

NO TEMPO DO BAMBU

IDENTIDADE E AMBIVALÊNCIA
ENTRE MACAENSES

MARISA C. GASPAR



NO TEMPO DO BAMBU

Identidade e Ambivalência entre Macaenses

Instituto do Oriente

Formalmente criado em 1989, o Instituto do Oriente (IO) é uma unidade de investigação integrada no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa. O IO conta com a colaboração de investigadores de várias universidades nacionais e estrangeiras, que trabalham na área dos Estudos Asiáticos a partir de diferentes perspetivas e disciplinas. Os Estudos Asiáticos são o foco da investigação, através de uma abordagem multidisciplinar, fruto da diversidade de investigadores que integram a unidade. São particularmente relevantes as realidades específicas de cada região e país, assim como as relações entre Portugal, a União Europeia e a Ásia.

Dinâmicas Culturais em Contextos de Mudança Social

As sociedades contemporâneas, mais do que nunca, vivem mudanças imprevisíveis. O atual contexto das sociedades asiáticas, em processos de modernização, testemunha essa dinâmica, com as consequências subseqüentes na reformulação dos seus modos de vida. A modernização da realidade asiática cresce a um ritmo alucinante, reformulando e identificando novas dimensões culturais e sociais que vão sendo assumidas, quer pelos grupos sociais que as integram, quer pelos movimentos associativos que as expressam, alterando, deste modo, os seus comportamentos e a sua forma de perceber e pensar a realidade que os rodeia. Face a este desafio, urge rever a grande imagem da rede social asiática que polvilha os tempos atuais. Neste sentido, este grupo de investigação tem como missão central acompanhar estas mudanças, analisando-as do ponto de vista académico e contribuindo para um conhecimento mais profundo do processo em curso nas sociedades asiáticas contemporâneas.

Marisa C. Gaspar

NO TEMPO DO BAMBU

Identidade e Ambivalência entre Macaenses

Instituto do Oriente

2015



ISCSP
INSTITUTO SUPERIOR DE
CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS
UNIVERSIDADE DE LISBOA

U LISBOA | UNIVERSIDADE
DE LISBOA

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
INSTITUTO DA CIÊNCIA E INOVAÇÃO

Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/CPO/04018/2013.

Ficha Técnica

Título: No tempo do bambu: identidade e ambivalência entre macaenses

Autoria: Marisa C. Gaspar

Editor: Instituto do Oriente – ISCSP

Data da edição: Dezembro 2015

Foto capa: Copyright ©Ana Esquível, retirada do livro *Macau* 澳門;
publicado em 1992 pelo Governo de Macau.

Depósito legal: 409571/16

ISBN: 978-989-646-109-6

© Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa

AGRADECIMENTOS

Este livro resulta de uma investigação preparada e desenvolvida ao longo de vários anos para a escrita da tese e obtenção do grau de doutor em Antropologia, a qual recebeu apoios e contributos fundamentais para que hoje se possa apresentar numa edição do Instituto do Oriente – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa. Por cada um deles, sem exceção, expresso a muita imensa gratidão, consciente de que a minha pesquisa nunca teria sido possível sem a existência dos mesmos. Para além deste grande muito obrigada que inclui os muitos participantes (pessoas e instituições) neste projeto, quero agradecer em especial:

À Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), pela concessão da Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/40412/2007) que permitiu o financiamento, através de fundos nacionais do Ministério da Educação e Ciência do Governo de Portugal, de todo o projeto de investigação e a dedicação exclusiva necessários à sua realização.

Aos meus orientadores de doutoramento, Brian Juan O'Neill e Gonçalo Duro dos Santos, fontes de constante inspiração, aprendizagem e motivação. Também é deles este trabalho, no qual acreditaram desde o primeiro esboço e, incansavelmente, caminharam comigo lado a lado até à sua concretização final. Estou imensamente grata ao professor Brian, pela sua enorme partilha e generosidade intelectual, estimulante e exímia supervisão, e pelo contínuo encorajamento; ao Gonçalo, pelo meu crescimento, produto do seu aliciante estímulo crítico e ensinamento empenhado que a distância não descorou e, acima de tudo, pela sua absoluta capacidade de me ajudar a encontrar o caminho.

Em várias fases da sua evolução, o meu programa de trabalhos foi beneficiado pela visão crítica sobre diferentes tópicos oferecida por Antónia

Pedroso de Lima, Carmen Mendes, Charles Stafford, Christoph Brumann, Ema Pires, Francisco Lima da Costa, João de Pina-Cabral, Jorge Freitas Branco, Perpétua Santos Silva, Rosa Maria Perez, Zhidong Hao, entre muitos outros colegas e amigos. Estou ainda profundamente grata pelos comentários e pela crítica sensível e abrangente de Hans Steinmüller e José Manuel Sobral a alguns dos capítulos e fragmentos da minha tese que deram origem a este manuscrito. Ainda um agradecimento especial a Carlos Manuel Piteira por todo o apoio na minha integração no Instituto do Oriente e na publicação deste livro.

