1949-1974)”, in *Portugal e Indonésia: História do Relacionamento Político e Diplomático*, Jorge Santos Alves, coord.. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Suryadinata, Leo (1996). *Indonesia's Foreign Policy under Suharto: Aspiring to International Leadership*. Singapore: Timed Academic Press.
- Weatherbee, Donald E. (1966). “Portuguese Timor: An Indonesian Dilemma”, *Asian Survey*, vol. 69, no. 12 (dezembro), pp. 683-695.
- Thomaz, Américo (1983). *Últimas Décadas de Portugal*, vol. 3. Lisboa: Fernando Pereira Editor.

A cultura estratégica na Iniciativa Faixa e Rota | The strategic culture on the Belt and Road Initiative

Tiago Manuel Silva Luís Carvalho

Doutorando em Relações Internacionais, no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP), com o projeto de investigação doutoral inscrito no Instituto do Oriente. Endereço eletrónico: tiagosilvacarvalho13@gmail.com

Resumo

A Iniciativa Faixa e Rota, pela sua grande ambição e por ser liderada pela China, tem provocado reações muito díspares. O objetivo deste estudo é compreender a génese desse projeto recorrendo ao estudo da cultura estratégica chinesa, através das lentes teóricas do realismo neoclássico. A ausência de um estudo similar revela uma lacuna na literatura. Sobre a cultura estratégica chinesa depreende-se duas visões distintas, uma que lhe atribui uma natureza defensiva e pacífica, outra que a considera expansionista e, naturalmente, ofensiva. Existe, porém, uma terceira abordagem, que defende que a cultura estratégica chinesa consegue conciliar as duas visões anteriores, numa harmonia entre opostos característica do pensamento chinês. Este artigo, sobre a política externa económica da China, conclui que a Iniciativa Faixa e Rota deriva da referida cultura estratégica dual e que o seu sucesso depende da gestão dos pontos contraditórios inerentes a essa dualidade.

Palavras-chave: *Iniciativa Faixa e Rota, cultura estratégica, China, política externa económica.*

Abstract

The Belt and Road Initiative, by its ambition and because it is led by China, has provoked very different reactions. The objective of this study is to understand the genesis of this project, by analyzing the Chinese strategic culture, with the theoretical lenses of the Neoclassical Realism. The lack of a study with this approach was identified as a gap in literature. There are two distinct views about the Chinese strategic culture: one that pictures it as peaceful and defensive in nature and one that considers it expansionist and, of course, offensive. There is, however, a third approach, which argues that the Chinese strategic culture manages to reconcile the two previous approaches, in a harmony between opposites traditional of Chinese way of thinking. This article, about China's foreign economic policy, concludes that the Belt and Road Initiative originates within this dual strategic culture framework and its success depends on China's ability to balance the inherent contradictory points of this duality.

Keywords: *Belt and Road Initiative, strategic culture, China, foreign economic policy.*

Introduction

In recent years, there is a growing negative concern associated with China's foreign economic activities. The current administration of the United States of America (USA) considers China as an economic enemy, who want to decrease the American economic prosperity (The White House, 2017). The Australian government has alleged national security concerns in order to block a Chinese investment (Buckley & Nicholas, 2017). The concerns were repeated in Belgium (Bourke, 2016) and Germany (Stratmann, 2018). The European Commission (EC) itself has a competitive vision about the foreign economic policy (FEP) of China, explaining the need to defend European strategic interests (Juncker, 2017). China's neighbors, however, were long aware of its mighty, "what has changed is that the China challenge is now being taken seriously in other parts of the world as well – China is shaking the West, and shaking the United States in particular" (Breslin, 2013, p. 1).

These adverse views of the Chinese FEP stem from the uniqueness of the Chinese economic paradigm. Primarily, the reason for the skepticism is due to the opacity of "capitalism with Chinese characteristics" (Backaler, 2014, p. 169). The subordination of the market to the State will assume a special attention in the Chinese context, where "«Socialist Market Economy» is increasingly a mere semantic exercise" (Romana, 2005, p. 60). In practice, China is enforcing a neo-mercantilist strategy (Cunha, 2012; Wiggell, 2015) with means generally inaccessible to the western countries (Blackwill & Harris, 2016). Though, the low profile of China is no longer possible; as "it now faces the burdens that come with being a great power" (Godement & Parello-Plesner, 2012, p.130).

In this new phase of China's FEP, a new diplomacy emerges, "in which all actions are subordinated to China's unchanging strategic foreign policy goal of regaining its superpower status" (Szcudlik, 2018, p.1). The Belt and Road Initiative (BRI) mega-project is a good example. Recovering the historical memory of the Silk Road, China is committed to a policy of enormous dimensions, as lay out in figure 1, both geographical and financial.

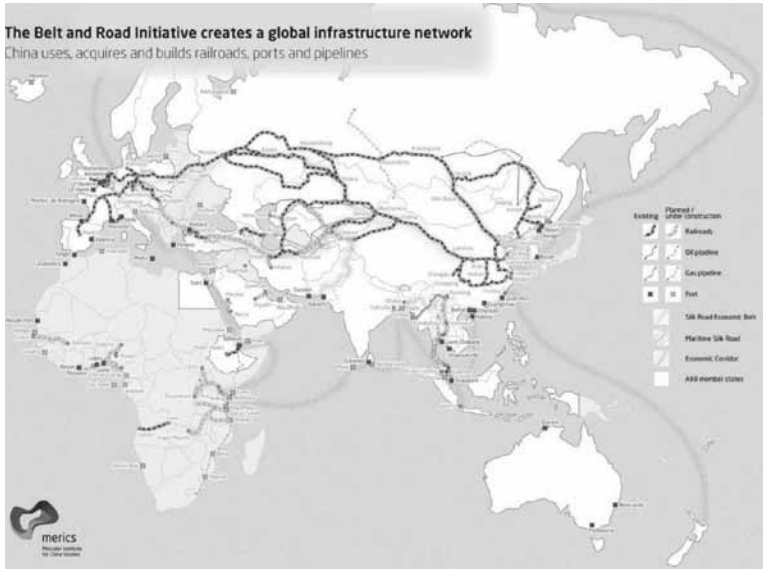


Figure 1 – Map of the Belt and Road Initiative projects.

Source: MERICS, 2018.

The BRI, according to Mayer and Balázs (2018, p. 217), “must be seen as part of a larger political struggle to reframe global space.” Views on the Initiative are not consensual: some authors affirm that it is “an unprecedented scope of opportunities for direct investment and wake up sleepy markets” (Mitrovic, 2018, p. 32); others, “a geopolitical and diplomatic offensive” (Godement, 2015, p. 2); or, even, “a culmination of China’s search for a grand strategic narrative” (Mayer, 2018, p. 26). Against this controversial public debate, the purpose of this work is to understand the creation of the Belt and Road Initiative through the concept of the strategic culture, as defined in the theoretical perspective of neoclassical realism. This study serves to suppress a research gap found in the literature. Following the above, it was established the following starting question: what is the influence of Chinese strategic culture in the BRI?

Theoretical background and literature review

Foreign Economic Policy

The contemporary world is considered to be in a new geoeconomic era (Luttwak, 1990), even though Nye (2012) alerts for the continuity of the geopolitical and military power. Geoeconomy stands for “use of economic instruments to promote and defend national interests, and to produce beneficial geopolitical results” (Blackwill & Harris, 2016, p.20), or, more simply, “the geostrategic use of economic power” (Wigell, 2015, p.133). The geo-economic dimensions are explained by Palm (2006):

The conflicts of the new era are mainly economic and cultural in nature. Today the struggle isn't for physical space, belonging to third States, but for new markets. (...) In the face of this reality, it is difficult to cross a boundary between the security, economic and cultural dimension, as all these factors contribute to the same goal of power that today is not obtained by the conquest of arms but by technological and economic superiority and by acculturation. (...) In a society dominated by the laws of the market, “trade wars” replaces the “military wars” and businessmen are the warriors of the new generation. This process does not reduce, much less extinguish, the role of States, it instead make it more complex, as the “external enemies” are more difficult to identify and the processes of domination more effective, because less explicit (p.47).

To understand this context, it is useful to look at the main concepts behind it: economic power and the strategy to obtain it. The power is understood as a “group of means capable to coerce others to have a certain behavior” (Lara, 2017, p.238). It goes in this definition the “instruments of foreign policy [that] correspond to integrated means of an implementation strategy” (Santos, 2012, p.203). Strategy is defined as a “selective search for the best route to achieve the proposed objectives, whether political, diplomatic, military, economic, or other sectors of the State's interest” (Tomé, 2011, p.185) and has three key points: the means, the ends and the interdependence of choice (Goldstein, 2005). Some strategies can be understood as political; in this case, as foreign economic policy. There

are several theoretical models to study the FEP. The Neoclassical Realism (NCR) must be highlighted since it integrates the strategic culture as a variable that may shapes all foreign policy actions (Ripsman, Taliaferro, & Lobell, 2016). Combining structural factors with variables “such as perceptions of the political leaders about the relationship of the power factors, the transnational tendency of relationships, the interactions between societies and political leaderships, and the role of institutions” (Santos & Ferreira, 2012, 101) the NCR comes as “ a comprehensive framework for analysis of the foreign policy behavior of states” (Dersan, 2012, p.11). It allows to explain “state choices” (Ripsman, Taliaferro, & Lobell, 2016, p. 96) as intended in this article. Proper adaptation follows in the methodology section.

Strategic Culture

The strategic culture is part of the more broad study on the influence of culture on foreign policy making (Romana, 2016). Due to the political fact also be cultural (Jesus, 2007, p.22), its influence in the decision-making process explains differences in relation to the universal and rational observant model (Romana, 2016, p.15). Historically, the concept refers to Jack Snyder, who applies it in explaining dissimilarities between the American and Soviet strategists on the nuclear era. The author (1977) clarifies that the strategists on both sides are not “culture-free, preconception-free game theorists” (p.v); on the contrary, as individuals socialized in a specific strategic frame, they incorporate a set of beliefs, attitudes and patterns of behavior, which, because of their semi-permanent status, belong to the cultural field and not the policy.

Ken Booth develops the link between ethnocentrism and strategy, predicting the change of the concept of strategist man to the national strategist man (1979). The same author exposes the strategic culture as a determinant in the evaluation of threats and use of force. Influential, along other factors, in the security actions of nations, it originates “from its history, geography and political culture, and it represents the aggregation of the attitudes and patterns of behaviour of the most influential voices; these may be,

depending on the nation, the political elite, the military establishment and/or public opinion” (1990, p.121).

This concept has been much discussed, emerging a split in relation to its definition, more specifically on the inclusion or exclusion of the behavioral aspect (Gray, 2006), i.e., the strategic culture is residual or independent variable (Johnston, 1995). This last author identifies three generations, with the last two developing this topic. The first generation identified as causes for different strategic cultures profound historical experiences, political cultures and geography. The second, although it maintained the historical experience as a source of strategic culture, separated behavior, subordinating the strategic choice to the interests of the elite. So, the strategic culture would only serve to legitimize the decisions of the leadership. The third generation, on the other side, is less deterministic, anchoring the strategic culture in a more recent past, and it partly insists on the behavior influence issue.

This article uses a broader definition of strategic culture, encompassing “entrenched beliefs, worldviews, and shared expectations of a society as a whole” (Ripsman, Taliaferro, & Lobell, 2016, p. 66). The strategic culture is not pictured as a “contextual variable” (Johnston, 1995b, p.45), but as an intervening variable in the processes of “(1) perception of the International System, (2) decision making, and (3) resource mobilization or policy implementation “ (Ripsman, Taliaferro, & Lobell, 2016, p. 13).

Regarding China, there are great references: Iain Johnston (1995a, 2008), Andrew Scobell (2002; 2003) and professor Heitor Romana (2005; 2008; 2016). There are others that will be addressed promptly. Broadly speaking, Johnston initially (1995a) approaches the Ming Dynasty (14th to 17th centuries) and after (2008) the change of preferences as a result of the Chinese international socialization in the post-Cold War period. First, he associated the Chinese strategic culture to *realpolitik*, then he analyses how it has changed by international socialization. Scobell identifies a duality in Chinese strategic culture: a defensive side, of Confucius-Mencius inspiration, and an offensive, *realpolitik* side. Combining the two results, the Chinese strategic culture, explained by the the concept “cult of defense”, is marked by “a predisposition by Chinese elites to opt for force

because they perceive its use by China as always defensive in nature” (2002, p.13). In 2012, he applies the strategic culture concept in order to elucidate about why are the USA considered a threat to China. Professor Romana, in 2005, uses the strategic culture together with the elements of national power to build an analysis matrix of China’s power. This author refers to three types of strategy practiced by China: a static defense, offensive and accommodation. In 2008 and 2016, he emphasizes the ideology of technonationalism.

There has been no research on the influence of strategic culture in the formulation of China’s internationalization support policies or, more specifically, on the BRI.

Methodology¹²⁵

A foreign policy study requires “requires a great deal of knowledge about the nation in question” (Christensen, 1996, p.248), language and how “institutions work, both in theory and in practice” (Rose, 1998, p.166). This issue is mitigated through the works of specialists on China. The analysis of China’s foreign policy, in parallel with a domestic vision, is mainly done with the lenses of the neoclassical realism, in this sense, there is a vast literature (Alves, 2011). This article uses a predominance of secondary sources, as the sources chosen are indirect reports (Lara, 2017).

To understand the FEP, the Professor Adriano Moreira (2014, p.385) explains that “in the international economic order, States play a role depending on their own ideology.” This is one of the three vectors of the three-dimensional analysis model of power developed by the mentioned author, the other two are the power holders and the form, i.e., the “formal cause of the State” (2003, p.129).

The NCR presents the strategic culture as an intervening variable in the formulation of foreign policy, in line with the definition put forward in this article. Considering the domestic variables as intervening stands as “one of the most central and important innovations of the neoclassical

¹²⁵ The quotes of this article follow the rules of the APA 6th edition. The People’s Republic of China is referred to as China. All non-English quotes were translated to English by the author.

realism” (Dersan, 2012, p.12). The neoclassical realism model indicated here was presented by Ripsman, Taliaferro, & Lobell in 2016. In comparison with the older NCR models, it increases the complexity by adding variables and more broad concepts, seeking to ensure that the model “explains international politics - and provides a practical guide for researchers of the neoclassical realism” (p. 12). The independent variable remains the international system. In response to the criticism against early models, that authors added ad hoc domestic variables, the type III specifies four classes of intervening variables (leader images, strategic culture, state-society relations and domestic institutions) that influence the three processes involved in policy response to systemic stimulus: perception, decision-making and policy implementation.

This research employs a deductive logic, applying a theory to a specific case, seeking, in the process, to validate the theory. In this method, “every observation is preceded by a problem, a hypothesis, in short, something theoretical” (Marconi & Lakatos, 2003, p.97). The techniques used were qualitative, with an emphasis on the document search, more specifically the hermeneutic, in order to search for the meaning of the text and to perform content analysis, which is summarized in “a set of techniques that analyze systemically a body of textual material” (Coutinho, 2014, pp. 217-228).

Chinese Strategic Culture

The study of strategic culture encompasses three main aspects: the most noteworthy historical experience; the society’s beliefs and expectations socialized and institutionalized into rules and standards; and the dominant ideologies, which determines enemies and allow better mobilization of state resources (Ripsman, Taliaferro, & Lobell, 2016, pp. 67-70). More specifically, the Chinese strategic culture “is the result of its geography, demography, historical process and ideological junctures” (Romana, 2005, p. 219). To complement the analysis of strategic culture one should also direct “the analysis effort for the issues of the process and decision making mechanisms, especially for the headquarters of strategic power” (Romana, 2016, p.15).

Ideology

When it comes to the study of Ideology, the search is, actually, to know the answer to “why are they in charge?” (Lara, 2017, p.275). For this development, we use a historical perspective, addressing the most remarkable experiences, as well as the rules and values of the Chinese society.

The Chinese context demonstrates its own specificity. According to Jesus (2007), it is clearly distinguishable from common historical countries with past, present and future. The Chinese civilization does not have a beginning for itself. The very founding myth concerns just a restoration of the empire, not its creation (Kissinger, 2012). China will therefore be a country without “past or future. It has a present with several millennia, where contradictory expressions and customs cohabit, more simultaneously than successively” (Jesus, 2007, p.16). The cultural permanence and historical continuity distinguish China from the usual concept of the Western nation-state, thereby, representing China as a civilization and a culture (Fenby, 2008).

The memory of the “Middle Kingdom” still influences today China’s foreign policy (Cunha, 2012, p. 23). The essential premise consisted in central position of China in the universal order, with the emperor ruling the “*tian xia* or «All Under Heaven»”(Kissinger, 2012, p. 18). The self-imposed isolation promoted this self-image, however, in eighteen of the last twenty centuries, China managed to have larger share of world GDP than any Western country (Maddison as referred to in Kissinger, 2012). The resulting cultural elitism was shaken by successive losses and invasions of “barbarians”, i.e., foreign powers (Dreyer, 1993, p.2), namely Mongolian invasions in the 13th century, Manchus in the 16th century, European in the 19th century and Japanese in the 19th and 20th centuries (Fenby, 2008). In addition to the centralism, it is the idea of the cyclical nature of the time, visible in the political history of China, with periods of chaos succeeded by reunifications and sometimes borders enlargements (Kissinger, 2012, p. 17). However, the resurgence of China does not erase the atrocities and humiliation that the Chinese people suffered at foreign hands. In the latest main episode, the fragmentation of the Greater China

with the invasion of Taiwan by Japan in the 19th century defines the beginning of the so-called *black century*, which ended only in the establishment of the PRC on October 1st, 1949. This event was exploited by Mao Zedong to “retrieve political benefits out of this identity claim, considered, still today, as a primary factor in the Party’s legitimacy in the exercise of power” (Cunha, 2012, p. 26). Note the very nomenclature of the Chinese military, the People’s Liberation Army, and the Civil War, the Liberation War (Tsé-Tung, 1977).

Although reluctant, China’s leaders have to obtain very important military teachings from abroad, whether from Mongols, Turks or other European countries. Even the origins of the PRC’s political ideology came overseas. The Chinese thinkers rationalized this process as *ti-yong*, “Chinese learning for the essence [ti], Western learning for practical use [yong]” (Dreyer, 1993, pp. 2-3). This situation is also known as “mimetic tendency” (Cunha, 2012, p. 41) and it consists in utilizing the best part of the foreign ideas, rejecting the part that could affect the characteristics that the regime considers purely Chinese.

“Unable to undergo political renewal and economic modernization” (Heilmann, 2017, p. 23), the empire collapsed in the revolution of 1911. Thirty-eight years later, the Chinese Communist Party (CCP) emerges as the civil war winner, but it received a country in ruins, with the agriculture, infrastructures and industry heavily damaged and important human and material capital fledged abroad. Due to the Party itself being an “outsider”, whose doctrines were not understood by the majority of the population, years of political repression continued (Fenby, 2008, p. 353). Eight years later, the party was, in fact, succeeded in obtaining a strong and centralized State, national sovereignty, political unity, economic growth and industrial development, but ten years later, at the height of the “Great Proletarian Cultural Revolution”, China returned to be under the threat of another civil war (Heilmann, 2017, p. 24).

When Mao died, the CCP was suffering a crisis of legitimacy, so it adapted ideologically (Romana, 2005). It abdicated from the absolute ideology practiced by the previous leadership, to start talking about socialism with Chinese characteristics, a newly added level on the evolutionary path

to communism, which remained the ultimate goal. In this sense, the Party promoted the Chinese nationalism, seeking its legitimacy by establishing a bridge between the Party-State and the Chinese cultural background, an “useful ideology”, according to professor Romana (2005, pp.254-255), who sums up this pragmatic approach: “the conception of China as a nation-state with interests to be protected and raised in competitive games with other states tends to replace the concept of class struggle and internationalism.”

In the following table are represented the organizational and policy changes in China from the imperial era, throughout the Mao’s period and up to the reforms and the present:

Basic patterns of the traditional order (Imperial was late)	Novel approaches During the Maoist period (1949-76)	Novel approaches During the reform era (1978/79-present)
Social harmony and preservation of the traditional order.	Complete revision of the traditional order, with the aim of creating a “new man” through class struggle.	Reforms to Gradually adapt to present-day requirements; borrowing of select elements from Chinese tradition.
People are not equal and They have different roles to play in society.	The vision of social equality (excluding “class enemies”).	Commitment to grant citizens equality before the law.
Absence of individual rights vis-à-vis state rights.	(Continuity).	Administrative law to grant Certain rights of defense against the state.
Moralistic political rhetoric; ritualized politics.	(Continuity).	(Continuity).
Absolute dominance of the emperor (personal rule).	One-party rule, under the de facto unlimited personal authority of Mao Zedong.	One-party rule; Primarily collective leadership, Currently under the strong personal authority of President Xi Jinping.
The centralized unitary state.	(Continuity).	(Continuity).

Policies are Implemented by means of the bureaucratic hierarchy.	Policies are Implemented via large-scale campaigns; Institutions bureaucratic imitate the Soviet model; During the “Cultural Revolution” many bureaucratic entities are temporarily dismantled.	Policies are Implemented by the bureaucracy fragmented; the introduction of an “entrepreneurial state,” Particularly at the local levels.
The state ends at the county level; Everything below the county level is self-governing.	The state drastically enhanced capacity down to the village level.	Partial erosion of the state’s control capacity; efforts at using information technology to Enhance mass surveillance.
Restrictions on private enterprise.	Suppression of private enterprise.	Broad expansion of private enterprise.
Suppression of heretical religious movements.	(Continuity).	(Continuity).
Political influence of high-ranking military officers only During periods of war.	High-ranking military officers play a key role in the CCP leadership.	The role of domestic high-ranking military officers is limited; military modernization.
Restrictions on international exchanges.	Isolationism from the capitalist world, and, beginning in 1960, from “Soviet revisionism.”	Controlled opening to allow for commercial exchanges and International Cooperation; economic and diplomatic engagement Become Increasingly global.

Table 1 - Organizational and policy changes in China

Source: Heilmann as referred to in Heilmann, 2017, p. 29.