Agradeço ao ISCTE-IUL, a casa que me formou como antropóloga, a cuja comunidade académica pertenci durante 8 anos enquanto estudante e da qual, orgulhosamente, recebo o atual título académico. Ao seu Departamento de Antropologia por ter apoiado as minhas pesquisas e atividades com elas relacionadas e a todo o seu corpo docente pela minha formação contínua na disciplina. Ao CRIA pelo contacto com os colegas e outras investigações em antropologia através do seu programa de seminários e na criação do grupo de discussão de alunos de doutoramento durante o ano letivo 2011/12, um espaço de partilha de conhecimentos, sugestões, ansiedades e boas gargalhadas que tornaram o processo de escrita menos penoso. Quero ainda agradecer ao Departamento de Antropologia da LSE e a todos os professores e colegas pela singularidade da experiência, pelo desafio e pela superação de limites.

Agradeço às bibliotecas do ISCTE-IUL, do CCCM e da LSE, pela forma competente e prontificada como mediaram o meu acesso à informação e em particular à biblioteca do ICS da Universidade de Lisboa, que a adicionar a isso, foi ainda pródiga na descoberta de novos rumos e amizades, no incentivo em continuar focada nos meus objetivos e no caloroso acolhimento com que sempre fui recebida nas suas instalações.

Pela colaboração na minha pesquisa devo agradecer à Casa de Macau em Portugal, ao Centro de Promoção e Informação Turística de Macau em Portugal, à Fundação Oriente e à sua delegação em Macau que me acomodou nas instalações da Casa Garden.

Agradecimentos muito especiais são devidos aos principais protagonistas deste estudo: os macaenses. Na impossibilidade de mencionar os seus nomes na totalidade, agradeço genericamente ao PCB que a todos inclui e onde tudo começou. Hoje, os laços que nos unem vão muito além do acolhimento

"paternal" do PCB e daquilo que com eles e sobre eles aprendi. Por toda a cumplicidade, generosa confiança e empenho no sucesso deste projeto, sou eternamente grata aos meus queridos macaenses.

Por fim, agradeço à avó Catarina pelo exemplo de vida e força visionária com a qual sempre viveu muito à frente do seu tempo e é para mim uma enorme fonte de inspiração. Agradeço do fundo do meu coração aos meus pais, aquelas duas pessoas maravilhosas e de extrema generosidade, a quem devo tudo o que sou e todos os sonhos que até agora consegui alcançar. Este foi um deles que, desde o primeiro momento, eles viveram e sentiram tal como eu o vivi e o senti. A eles devo, até, esta minha inquietação de viver que tantas vezes me leva para longe do seu colo, mas que, apesar da angústia, eles mantêm quente aquando de cada um dos meus regressos. É com um infinito carinho que lhes dedico o meu livro.

M.C.G.

CONTEÚDOS

Agradecimentos	v
Lista de Figuras e Anexos	x
Lista de Abreviaturas	xi
Prefácio	xiii
Notas Prévias	xix
Introdução	1
1. Euroasiáticos de Macau A Celebração da <i>Diferença</i> Macaense.....	17
2. Mnemónicas Macaenses Genealogias e Palácios de Memória Virtual	61
3. Comendo o Passado Expressões de Nostalgia nos Eventos do <i>Partido dos Comes e Bebes</i>	97
4. O Nosso Património Cultural <i>Comida e Patuá</i>	133
5. (Des)Construção da (Auto)Identidade Macaense Uma Ambivalência Estratégica	173
Conclusão <i>Macau, [ainda] Terra Minha?</i>	211
Bibliografia	225

LISTA DE FIGURAS E ANEXOS

Figuras

1	Lago artificial Nam Van e aterros em frente à praça Ferreira do Amaral onde se localizam os casinos Lisboa e Grand Lisboa. Vista panorâmica da Torre de Macau	23
2	Lago Sai Van, tal como o lago Nam Van, resultou do encerramento da baía da Praia Grande por aterros conquistados ao mar	23
3	O poster do seminário «Macau na Parceria Portugal-China»	30
4	Divulgação do colóquio «Macaenses, um olhar colectivo sobre a Comunidade»: temáticas abordadas, ordem de trabalhos e programa final	52
5	Pavilhão de Macau	69
6	Família Anok	90
7	Família Badaraco	92
8	Família Boyol	92
9	Colegas da Escola Comercial Pedro Nolasco.....	103
10	Procissão N.ª Sr.ª de Fátima	113
11	Procissão N.º Sr. dos Passos	113
12	<i>Festa da Lua 2010</i> do PCB e o seu banquete	120
13	Letras das músicas: <i>Macau Sá Assi e Macau Terra Minha</i>	121
14	<i>Karaoke</i> com os êxitos dos Sixties	121
15	Dançando o <i>Twist</i>	121
16	Mapa da península de Macau assinalando o Centro Histórico	157
17	Demonstração da culinária macaense	176
18	Destaque da "Semana de Macau no Seixal" no <i>Jornal do Seixal</i>	182
19	Santa Casa da Misericórdia de Macau	208
20	Leal Senado, atualmente Instituto dos Assuntos Cívicos e Municipais da RAEM, R.P.C.	208
21	Encontro das Comunidades Macaenses, fotografia de grupo nas Ruínas de São Paulo	215