In the middle of those ideological changes, there was a revival of Confucianism in order to promote desired values by the regime (Heilmann, 2017) and promotion of a peaceful and respectful image of China (Polišenský, 2014). This school of thought flourished during the imperial period, becoming the dominant doctrine in China. Its founder was a man named Confucius, although he “stressed that he had not invented anything, he was merely trying to reinvigorate the principles of harmony that had once existed in the golden age” (Kissinger, 2012, p. 16). In

addition to the cyclical idea of time, this strand's agenda promotes harmony, love and respect. Favors a very defensive mindset, using force only as a last resort, to support the *status quo*, the current hierarchy preservation, whom, per turn, should be benevolent and competent, otherwise they will lose the heavenly mandate and may be replaced. It emphasizes good governance, which should start with the individual, in terms of behavioral restraint, perpetuation of rituals, helping others and the community and, very important, do not to impose to others, in other words, "Do nothing to others that you would not wish done to yourself" (Polišenský, 2014, p. 40).

The principles of peaceful coexistence - "respect for sovereignty, non-aggression, non-interference, equality and mutual benefits" (Mendes, 2017, p.184) - result from an adaptation of the same concept characterized by Lenin as a transitional stage of relations with the capitalist countries (Santos, 1988). It should be noted its similarities to the Confucian values. These principles disclosed in the famous Bandung Conference helped to publicize "the image of a responsible and conciliatory China" (Cunha, 2012, p. 29). The last author also includes in this type of thought the win-win strategy, very present in the Chinese official discourse.

Pragmatism in Chinese foreign policy also deserves mention. Zakaria (2008) explains how, since the Asian crisis of 1997, "Beijing has become remarkably skilled in the use of political and economic power, in a patient, silent and very effectively way. Currently, its diplomacy emphasizes a long-term perspective" (p.118). Abandoning the warmongering of the beginning of the RPC, it has advanced to "dialogue and cooperation with nations that have always shown resistance to the designs of Beijing" (Cunha, 2012, p. 115).

Along with all the changes and reforms, political stability is something that still worries the leadership of the CCP, because of the numerous challenges faced by their power bases (Heilmann, 2017, p. 403) - hence, the practice of gradualism. As explained by Professor Romana (2005): "advances through «trial and error»" (p.268). The political reform mentioned was not an open and public debate, but a institutional reaction to incorporate new features while maintaining a stable hold on power of the Party-State. The gradualism also participates in the tradition of Confucian values, so,

“when the reform took place, was done incrementally and presented as the “restoration of old values” (Kissinger, 2012, p. 90).

Leadership

In order to understand the ideology of a particular State, one must examine the power agents, i.e., the leadership (Moreira, 1964). The policy makers have to make compromises, in which they, besides their own interest and cultural views, ponder “the organized interests (groups of interest) and the bureaucratic pressures (institutions)” (Cunha, 2012, p. 40).

In chronological generational terms, there are four political-ideological and military phases (Romana, 2005): “- The generation of the long march; - The generation of the war against Japan; - The generation of the Korean War; - The generation of the socialist transformation” (p.162). Currently, we have a fifth generation: the children of the revolutionaries, from which the current leader of China belongs (Cunha, 2012).

Mao Zedong was established as a “paramount leader” (Heilmann, 2017, p. 154), characterized by a vertical lead with a great concentration of power. Fearing the loss of his supreme authority, he ordered “frequent correction campaigns, culminating in the Cultural Revolution” (Romana, 2005, p. 106). These campaigns were due also to the political thought of Mao, which went against the traditional Chinese thought, the Confucian way of thinking. The Chinese leader defended the doctrine of the “continuous revolution”, so as not to allow the revolutionaries to become “lazy”, by contrast to the gradualism, balance, moderation and universal harmony professed by Confucianism. Nevertheless, “when the national interest demanded it, he knew how to be patient and to think long-term. The manipulation of «contradictions» was his declared strategy” (Kissinger, 2012, pp. 90-92).

Deng Xiaoping, “the first among equals”, held an authority based on “informal and non-visible mechanisms” of power (Romana, 2005, p. 107). Through a pragmatism similar to Lenin, he achieved the “release of the internal productive forces and invited foreign capitalist forces to invest in the modernization of the nation” (Cunha, 2012, p. 47). Looking to prevent

the economic reforms from affecting the political regime, he established four philosophical cornerstones: “(socialist road, people’s democratic dictatorship, leadership of the Communist Party, Marxism-Leninism and the thought of Mao Zedong)” (Cunha, 2012, p. 47). He promoted a foreign policy stance guided by keeping a low profile, to the maximum of “hide its capabilities and bide its time” (Friedberg, 2018, p. 16).

The leadership of Jiang Zemin, like his antecessor, retained a collective leadership style. The main events were China’s entry into the World Trade Organization (WTO) in 2001 and, as a result of economic changes going on for two decades, the emergence of a technocratic elite, who “is winning its space in the economic policy decision structures” (Romana, 2005, p. 117). With the theory of the three representations, which considers that the Party represents “advanced productive forces, advanced culture and the fundamental interests of the majority” (Fenby, 2008, p. 667), this leader succeeded in mingling the private entrepreneurs unto the political sphere. Simultaneously, he also managed to consolidate relations with the US, as well as assimilate Hong Kong and Macau, materializing the doctrine of his predecessor “one country, two systems” (Cunha, 2012, pp. 49-50).

Hu Jintao, the 4th Generation of Chinese leaders, belonged to the faction of Qinghua [which is a name of a Chinese university], “a group dominated by the technocratic conception” (Romana, 2005, p.145) and helped by the support of the Beijing faction. This leader introduced two concepts - the scientific development and the harmonious society (Cunha, 2012). The first concept encouraged the sustained modernization, the second a revival of the traditional component, the Confucian legacy (Heilmann, 2017). Combined, they aimed for the reduction of imbalances, such as social inequalities, especially between urban and rural (Fenby, 2008).

Xi Jinping rose to the top in a difficult year due to the media attention that the power struggles took. It represents a generation “more pragmatic and more open to the West, although rooted on nationalist principles. The fifth generation will be responsible for final affirmation of China globally, or the failure of such goal” (Cunha, 2012, pp. 51-52). He coined the idea of the “Chinese dream”, where the Party embodies the mission to bring the Chinese people out of poverty and oppression to become, instead, wealthy

and powerful (Heilmann, 2017, p. 54). “Since Xi’s ascent to power, China’s foreign policy has moved decisively away from the two-decade old *taoguang yanghui* (keeping a low profile) to *fenfa youwei* (striving for achievement)” (Nie, 2016, p. 423).

Power holders

The real holders of power are assumed as an important dimension of the three-dimensional power analysis, which can vary from the formal power structure and needs to be related to ideology (Moreira, 2003, p.131). Professor Sousa Lara (2017, p. 275) clarifies that: while in the study of the “Form of Power, one sought to know «how do you comand?», the analysis of the Holders of Power concerns itself with the investigation of «who’s boss?»”.

In structural terms, it can be identified three essential pillars in China’s power holders: the Chinese Communist Party (CCP), the Government and the armed forces (Cunha, 2012). The CCP, with most of the top ranks live near the Forbidden City, emerged as heirs of the Mandate of Heaven, associated with China’s imperial dynasties, and, in contradiction to the Marxist principles they behold, they have maintained a state apparatus, rejecting any possibility to share their power (Fenby, 2008). Essentially, there is a juxtaposition between the Party and the State, known as the “(interlocking system), whose operational tools are the military through the Central Military Commission, and the Government (State Council), the latter being formally subordinated to the National People’s Congress [NPC] “(Romana, 2005, p. 78), in turn, also controlled by the Party. The last author states that the core of this power system is the Standing Committee of the Politburo, being the Politburo the top organ of the Party’s structure. The complex political network is simplified in the following picture.

Romana (2005) also mentions the informal component of power, such as the *Guanxi* relations, which conditioned the Party, the government and the military. Basically, they are interpersonal ties based on the exchange of favors. Contrary to the expectations, this phenomenon has increased with economic reforms, with the emergence of new groups such as entrepreneurs.



Figure 2 - Simplification of the power structure in China (seats in the Politburo of the 18th Party Congress in 2013)

Legend: The red are the Party elements, the yellow the State ones and the orange the Armed Forces.

Source: MERICS, 2017.

Derived from the one-party situation, this type of relationship creates “substitution groups” (p.138), formed and operated factions exclusively for obtaining power, whose influence is most noticeable at the level of specific and ad hoc policies and not into general political guidelines, which are defined, normally, by the Politburo itself.

In relation to the Belt and Road Initiative, it appears that “the office of the leading and coordinating group on OBOR [One Belt, One Road is BRI old translation] is anchored at the National Development and Reform Commission [NDRC], China’s top economic planning agency. Vice Premier Zhang Gaoli is the leader of the coordinating group within the State Council “(Pu, 2016, p.113). The State Council is “responsible for the execution of the strategies and political orientations defined by the top bodies of the Chinese Communist Party” (Romana, 2005, p.75). NDRC “formulates and controls the development strategy of the PRC” (Voss, Buckley & Cross, as referred in Fiala, 2014, p.34).

Strategies

To the big question “will China be a *status quo* or a revisionist power” (Alves, 2011, p.15), there exist two major trends, an offensive and a defensive one. Defensive stance, symbolized by Wall of China, argues with historical lack of expansionist tendencies in the Chinese strategic culture (Cunha, 2012). It follows the Confucius-Mencius-Daoist tradition and promotes non-violence, a large accommodationist strategy and the submission of the enemy without resorting to the use of force (Johnston, 1995a). Zhang (2002) discusses between two types of strategic culture, both belonging to the defensive side: the most traditional and non-violent, sorted by cultural moralism and the defensive realism, with greater emphasis on material capacities. This is, according to Johnston (2008, p. XVIII), the “long-standing conventional wisdom” about the Chinese strategic culture.

The offensive, symbolized by the Long March (Scobell, 2003) and originating from a “*parabellum* paradigm, generally places violent, offensive strategies before static defense and accommodationist strategies (...) This paradigm characterizes the external environment as dangerous, adversaries as dispositionally threatening, and conflict as zero sum” (Johnston, 1995a, p.155). The author attributes this strategy to a cultural realism (Sondhaus, 2006, p. 99). China’s authorities, however, interpret this vision “as reminiscent of Cold War mentality” (Cunha, 2012, p. 193). Note that when Johnston (1995a) concludes that China uses this strategy of realpolitik opportunism refers to the Ming dynasty in relation to the Mongols in the 14th-17th centuries. The legalistic tradition exists in opposition to the Confucian philosophy (Zhang, 1999). Although he did not recognize it, Johnston aligns tediously with the legalistic tradition, in a debate with more than 2000 years old in Chinese society (Waldron, 1996). Furthermore, the Marxist-Leninist ideology is, usually, represented as encouraging violent use of force (Scobell, 2003).

Polišenský (2014) identifies the existence of a third perspective, which features a dual strategic culture, covering the previous two trends, but not in the sense that Johnston (1995a) attributes to this coexistence, where the Confucian strategy belonged to the ideal field and the *parabellum* paradigm

was the operational reality. Scobell (2002) considers the two aspects as operational, entitling the junction as “Chinese Cult of Defense” (p.4), “In which realist behavior dominates but is justified as defensive on the basis of a pacifist self-perception” (Scobell, 2003, p. 38). According with the same work of the previous author, this strategy demonstrates the following principles: national unification, excessive perception of threats, just wars, active defense, fear of internal chaos and absorption of the individual by the community.

In the same logic, the professor Romana (2005) considers that the Chinese State applies “a modulation between a static defense strategy, an offensive strategy and an accommodation strategy” (p.223). Not specifically assertive nor cooperative, it is characterized by a “pragmatic orientation designed to quickly improve internal social conditions, increase government legitimacy, improving their economic and technological capacities and increase their influence in the international political order (...) It can be referred to as “calculative” (p. 224). This strategy typology originated from Swaine and Tellis (2000), who defined it as a non-ideological approach oriented to: economic growth; military modernization, but with restrictions on the use of force; and greater regional and global integration for the purpose of asymmetric gains, maintaining friendly international relations.

This section is summarized in the next table, with diverging points of views arranged by the author according to the three main trends exposed in this article.

Wall of China	Middle way	Great March
Defensive	Dualist	Offensive
Accommodationist	Calculative	Zero sum environment
Non-violent	Chinese Cult of Defense	<i>Parabellum</i> paradigm Seditious Marxist-Leninist ideology

Confucius-Mencius-Daoist tradition	Confucianism as ideal/ <i>Parabellum</i> as practice	Legalist tradition
Cultural realism	Ideological pragmatism	<i>Realpolitik</i>
Harmony	Economic growth	Defensive realism
<i>Status quo</i>	Instrumentalization of the International Community	Revisionist

Table 2 – Views on Chinese strategic culture.

Source: Own creation.

Belt and Road Initiative

Background

China’s geo-economic strategy is sometimes simplified with the neo-mercantilist classification (Cunha, 2012; Wigell, 2015). But this is “if we assume a coherent and planned strategy” (Cunha, 2012, p.18), that some authors claim it does not exist (Kitchen, 2012). To understand the support of the Chinese State to internationalization, one must look at its inception, the economic reforms, which started before the collapse of the Soviet Union, but were intensified after that event, because of the leadership’s fear that China “would fall behind. (...) If the race to modernise could be better run with Nike trainers, then the Chinese Communists would put them on (especially if the shoes themselves were made in China)” (Westad, 2012, p.7). As the liberalization of the economy was increased, the outward foreign direct investment (OFDI) also rose, as shown in the following figure. These initial processes were characterized by being “introductory and exploratory, as Chinese leaders regarded outbound investments with caution” (Meidan, 2016, p.19). But quickly the Chinese government understood “the crucial importance of multinational operations in a global era, and has been actively promoting outward FDI” (Ding, Akoorie, & Pavlovich, 2009, p. 149). This promotion takes place through numerous policies with high visibility, such as: the “Going out” policy, started officially in 2000 (Backaler, 2014, p.35), the “One Belt One Road” Initiative in 2013

(Godement, 2015, p.1), translated, since 2015, as “Belt and Road Initiative” (Shepard, 2017, para.6) and “Made in China 2025”, in 2015 (Wübbeke, Meissner, Zenglein Ives & Conrad, 2016, p. 17).

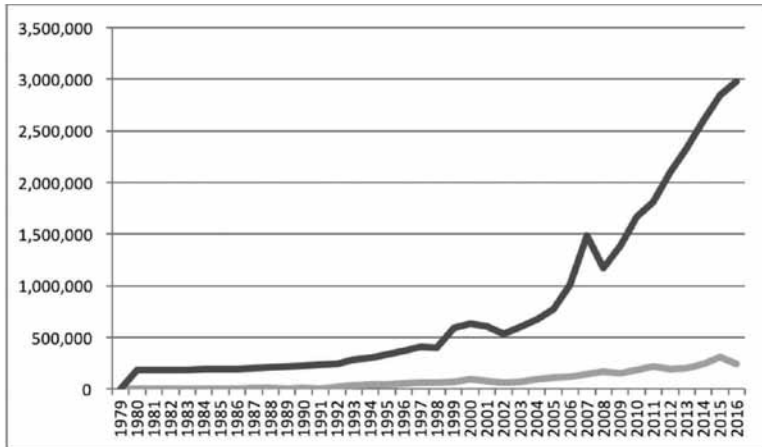


Figure 3 - Chinese OFDI in the world (1979-2016).

Legend: The red line represents the OFDI of China in annual figures. The blue line corresponds to the stock of the same OFDI. The amounts are in thousands of US dollars.

Source: Chart created with data from UNCTAD, 2018.

Although it is a contested view, some authors conclude that the internationalization of Chinese enterprises “is an outcome of an orchestrated effort by the Chinese state. The state’s dominance in driving and leading this execution of expansion and provision of the necessary financing has stayed consistent” (Kong & Gallagher, 2016, p.27). Despite all the undertaken reforms, the influence blending between the Chinese State and the market remains considerable. Yueh (2013) compares it to a Chinese box, where the first box only shows the direct and explicit control over economic actors, therefore, it is necessary to observe the other boxes to understand the full spectrum of State’s domain, especially through the financial sector.

From the analysis of the development of the previously mentioned supporting policies, it becomes clear the existence of a liberalization trend, applied gradually and without abandoning the guiding role of the

State-Party. Fiala (2014, p.14) refers three stages, “Tasting the water” from 1979, with Open-Door Policy, to 1991, “Finding the stepping stones” from 1992 to 2001, highlighting the Go Global Policy, and “A bridge is built” from 2002, with China’s entry into the WTO, to the present. In this last phase, a common appointed motivation for the internationalization of Chinese firms is the increased domestic competition, due to ongoing opening of the Chinese market (Fiala, 2014; Ding, Akoorie, & Pavlovich, 2009).

Regarding the State’s interest in these policies, the most important are: the excessively large reserves of foreign currency (Mayer, 2018), a consequence of the former export-oriented strategy (Fiala, 2014), that, unlike the 19th century, with its silver reserves, China intend to use to its benefit (Brown, 2008); overcapacity in the metallurgical and construction industries (Friedberg, 2018); and, unavoidably, in order to “move up the value chain and sustain its development through this new form of global integration” (Yueh, 2013, p.256). In fact, the management of globalization, which Deng was able to reconcile with “the ever-present Chinese nationalism” (Cunha, 2012, p. 179), has been identified as a major factor of Chinese economic success (Yueh, 2013).

Characteristics

The definition of this initiative has severe difficulties (Lingliang, 2016; Hillman, 2018), however, there are some consensual points. The BRI is a politic of the current leadership. The President Xi Jinping announced this strategy in 2013, presenting it as a recreation of the historic Silk Road, linking Asia to Europe by land and by sea and, by doing that, architecting the economic integration of more than 60 countries, with a greater focus on infrastructure, energy and mining and a projected investment of 350 billion US dollars within five years (Baker McKenzie, 2017). Other sources add new values: from \$900 billion only from the China Development Bank (CDB) (Yini, 2015); for a total of \$8 billion of announced projects (Hurley, Morris, & Portelance, 2018). In particular, it is noted that “China has already become the biggest trading partner for most countries along the Belt and Road routes” (Pu, 2016, p.114).

The preponderance of the energy sector appears as a constant in Chinese OFDI, expressively the main sector, with 38% of the total investment (SRA & Heritage, 2018). Naturally, it is also important in BRI context, where most of the projects belong to this sector (Baker McKenzie, 2017). The reason for the preference for the energy sector “comes as little surprise (...) Given China’s growing dependence on foreign energy” (Kong & Gallagher, 2016, p.27). In the most recent legislation to be applied to the internationalization of Chinese enterprises, there is a clear preferment of the energy sector, whose companies no longer require prior approval in order to perform investments abroad (Grant, Kaiding, Eow & Ma, 2018).

The data pointed for the conclusion of this Initiative is 2049 (Jianxin, 2016). That will also be the 100th anniversary of the PRC and “Xi’s target date for establishing China as fully developed, rich, and powerful” (Hillman, 2018 to .5). The BRI’s objectives are promoted as having a historical background and consist of “peace and cooperation, openness and inclusiveness, mutual learning and mutual benefit” (Jinping, 2017, para.3). The realization of these goals contributes to the achievement the current President’s ideas of the “Chinese dream” and the “national rejuvenation” (Nie, 2016, p. 423), but also to drain the Chinese overproduction and to internationalize the Renminbi (Pu, 2016).

Interpretations

In addition to the material features, there are other factors to contribute to the formulation of this Initiative. One of them was the Chinese political thinkers who advocated a drive towards the West and a Chinese pivot strategy for Asia (Pu, 2016). Likewise relevant is the influence of the Chinese strategic memory:

the «Eurasian moment» is not merely a technical or economic moment, but also as one of intellectual and normative shift. The importance of culture and identity in this process is reaffirmed by the fact that many countries along the Silk Road have made efforts to revitalize memories of their past (Mayer, 2018, p. 24).

Pu (2006) uses the term *luggage* to classify the BRI concept, “in the sense that nearly everything can be thrown into it” (Pu, 2006, p114). There is also the prospect that the Initiative is not a politic, but a mission (Mayer, 2018) and that the only strategic objective is the internationalization of Chinese enterprises under the “Go Global” policy (Baker McKenzie, 2017, p. 7). However, in the West became widespread the view that this strategy would be an imperialist and expansionist project of “realpolitik” (Duarte, 2017, p.159). It is also classified as a “geopolitical and diplomatic offensive” to create a “community of destiny” in Asia and to review the international order (Godement, 2015, p. 2). In this sense, the geographic core of this initiative, the Eurasian region, is presented as the most critical aspect, which would allow the rise of China as a pivot power of this region (Mayer, 2018). On the other hand, this invokes the Mackinder’s ideas about the importance of controlling the Eurasia territory in order to achieve world dominance (Harper, 2017, p. 1).

To ward off this association and strength the idea of mutual benefit, since 2015 that the Chinese authorities have emphasized that the translation of the name of the Initiative was poorly made: should not be One Belt, One Road, but Belt and Road Initiative (Shepard, 2017). The argument pointed against the first translation relates to the wide coverage of this Initiative. As presented in the following figure, it covers six trade corridors,

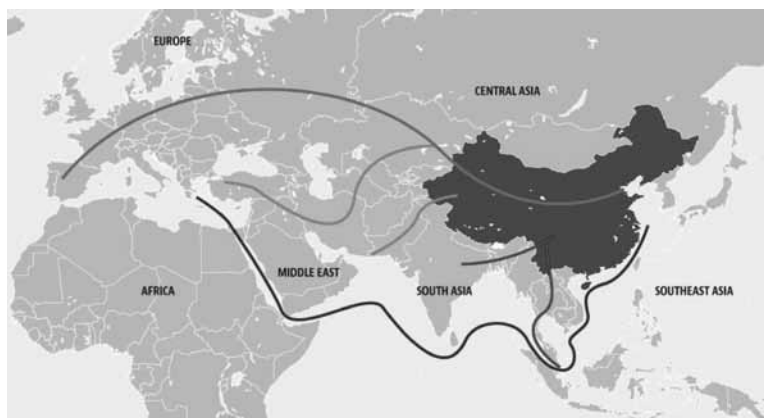


Figure 4 – BRI's Commercial Corridors.

Source: Baker McKenzie, 2017, p.6.

not one or two as suggested by the usual translation. In fact, the view also extended to the Arctic, the cyberspace and the space (Hillman 2018). By the words of Xi Jinping (2017): “It focuses on the Asian, European and African continents, but is also open to all other countries” (para.41).

Also to reduce the speech of a Chinese threat, government entities have preferred the word Initiative, instead of strategy (Pu, 2016). Still on the roll of the positive views about the BRI, in this case, of fairer international frame, it is argued that the Initiative “takes the patterns of regional integration and partnership arrangement both as its basis and its priorities with a far reaching view of building a regional community of common destiny” (Lingliang, 2016, pp. 540-541), promoting multilateral processes in accordance with globalization and global governance principles.

Another much highlighted aspect focuses on strategic defensive component “Perhaps anticipating trouble at sea, China is covering its back. With its population huddled on its eastern seaboard, China has started turning inwards to secure development, stability, access, and energy in its continental interior; it is China’s «own counterbalance»” (Snelder, 2014, para. 3). Deep perceptions of insecurity and vulnerability drive, in Wang’s view (2016), the BRI and therefore, this Initiative is an offensive to promote security or, in other words, “a form of insurance against contingencies” (Friedberg, 2018, p. 26).

In short, the Chinese leadership promotes this project “as an instrument likely to support the (re)emergence of the country, fighting domestic weaknesses and accommodating at the same time the world to China and China to the world” (Duarte, 2017, p .6). Likewise meaningful to this topic is the ending of presidential term limits, which was promoted by China’s state media as necessary to ensure a “stable leadership as China enters a period that Xi has identified as crucial in his vision to restore the country to its rightful place as a global power” (Wen & Lim, 2018, p. 3). It should be noted that “the ideal that civil authority should operate like paternalistic power has caused the Chinese to feel that authority should have no precise limits and that its responsibilities are general and cannot be rigorously defined” (Pye, 1985, p. 66).

The paternalistic and nationalist tone of the Initiative, in which Xi Jinping and China clearly lead, connects perfectly into the Confucian paternalistic concept, as it promotes the idea of leading by example, painting the leader as a father who needs to worry about his children. One can, however, argue that this value is common in Asian society (Pye, 1985) and, therefore, would not be exclusive to a particular strategic culture. The Confucian view is distinguished, however, to designate that authority:

could be, indeed should be, an end in itself. Power was used simply to set an example of moral rectitude so that the conduct of all individuals would be exemplary. In this way virtue would be upheld and the consequence would be a peaceful, harmonious society rather than a society mobilized for grand purposes or for mundane problem-solving (Pye, 1985, p.56).

A project the size of BRI departs from the ideal referred to in the previous quote, as well as the low profile promoted by Deng Xiaoping (Nie, 2016). The idea that China should provide global public goods is part of a hegemonic geo-economic strategy, i.e., “hegemonic geoeconomic strategies deploy economic power as a means to uphold regional leadership, without habitually resorting to coercion” (Wigell, 2015, p.144).

Nevertheless, this strategy does not either easily fit into the legalistic offensive strategy perspective, if it was, it should be neo-imperialist: more political aimed than economical and seeking to make others dependent States (Wigell, 2015). This is a fear with historical and geopolitical background, as “parts of Central Asia once belonged to ancient China and now many Chinese ethnic live in Central Asia” (Jiang, 2018, p.241). Plus, there is the “misconception that China built the Silk Road” (Pantucci & Chen, 2015, p.13). The Silk Road was due to International demand for Chinese silk, while the current route is driven by the supply side, China itself. However, if the principle of non-intervention is followed, the project would fit in a common capitalist competitive environment and not a geopolitical one (Jiang, 2018).

There are, therefore, two main views, an offensive and a defensive one. This section explained them, while the following table summarizes them.

Agglutinating narrative	Strategy
A mission	Imperialist and expansionist project
Natural follower of “Go Global” policy	Realpolitik
Pluralistic project as new translation represents, Belt and Road Initiative and not One Belt, One Road	Diplomatic and geopolitical offensive
Artic, cyberspace and space	Counterbalancing the sea front
Open to all countries	Ascension as Eurasian pivot
An Initiative and not a strategy	Revisionist
Building a community with a common destiny	To create a Chinese lead community
Multilateralism and global governance	An attack to the current International Order

Table 3 – Views of the strategy behind the Belt and Road Initiative.

Source: Own creation.

Under a split internal opinion about what should be the Chinese position, security risks along the BRI route and strategic concerns of other States, the Chinese government, in order to be able to guarantee the successful implementation of the Initiative, must show “self-restraint, reassuring its neighbors that it will continue pursuing a peaceful rise strategy” (Mayer, 2018, p. 10). Huiyun (2009), comparing the Chinese leaders in terms of cooperation with any other global leader, concludes that Deng, Jiang and Hu were not revisionists. He also adds that Mao’s realpolitik of ideas were of a defensive genesis. The leadership of Xi Jinping has resulted in a more assertive Chinese behavior, as well as assuming a leadership role in international relations (Wang, 2016). However, this situation is not necessarily contrary to the Confucian principles of universal natural hierarchy, where the most virtuous country should take the lead. For the Chinese nationalists, naturally, that country would be China (Kallio, 2016).

The BRI derives from this mix context, of assertiveness accompanied by a Chinese traditional way of thinking. The professor Romana (2008) predicted that the new generation would combine “tradition, nativism and pragmatism as the axis of a global ideology-strategy towards the 21st century” (p.231). The current China’s President heads the union of political power, economic and cultural, as it bills itself as the third Chinese revolution, following Mao and Deng (Mendis, 2017). The Belt and Road Initiative is, therefore, part of this calculative strategy, the dual approach that characterizes the current political leadership of China. There is a verifiable strong presence of the Confucian thought, that the legitimate the establishment internal and externally, with exceptions only at extreme cases, i.e., if the Chinese core interests are in check (Šimalčík, 2016).

Conclusion

In this study, the efforts were concentrated in framing the BRI within the Chinese strategic culture. It was applied a broad concept of strategic culture, rooted booth in the elites and in the public, consisting of a set of “inter-related beliefs, norms, and assumptions” (Ripsman, Taliaferro, & Lobell, 2016, p. 67). The theoretical lenses used were those of the Neoclassical Realism, which anticipates the influence of the strategic culture in the formulation of foreign policy, in this case the foreign economic policy of China. In turn, the FEP is part of an international system marked by a geo-economic matrix, where each State seeks the best of globalization.

In the current state of affairs, China has the internal axis of power centered on the CCP, although with some fragmentation. With the historical fear of a revolution, the Party attaches great importance to its legitimacy, which it conducts through the gradual increase of the population’s economic welfare and obtaining the international respect due to the great Chinese civilization. To achieve these purposes, the State makes use of a very particular strategy, not just defensive, nor just offensive. It is characterized instead by a mixed approach, a calculative strategy, which combines the two main trends in China’s philosophical logic of “the harmony of opposites” (Jesus, 2007, p. 27; Cunha, 2012, p.19), common in

Chinese thought. The present strategic legalistic culture or, according to Johnston (1995a), *parabellum*, materialized in offensive behavior, opportunist realpolitik. The Confucian is defensive, promotes pacifism and the status quo. The contradiction between legalists and confucianists, however, is “more apparent than real” (Jesus, 2007, p. 54) and there are many authors who conclude the same when analyzing China’s foreign policy (Swaine & Tellis, 2000; Scobell, 2002; Scobell, 2003; Romana, 2005).

The BRI falls into this dual strategic typology. On the one hand, China plans to expand its influence in the world, within a geopolitical approach, changing the passive genesis of the Silk Road to an active and expansionist construction. On the other, the objectives, the speeches and the values abound concepts of Confucianism, which work to legitimize the mega-project and mitigate the possible negative perceptions about it. Within the logic of an unifying narrative, a mission, a destiny, the Chinese leadership uses this Initiative to strengthen the idea of a third revolution, adding the cultural power to the economic one obtained by Deng and the political one by Mao. Also it is part of the pragmatic combination of the two main global forces identified by Zakaria (2008), the nationalism and the globalization.

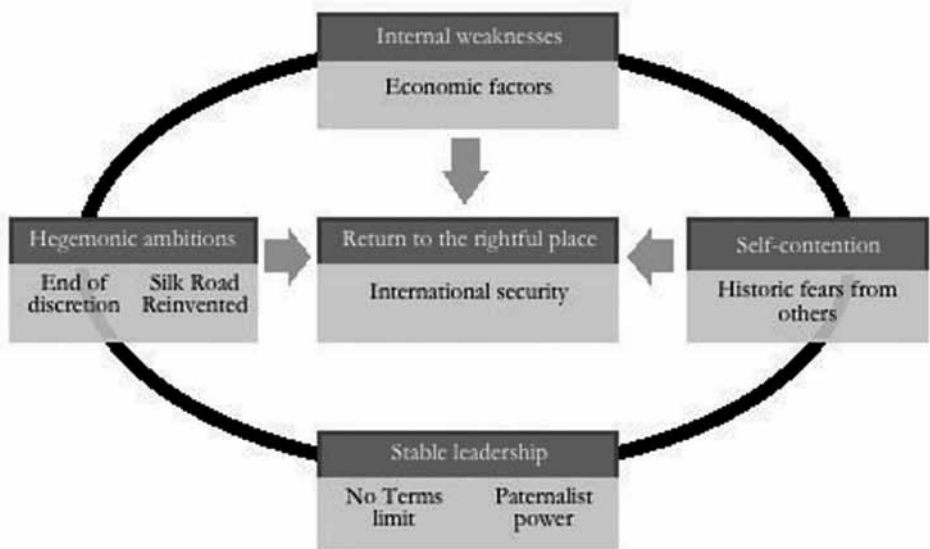


Figure 5 – The BRI’s drivers and challenges

Source: Own creation.

The figure above is a summary of this article's argument. The internal weaknesses, especially the economic factors mentioned in this article about the BRI, motivate a more hegemonic approach, while make it hard to choose a self-contention path. A stable leadership as the same effect on hegemonic ambitions as the internal weaknesses, while increasing the need for self-contention, as it increases the fears of the other States. How the four main groups of factors are combined together will, in the future, determine the success of this Initiative and, thus, improving China's security and, at the same time, helping it recovering its rightful place in the International Order. The special characteristics of the Chinese strategic culture here explained are an advantage to lead with the referred challenges, favoring a harmony between a hegemonic and a self-contention foreign policy.

It is suggested, for future research, applying this theoretical model, of the NCR with the strategic culture as an intervening variable, to other Chinese geo-economic strategies.

Reference List

- Alves, A. (2011). *China's Oil Diplomacy: Comparing Chinese Economic Statecraft in Angola and Brazil*. (Doctoral dissertation). Retrieved from <https://etheses.lse.ac.uk/206/>
- Backaler, J. (2014). *Chinas goes west Everything you need to know about chinese companies going global*. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan.
- Baker McKenzie. (2017). *Belt & Road: Opportunity & Risk The prospects and perils of building China's New Silk Road*. Retrieved from www.bakermckenzie.com/en/insight/publications/2017/10/chinas-belt-road-initiative
- Blackwill, R. & Harris, J. (2016). *War by Other Means Geoeconomics and Statecraft*. London, UK: Harvard University Press.
- Booth, K. (1979). *Strategy and ethnocentrism*. New York, USA: Holmes & Meier publishers.
- Booth, K. (1990). The Concept of Strategic Culture Affirmed. In C. G. Jacobsen (Ed.), *Strategic power: USA/USSR* (pp. 121-128). New York, USA: Palgrave Macmillan.
- Bourke, L. (2016, July 28). Belgian spies urge 'extreme caution' on China citing Australia's Ausgrid decision. Retrieved from www.smh.com.au/world/belgian-spies-urge-extreme-caution-on-china-citing-australias-ausgrid-decision-20160928-grpwn8.html
- Brown, K. (2008). *The Rise of the Dragon Inward and outward investment in China in the reform period 1978-2007*. Oxford, UK: Chandos Publishing.
- Buckley, T., & Nicholas, S. (2017). *China's Global Renewable Energy Expansion*. Retrieved from http://ieefa.org/wp-content/uploads/2017/01/Chinas-Global-Renewable-Energy-Expansion_January-2017.pdf
- Christensen, T. (1996). *Useful Adversaries Grand Strategy, Domestic Mobilization, and Sino-American Conflict, 1947-1958*. Princeton, USA: Princeton University Press.
- Coutinho, C. (2014). *Metodologia de Investigação em Ciências Sociais e Humanas: Teoria e Prática* (2nd ed.). Coimbra: Almedina.
- Cunha, L. (2012). *A hora do Dragão Política Externa da China*. Lisbon: Zebra Publicações.
- Dersan, D. (2012). *Responses to international changes: a neoclassical realist analysis of Syrian Foreign Policy, 1990-2005*. (Doctoral dissertation). Retrieved from <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.633.936&rep=rep1&type=pdf>
- Ding, Q., Akoorie, M. E., & Pavlovich, K. (2009). Going International: The Experience of Chinese Companies. *International Business Research*, 2, 148-152. Retrieved from www.ccsenet.org/journal/index.php/

- Dreyer, J. (1993). *China's political system Modernization and Tradition*. London, UK: Macmillan press.
- Duarte, P. (2017). *Pax Sinica All roads lead to China*. Lisbon: Chiado Books.
- Fenby, J. (2008). *Modern China The Fall and Rise of a Great Power, 1850 to the Present*. New York, USA: HarperCollins Publishers.
- Fiala, Z. (2014). *The Role of Governmental Influence in Chinese Outward Foreign Direct Investment*. Bremen, Germany: School of International Business (SiB) of Bremen University of Applied Sciences.
- Friedberg, A. L. (2018). Globalisation and Chinese Grand Strategy. *Survival*, 60 (1), 7-40. DOI: 10.1080/00396338.2018.1427362
- Godement, F. (2015). Introduction. In Godement, F. & Kratz, A. (Eds.) (Report) "One Belt, One Road": china's great leap outward (pp. 1-2). Retrieved from www.ecfr.eu/publications/summary/one_belt_one_road_chinas_great_leap_outward3055
- Godement, F., Parello-Plesner, J., & Richard, A. (2011). (Report) The scramble for eu-rope. Retrieved from www.ecfr.eu/page/-/ECFR37_Scramble_For_Europe_AW_v4.pdf
- Goldstein, A. (2005). *Rising to the Challenge China's Grand Strategy and International Security*. California: Stanford University Press.
- Grant, J., Kaiding, W., Eow, I., & Ma, B. (2018, March 12). Refining the NDRC rules on Chinese outbound investments. Retrieved from King & Wood Mallesons: www.chinalawinsight.com
- Gray, C. (2006). (Report) Out of the wilderness: prime time for strategic culture. Retrieved from <https://fas.org/irp/agency/dod/dtra/stratcult-out.pdf>
- Harper, T. (2017). Towards an Asian Eurasia: Mackinder's heartland theory and the return of China to Eurasia How China's policies have opened a new chapter in the struggle for Eurasia. *Cambridge Journal of Eurasian Studies*, 1. DOI: 10.22261/CRZXUW
- Heilmann, S. (2017). *China's Political System*. Maryland, USA: Rowman & Littlefield.
- Hillman, J. (2018, April 3). How Big Is China's Belt and Road? Retrieved from <https://www.csis.org/analysis/how-big-chinas-belt-and-road>
- Huiyun, F. (2009). Is China a Revisionist Power? *The Chinese Journal of International Politics*, 2(3), 313-334. DOI: 10.1093/CJIP/POP003
- Hurley, J., Morris, S., & Portelance, G. (2018). Examining the Debt Implications of the Belt and Road Initiative from a Policy Perspective. Retrieved from <https://www.cgdev.org/sites/default/files/examining-debt-implications-belt-and-road-initiative-policy-perspective.pdf>
- Jesus, J. (2007). *Faces da China*. Lisbon: Fundação Jorge Álvares and Editorial Inquérito.

- Jian, J. (2018). China in Central Asia and the Balkans: Challenges from a Geopolitical Perspective. In Y. Cheng, L. Song, & L. Huang (Eds.), *The Belt & Road Initiative in the Global Arena Chinese and European Perspectives* (pp. 241-262). Singapore: Palgrave Macmillan.
- Jianxin, Z. (2016). *China's Strategy of "One Belt and One Road": What It Means for the World?* Shanghai, China: Fudan University.
- Jinping, X. (2017, May 14). Full text of President Xi's speech at opening of Belt and Road forum. Retrieved June 10, 2018, from www.new.cn
- Johnston, A. (1995a). *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*. New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Johnston, A. I. (1995b). Thinking about Strategic Culture. *International Security* 19(4), 32-64. Retrieved from <http://muse.jhu.edu/article/447377>
- Johnston, A. I. (2008). *Social States China in international institutions, 1980-2000*. New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Juncker, J.-C. (2017). President Jean-Claude Juncker's State of the Union Address 2017. Retrieved from http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-17-3165_pt.htm
- Kallio, J. (2016). (Report). China's new foreign politics Xi Jinping's universal rule by virtue? The Finnish Institute of International Affairs. Retrieved from <https://www.fia.fi/en/publication/chinas-new-foreign-politics-2>
- Kissinger, H. (2012). *Sobre a China*. (C. d. Leite, Trad.) Rio de Janeiro, Brazil: Editora Objetiva.
- Kitchen, N. (2012). Executive Summary. In Kitchen, N. (Ed.), *China's Geoeconomic Strategy*. London, UK: London School of Economics and Political Science.
- Kong, B. & Gallagher, K. (2016). The Globalization of Chinese Energy Companies: The Role of State Finance. Retrieved from www.bu.edu/gdp/2016/06/13/the-globalization-of-chinese-energy-companies-the-role-of-state-finance/
- Lara, A. (2017). *Ciência Política - Estudo da Ordem e da Subversão*. Lisbon: ISCSP.
- Lingliang, Z. (2016). Conceptual Analysis of China's Belt and Road Initiative: A Road towards a Regional Community of Common Destiny. *Chinese Journal of International Law*, 517-541. DOI: 10.1093/CHINESEJIL/JMW021
- Luttwak, E. (1990). From Geopolitics to Geoeconomics: logic of conflict, grammar of commerce. *The National Interest* 20, pp. 17-23. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/42894676>
- Marconi, M. & Lakatos, E. (2003). *Fundamentos de Metodologia Científica* (5th ed.). São Paulo, Brazil: Editora Atlas.
- Mayer, M. (2018). China's Rise as Eurasian Power: The Revival of the Silk Road and Its Consequences. In M. Mayer (Ed.), *Rethinking the Silk Road China's Belt and Road*

- Initiative and Emerging Eurasian Relations (pp. 1-42). Singapore: Palgrave Macmillan.
- Mayer, M., & Balázs, D. (2018). Modern Silk Road Imaginaries and the Co-production of Space. In M. Mayer (Ed.), *Rethinking the Silk Road China's Belt and Road Initiative and Emerging Eurasian Relations* (pp. 204-226). Singapore: Palgrave Macmillan.
- Meidan, M. (2016). The structure of China's oil industry: Past trends and future prospects. Retrieved from www.oxfordenergy.org/publications/
- Mendes, N. (2017). *História e Conjuntura nas Relações Internacionais* (2nd ed.). Lisbon: ISCSP.
- Mendis, P. (2017, November 7). Here Is Why China May Be Moving towards 'Confucian Democracy'. Retrieved June 16, 2018, from <https://nationalinterest.org>.
- MERICs. (2017). China's center of power. Retirado a 17 de junho de 2018 de: <https://www.merics.org/index.php/en/china-mapping/chinas-center-power>
- MERICs. (2018). Mapping the Belt and Road initiative: this is where we stand. Retrieved June 15, 2018, from <https://www.merics.org/en/bri-tracker/mapping-the-belt-and-road-initiative>
- Mitrovic, D. (2018). China's Belt and Road Initiative: Connecting and Transforming Initiative. In Y. Cheng, L. Song, & L. Huang (Eds.), *The Belt & Road Initiative in the Global Arena Chinese and European Perspectives* (pp. 17-34). Singapore: Palgrave Macmillan.
- Moreira, A. (1964). *Ideologias políticas*. Lisbon: ISCSPU.
- Moreira, A. (2003). *Ciência Política*. Coimbra: Almedina.
- Moreira, A. (2014). *Teoria das Relações Internacionais* (8th ed.). Coimbra: Almedina.
- Morin, J.-F., & Paquin, J. (2018). *Foreign Policy Analysis A toolbox*. Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-61003-0
- Nie, W. (2016). Xi Jinping's Foreign Policy Dilemma: One Belt, One Road or the South China Sea? *Contemporary Southeast Asia*, 38(3), 422-444. Retrieved from <https://muse.jhu.edu/article/647378/>.
- Nye, J. (2012). *O futuro do Poder*. Maia: Temas e debates - Círculo de Leitores.
- Palmeira, J. (2006). *O Poder de Portugal nas Relações Internacionais*. Lisbon: Prefácio.
- Pantucci, R & Chen, Q. (2015). The geopolitical roadblocks. In Godement, F. & Kratz, A. (Eds.) (Reporte) "One Belt, One Road": china's great leap outward (pp. 11-13). Retrieved from www.ecfr.eu/publications/summary/one_belt_one_road_chinas_great_leap_outward3055

- Polišenský, J. (2014). Chinese foreign policy towards European Union since 2001: strategic thinking and decision-making. (Doctoral dissertation). Brno, Czech Republic: Masaryk University.
- Pu, X. (2016). One Belt, One Road: Visions and Challenges of China's Geoeconomic Strategy. *Mainland China Studies*. 59. 111-132. Retrieved from www.academia.edu/30288291/One_Belt_One_Road_Visions_and_Challenges_of_China_s_Geoeconomic_Strategy
- Pye, L. (1985). *Asian power and politics The Cultural Dimensions of Authority*. USA: Harvard University Press.
- Ripsman, N., Taliaferro, J., & Lobell, S. (2016). *Neoclassical Realist Theory of International Politics*. New York, USA: Oxford University Press.
- Romana, H. (2005). *República Popular da China A sede do poder estratégico*. Coimbra: Almedina.
- Romana, H. (2008). Chinese and Russia Techno-Nationalism: Some Geopolitical Elements. In Tomé, L. (Ed.). *East Asia Today*. (pp.225-232). Lisbon: Prefácio.
- Romana, H. (2016). Da cultura estratégica: Uma abordagem sistémica e Interdisciplinar. *R. Esc Guerra Naval*, 22 (1), 13-32. DOI:10.21544/1809-3191/regnv.22n1p13-32
- Rose, G. (1998). Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. *World Politics*, 51 (1), 144-172. Retrieved from www.jstor.org/stable/25054068
- Santos, V. (1988). Coexistência pacífica e “Perestroika”. *Nação e Defesa*, 48. Retrieved from www.idn.gov.pt.
- Santos, V. (2012). *Elementos de Análise de Política Externa*. Lisbon: ISCSP.
- Santos, V & Ferreira, M. (2012). *Teorias das relações internacionais*. Lisbon: ISCSP.
- Scobell, A. (2002). (Reporte). China and strategic culture. Retrieved from www.globalsecurity.org/military/library/report/2002/ssi_scobell.pdf
- Scobell, A. (2003). *China's Use of Military Force Beyond the Great Wall and the Long March*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shepard, W. (2017, August 1). Beijing to the world please stop saying 0BOR. Retrieved June 10, 2018, from www.forbes.com/sites/wadeshepard/2017/08/01/beijing-to-the-world-please-stop-saying-obor/#155964f17d45
- Šimalčík, M. (2016). *Confucianism in Chinese Foreign Policy A Strategic-Cultural Analysis of the South China Sea Dispute*. (Master's Thesis). University of Groningen: Netherlands.
- Snelder, J. (2014, July 29). Why China's Silk Road initiative matters. Retrieved June 12, 2018, from www.lowyinstitute.org
- Sondhaus, L. (2006). *Strategic Culture and Ways of War*. New York, USA: Routledge.

- Stratmann, K. (2018, May 22). China's renewed bid for power grid network 50Hertz worries Berlin. Retrieved June 5, 2018, from <https://global.handelsblatt.com/politics/china-bid-power-grid-network-50hertz-sgcc-924495>
- Swaine, M. & Tellis, A. (2000). *Interpreting China's Grand Strategy. Past, Present and Future*. Santa Monica, USA: Project Air Force and Rand.
- The White House. (2017). *National Security Strategy of the United States of America*. Retrieved from www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2017/12/NSS-Final-12-18-2017-0905-2.pdf
- Tomé, A. (2011). *Relações Internacionais, Geopolítica e Geoestratégia*. Lisbon: Edições Universitárias Lusófonas.
- Tsé-tung, M. (1977). *Mao Tsé-Tung Volume V* (2nd ed.). Lisbon: Editora Vento de Leste.
- UNCTAD. (2018). *World Investment Report 2018 Investment and new industrial policies*. Genève, Switzerland: United Nations.
- Wang, Y. (2016) Offensive for defensive: the belt and road initiative and China's new grand strategy. *The Pacific Review*, 29(3), 455-463. DOI: 10.1080/09512748.2016.1154690
- Waldron, A. (1996). Book reviews. *The China Quarterly*, 147, 962-964. Retrieved from www.jstor.org/stable/655383
- Wen, P., & Lim, B. K. (2018, February 28). China Xi's expansive agenda gets boost with move to end term limits. Retrieved May 29, 2018, from www.reuters.com/article/us-china-politics/china-xis-expansive-agenda-gets-boost-with-move-to-end-term-limits-idUSKCN1GC10T
- Westad, O. (2012). China's International Future. In Kitchen, N. (Ed.), *China's Geoeconomic Strategy* (pp. 6-11). London, UK: London School of Economics and Political Science.
- Wigell, M. (2015). Conceptualizing regional powers' geoeconomic strategies: neo-imperialism, neo-mercantilism, hegemony, and liberal institutionalism. *Asia Eur J*, 14, 135-151. DOI: 10.1007/s10308-015-0442-x
- Wübbcke, J., Meissner, M., Zenglein, M., Ives, J., & Conrad, B. (2016). *Made in China 2025 The making of a high-tech superpower and consequences for industrial countries*. Retrieved from www.merics.org/sites/default/files/2017-09/MPOC_No.2_MadeinChina2025.pdf
- Yini, H. (2015, May 28). China to invest \$900b in Belt and Road Initiative. Retrieved May 20, 2018, from http://usa.chinadaily.com.cn/business/2015-05/28/content_20845687.htm.
- Yueh, L. (2013). *China's Growth The Making of an Economic Superpower*. Oxford, UK: Oxford University Press.

- Zakaria, F. (2008). *O mundo pós-americano*. (E. Rocha, Trans.). Lisbon: Gradiva.
- Zhang, S. (1999) China: traditional and revolutionary heritage in Booth, K. & Trood, R. (Eds.) *Strategic Cultures in the Asia-Pacific Region* (pp.39-50). London: MacMillan Press Ltd.
- Zhang, T. (2002). Chinese Strategic Culture: Traditional and Present Features. *Comparative Strategy*, 21(2), 73-90. DOI: 10.1080/01495930290043056

RECENSÃO CRÍTICA | CRITICAL REVIEW

História da Igreja Católica em Timor-Leste: 450 anos de evangelização, 1562-2012, 2.º volume 1940-2012, de Dom Carlos Filipe Ximenes Belo, editado pela Fundação Engenheiro António de Almeida (2016). | Hystory of the Catholic Church in East-Timor: 450 years of evangelization, 1562-2012, 2nd vol. 1940-2012, by D. Carlos Filipe Ximenes Belo edited by Fundação Engenheiro António de Almeida (2016).

Moisés Silva Fernandes

Moisés Silva Fernandes é Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e publicou Confluência de Interesses: Macau nas Relações Luso-Chinesas Contemporâneas, 1945-2005, Lisboa: Instituto Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros e Centro Científico e Cultural de Macau, em 2008, entre outras obras, artigos e recensões críticas em português, inglês e chinês. E-mail: moises.fernandes@letras.ulisboa.pt.

Estamos perante o segundo volume que nos dá conta de Timor-Leste no período entre a II Guerra Mundial até 2012, pela mão dum grande construtor da vida dos timorenses e Prémio Nobel da Paz em 1996, Dom Carlos Filipe Ximenes Belo. Como não podia deixar de ser, tem dois eixos fundamentais, o civil e o eclesial. Enquanto existem muitas obras sobre a sociedade civil, com diferentes tópicos, subsistem muito menos sobre a “história eclesial”. E como a igreja católica é um fenómeno da sociedade internacional, nacional, colonial e pós-colonial, neste volume estão patentes, pela primeira vez, os importantes desacordos entre os cardeais, os arcebispos, os vários núncios apostólicos em Jacarta e os diversos administradores apostólicos em Díli.

Entre 1912-1944, “[o] português (*malae*) governava, o chinês comerciava e o indígena timorense fazia a sua vida tradicional” (Belo, 2016, p. 36). Todavia, em 1930 só 5% da população era católica, segundo

informa o autor no volume primeiro,¹²⁶ o que deveria representar a elite timorense, isto é, entre os liurais e os sucos, que eram os regedores de uma ou várias vilas, que estabeleciam diálogo com os portugueses e vice-versa. Após quatro séculos de presença portuguesa representa realmente muito pouco. Porém, a vinda de um bispo residencial para Díli, em 28 de outubro de 1945, e também o desenvolvimento após a II Guerra Mundial e nos anos de 1960, fizeram com que em 1973 já 28% da população timorense, fosse católica, o que denota um crescimento exponencial. Por outras palavras, a religião passou da elite timorense para o cidadão comum, mas só no século XX.

Depois veio a invasão das Forças Armadas da Indonésia (*Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, ABRI*) com todas as atrocidades que foram cometidas ao nível dos direitos humanos. Como D. Ximenes Belo afirma “a pressão das autoridades militares para que ele falasse abertamente da integração; a desconfiança de sacerdotes e leigos pró-independentistas; as prisões dos jovens e pessoas da Resistência; e a situação de opressão e de contínua vigilância em que viviam as populações nas povoações e sucos” (p. 317) deixou uma grande maioria do povo muito insatisfeita com a situação em que se vivia. Durante os vinte e três anos da invasão indonésia a população que se acha católica passou de 28% em 1973, para 88,3% em 1998 (pp. 395 e 400). Portanto, Timor-Leste tornou-se no primeiro país asiático com uma vasta maioria católica. Em 2010, 98,4% da população era católica, sendo o segundo lugar ocupado pelas Filipinas, que têm 87,5% de católicos.¹²⁷ A igreja católica timorense transformou-se na única voz respeitada pelos indonésios, até ao dia 6 de novembro de 1999.

O autor apresenta um perfil dos bispos, começando com D. Jaime Garcia Goulart, que foi o primeiro bispo de Díli, e o seu projeto de criação da diocese de Díli. Em 1959 houve “um movimento de revolta contra o Governo português” (*Ibid.*, p. 209). Daqui resultou que cinquenta e quatro timorenses fossem deportados para Angola, Lisboa e mais tarde, uma parte,

¹²⁶ Dom Carlos Filipe Ximenes Belo, *História da Igreja Católica em Timor-Leste: 450 anos de evangelização, 1562-2012, 1.º volume 1562-1940*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2013.

¹²⁷ <http://www.pewforum.org/2011/12/19/table-christian-population-as-percentages-of-all-christians-by-country/>, acesso dia 1 de junho de 2017.

para Moçambique, e que quatro indonésios, pertencentes ao movimento rebelde militar *PRRI* que era contra o presidente Ahmed Sukarno, fossem também proscritos para Lisboa e mais tarde para Jacarta, o que os deixou numa ansiedade, visto que eram opositores militares do presidente da República da Indonésia. Um dos alegados “chefes da revolta” foi Francisco Maria Xavier Jesus de Araújo, que foi destituído de vogal do Conselho de Governo de Timor português, em 21 de setembro de 1959. Passou pouco mais de um ano na Polícia Internacional da Defesa do Estado (PIDE), em Angola e em Lisboa. Mas atendendo a que era compadre de Pedro José Lobo, um dos homens mais ricos do império português e verdadeiro “governador” da administração portuguesa de Macau no período após a Guerra do Pacífico, como foi conhecida a II Guerra Mundial, e do advogado macaense António Nolasco da Silva que escreveu ao ministro da Defesa Nacional, Júlio Botelho Moniz, para que este fizesse “a sua intercessão junto de S. Ex.^a o Ministro do Ultramar”, Vasco Alves da Costa, Francisco de Araújo acabou por ser libertado em Macau, pelo secretário de Estado da Administração Ultramarina, Adriano Moreira, no dia 18 de dezembro de 1960. Todavia, durante a “Grande Revolução Cultural Proletária”, entre 1966 e 1968, foi para Darwin, na Austrália, devido à conjuntura instável em Macau. Quanto aos restantes revoltosos, sofreram uns anos de encarceramento tendo sido todos libertados pois não havia provas do que eram indiciados. Todavia, “[a] revolta de 1959 acelerou indiretamente a abertura de escolas municipais, a abertura de novas ruas e o alcatroamento da estrada Bispo Medeiros na cidade de Díli, a inserção de mais timorenses no quadro de funcionalismo e, mais tarde, no Exército e na Polícia” (*Ibid.*, p. 213).

O segundo bispo de Díli foi D. José Joaquim Ribeiro, nascido em Degolados, concelho de Campo Maior, no Alentejo. Em 1967, devido à grande conflitualidade causada pela “Grande Revolução Cultural Proletária” em Macau, o prelado deste enclave, D. Paulo José Tavares (戴维理, Dai Weili), enviou os seminaristas do Seminário de D. José, de Macau, para frequentarem o Seminário Maior de Leiria e o Seminário Maior de Évora (p. 229). No mesmo ano, alcançou a concertação dos padres provinciais da Companhia de Jesus, de Taiwan, cuja sede é Taipé, e de Portugal, para entregar a direção do Seminário Menor de Nossa Senhora de Fátima, em

Dare, aos jesuítas da província lusitana (p. 230). Durante o bispado D. José Joaquim Ribeiro, aconteceu o fecho do jornal *Seara*, no dia 28 de março de 1973, devido a duas questões: as diferentes posições sobre os casamentos gentílicos e, a censura a que a delegação da PIDE em Díli submeteu o jornal (pp. 247-248).

Depois veio a invasão da Indonésia, em 7 de dezembro de 1975, e “[a] ntevedendo dificuldades no relacionamento com as novas autoridades, e estando consciente das intenções dos indonésios de querer utilizar a sua pessoa, como português que era, para forçar Portugal a reconhecer a integração de Timor na Indonésia, Dom José Joaquim Ribeiro pediu a sua resignação ao Santo Padre, a qual foi aceite” (pp. 226-227).

Com o regresso a Lisboa de D. José Joaquim Ribeiro, em outubro de 1977, o núncio apostólico em Jacarta, arcebispo Vincenzo Maria Farano e os “sacerdotes e religiosas da diocese de Díli” (p. 249), deram o seu apoio à decisão do Estado da Santa Sé, de que o melhor era deixar a “sede vacante”, a qual se mantêm ainda hoje, e depois apostar em monsenhor Martinho da Costa Lopes, que era vigário-geral da diocese de Díli, para Administrador Apostólico. Durante este período, monsenhor Martinho da Costa Lopes solicitou autorização ao Estado da Santa Sé que aprovou o missal em tétum, em 1978. Em novembro de 1981, monsenhor Martinho da Costa Lopes participou, em Jacarta, na Conferência Episcopal da Indonésia (*Konferensi Waligereja Indonesia, KWI*) na qualidade de observador. Quando acabou o colóquio, foi recebido pelo presidente da Indonésia, Hadji Mohamed Suharto. Contudo, os militares indonésios continuavam a cometer genocídio, o que monsenhor Martinho da Costa Lopes denunciou em 13 de outubro de 1981. A partir deste momento, o monsenhor “tornou-se, para os indonésios, uma *persona non grata*, pelo que foi obrigado a pedir a renúncia à Santa Sé” (p. 251). Todavia, ele só pediu a sua abdicação porque “foi aconselhado pelo prefeito da Congregação dos Povos, o cardeal brasileiro Agnello Rossi, a apresentar a sua resignação” (p. 252).

Inicia funções o novo Administrador Apostólico D. Carlos Filipe Ximenes Belo, acompanhado do núncio apostólico em Jacarta, arcebispo Pablo Puente Buces. Atendendo a que a Santa Sé “encontrou forte resistência da parte de alguns sacerdotes e de alguns setores de leigos timorenses”

(p. 263) isso fê-los recuar um pouco. A 12 de maio de 1983 toma posse o novo Administrador Apostólico. Porém, o novo monsenhor vai-se tornar num elemento indesejável, tal e qual como o anterior. Entretanto, duas razões fundamentais levaram-no a escrever uma carta ao secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU). Primeiro, uma professora de psicologia durante um seminário sobre a educação em Díli, garantiu que os jovens timorenses viviam em grande insegurança. O segundo facto foi o de um jovem do ensino secundário ter-se queixado dos maus tratos que os alunos timorenses sofriam nas suas escolas. Isto levou o Administrador Apostólico de Díli a escrever ao secretário-geral das Nações Unidas, Javier Pérez de Cuéllar, a 6 de fevereiro de 1989, a pedir “um REFERENDUM promovido pelas Nações Unidas para o povo de Timor” (p. 319). Quatro anos passaram, até que foi “notificado” pelo novo secretário-geral da ONU, Boutros Boutros-Ghali, de que lhe tinha chegado a sua missiva.

O núncio apostólico em Jacarta, Francesco Canalini, pressionou o Administrador Apostólico de Díli, de que se não retirasse a sua carta para o secretário-geral da ONU, Javier Pérez de Cuéllar, “o Papa não visitaria Díli” (p. 339). Por sua vez “alguns bispos” da Conferência Episcopal da Indonésia chegaram a exigir “ao prelado que os timorenses não organizassem manifestações durante a visita, reclamando a independência” (*Ibid.*). Mas em 12 de outubro de 1989, o Papa João Paulo II fez uma “visita pastoral” a Timor. Enquanto para os indonésios seria o reconhecimento de que esta era uma província da Indonésia, a intenção do Papa seria a de uma visita “estritamente pastoral” (*Ibid.*). Os órgãos de comunicação social internacionais estavam a especular se o Papa iria beijar o chão do Aeroporto de Comoro, hoje conhecido como Aeroporto Internacional de Nicolau Lobato. Não o fez, “mas beijou o chão da catedral e o crucifixo colado sobre a almofada, diante do altar em Taci Tolu” (p. 341).

Sob a égide da ONU, começaram as conversas intratimorenses para promover a paz entre integracionistas e independentes. As primeiras iniciaram-se entre 3 e 5 de junho de 1995, em Burg Schalaining, na Áustria. As segundas conversações decorreram no ano seguinte, de 19 a 21 de março. E as terceiras nos dias 20 a 23 de outubro de 1997. Na primeira e na terceira “conversas intratimorenses”, o monsenhor esteve presente e notou

progressos. Na segunda, esteve o padre José António da Costa, vigário-geral da diocese de Díli (*Ibid.*).

Entretanto, foi atribuído o Prémio Nobel de Paz de 1996, sendo os seus protagonistas o monsenhor D. Carlos Filipe Ximenes Belo e José Ramos Horta. “O prémio foi visto como um reconhecimento do sofrimento do povo timorense e da sua resistência à ocupação indonésia” (*Ibid.*, p. 322). O rei Harald V e a rainha Sonja da Noruega estiveram presentes, assim como o presidente de Portugal, Jorge Sampaio, o primeiro-ministro, António Guterres, os presidentes de Moçambique, Joaquim Chissano, e da Guiné-Bissau, João Bernardo Vieira, o ex-presidente do Brasil, Itamar Franco, e vários embaixadores. Contudo, “[o]s embaixadores da ASEAN, em solidariedade com a Indonésia, não marcaram presença” (*Ibid.*). Em representação do Estado da Santa Sé, esteve o cardeal Roger Marie Élie Etchegaray, presidente do Pontifício Conselho para a Justiça e a Paz, o órgão do Estado da Santa Sé que lida com o estudo da doutrina social da Igreja, contribuindo para que esta seja divulgada e posta em prática e para a questão dos direitos humanos. Finalmente, esteve representada a Conferência Episcopal da Indonésia por três padres que assistiram à cerimónia.

Monsenhor D. Carlos Filipe Ximenes Belo teve muitos diálogos com as “autoridades” indonésias, quer em Timor-Leste, quer em Jacarta, encontros com Xanana Gusmão, reuniões com governantes estrangeiros e com a hierarquia da igreja católica e individualidades espirituais. Todavia, entre os purpurados esteve o cardeal eslovaco Josef Tömko, que tinha sido o prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos, entre 1985 e 2001, que lhe disse “que não estava de acordo com a atuação do administrador apostólico de Díli, e que lhe sugeriu que ganhasse também um prémio de pastoral, uma vez que o Comité Nobel de Oslo lhe havia outorgado o Prémio Nobel da Paz...” (*Ibid.*, 329). Por outro lado, entre os arcebispos, há que contar o de Medan, Indonésia, Alfred Gonti Pius Datubara, O.F.M. Cap., que instou monsenhor D. Carlos Filipe Ximenes Belo a “que não falasse muito alto...” (*Ibid.*).

Numa atitude de grande compreensão, os bispos de Díli e Baucau realizaram dois encontros de reconciliação entre aqueles que eram pró-integração e os que trabalhavam com a resistência. O primeiro decorreu em

10 e 11 de setembro de 1988, em Díli, e o segundo realizou-se de 25 a 30 de junho de 1999, em Jacarta, com a presença da diáspora exterior e de Xanana Gusmão, que ainda era “prisioneiro em Cipinang” (p. 324).

Mas o período mais sangrento foram os primeiros dias de setembro de 1999. Especialmente, quando o secretário-geral das Nações Unidas, Kofi Annan, revelou, no dia 4 de setembro, ao mundo que a “consulta popular” deu 21,5% para “autonomia alargada” e 78,5% para a independência. No dia 6 de setembro incendiaram, numa atitude de perfeita devastação, o Paço Episcopal em Díli. Quem foi responsável por tudo isto foram as “milícias *Laksus Merah Putih*, *Mahadi*, elementos da TNI e Polisi” (p. 331). Neste tumulto estiveram perto de 5.000 refugiados que se encontravam no Paço Episcopal a pedir proteção, mas mesmo assim “calcula-se que teriam perdido a vida 50 pessoas” (p. 332). Por outro lado, arderam os fundos documentais do arquivo da igreja, um prejuízo incalculável. O bispo foi salvo pelo chefe de polícia indonésia, Timbul Silaen, “que mandou um carro buscar o prelado e levá-lo para a sede da Polícia em Comoro; a seguir, disponibilizou um helicóptero para o levar a Baucau” (*Ibid.*).

Em 1996, D. Carlos Filipe Ximenes Belo, decidiu apresentar ao Estado da Santa Sé a divisão da diocese e a ereção de Baucau. Mas mesmo assim, teve de aguardar até 6 de janeiro do próximo ano, pela aprovação do Papa João Paulo II. D. Basílio do Nascimento só conseguiu entrar na diocese de Baucau em 19 de março seguinte (p. 398).

Em 28 de setembro de 2002, o Administrador Apostólico, D. Carlos Filipe Ximenes Belo apresentou a sua resignação e o Bispo de Baucau, teve que acumular o cargo de Administrador Apostólico entre 2002 e 2004. A partir de 2004, passou a ter um bispo residencial, D. Alberto Ricardo da Silva. Foi criada a 30 de janeiro de 2010, a Diocese de Maliana e foi ordenado bispo em Díli, no dia 24 de abril de 2010, D. Norberto do Amaral.

Pela primeira vez a Congregação para a Evangelização dos Povos decidiu, em 28 de março de 2002, oito dias após a independência de Timor-Leste, constituir a Conferência Episcopal Timorense, composta por três bispos, com posições em comum, aspirações locais e uma pastoral evangelizadora. Por outro lado, também se deu uma inovação significativa com a transferência da responsabilidade de Timor-Leste, do núncio apostólico em

Jakarta, onde pertencia desde outubro de 1977, para a nunciatura apostólica de Kuala Lumpur, capital da Malásia.

Resta-nos esperar que quando os atuais bispos de Timor-Leste cheguem ao fim do seu mandato pastoral, escrevam também as suas memórias relatando as condições e os termos, extremamente difíceis, em que a hierarquia da igreja timorense teve que defender diligentemente “o seu povo”, durante os vinte e quatro anos da ocupação brutal da Indonésia. O prelado D. Carlos Filipe Ximenes Belo contribui, de uma forma decisiva, para a elaboração da história da igreja em Timor-Leste. Estaremos à espera de outros contributos.