Anexos

A	Boletim de Candidatura a Património Cultural Intangível de Macau da Gastro- nomia Macaense.....	263
B	Boletim de Candidatura a Património Cultural Intangível de Macau do Teatro Maquista (Teatro em Patuá)	293

LISTA DE ABREVIATURAS

As seguintes abreviaturas são usadas no texto e nas notas de rodapé:

ADM	Associação dos Macaenses
AL	Assembleia Legislativa
AICEP	Agência para o Investimento e Comércio Externo de Portugal
APIM	Associação Promotora da Instrução dos Macaenses
APOMAC	Associação dos Aposentados, Reformados e Pensionistas de Macau
BTL	Bolsa de Turismo de Lisboa
CML	Câmara Municipal de Loures
CCM	Conselho das Comunidades Macaenses
CCCM	Centro Científico e Cultural de Macau
CEPA	Acordo de Estreitamento das Relações Económicas e Comerciais entre a República Popular da China e a Região Administrativa Especial de Macau
DICJM	Direção de Inspeção e Coordenação de Jogos de Macau
DSEC	Direção dos Serviços de Estatística e Censos
DSEJ	Direção dos Serviços de Educação e Juventude
DST	Direção dos Serviços de Turismo
EPM	Escola Portuguesa de Macau
EUA	Estados Unidos da América
FAM	Festival de Artes de Macau
FCECCPLP	Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa
FCM	Fundação Casa de Macau
FM	Fundação Macau
FPM	Função Pública de Macau
FO	Fundação Oriente
GCS	Gabinete de Comunicação Social do Governo da RAEM

HSBC	Hong Kong & Shanghai Banking Corporation
IACM	Instituto dos Assuntos Cívicos e Municipais da RAEM
IC	Instituto Cultural do Governo da RAEM
ICM	Instituto Cultural de Macau
IFT	Instituto de Formação Turística
IIM	Instituto Internacional de Macau
IO	Imprensa Oficial do Governo da RAEM
IPM	Instituto Politécnico de Macau
IPOR	Instituto Português do Oriente
ISCSP	Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa
ISCTE-IUL	Instituto Universitário de Lisboa
JTM	Jornal Tribuna de Macau
PCB	Partido dos Comens e Bebés
PCI	Património Cultural Intangível
PCIM	Património Cultural Imaterial de Macau
RAE	Região Administrativa Especial
RAEHK	Região Administrativa Especial de Hong Kong
RAEM	Região Administrativa Especial de Macau
RPC	República Popular da China
SJM	Sociedade de Jogos de Macau
UCM	Universidade Cidade de Macau
UM	Universidade de Macau
UMA	União Macaense Americana
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

PREFÁCIO

Has it occurred to you, dear reader, that anthropology can now also be practiced in your laptop computer? Surprised? The adventurous ethnographer – such as Bronislaw Malinowski in the Pacific or Claude Lévi-Strauss in the Brazilian Amazon – has now become a relic of the early twentieth century. The «primitive», the «Indian», the exotic, the peasant, or even the American rural «country bumpkin» have all today been subject to profound and radical reappraisals. A few anthropologists still occasionally conduct this kind of fieldwork, and we now employ modern terms to substitute such antiquated insults as *the native*. But the romanticized image of the intellectual safari into remote Hearts of Darkness persists and indeed still haunts contemporary younger generations of budding ethnographers.

This book embarks on a totally different path. On *websites* on the internet, *blogs*, and the *facebook*, anthropologists can today steer away from these former obsessions with direct face-to-face contacts with the «indigenes» and open up a new terrain of discourse, photographs, iconography, and even autobiographies deriving from the local life-styles and daily life of their informants. Some of these (closer by) may provide face-to-face encounters later, but others much further away geographically, now become contactable. Thus, in the background of this study lie some 150 000 Macanese, dispersed within a diaspora in Hong Kong, Portugal, Brazil, Canada, the USA, and Australia; in the foreground, approximately 7000 in Macao; and in the spotlight some 200 in Lisbon and around another hundred in other places in Portugal. Members of this profoundly hybrid, *mestizo*, and Creole population – subject to myriad stereotypes – may now establish contact between themselves within this diaspora, providing the anthropologist with an

entirely novel terrain, a brave new world of intercommunicative discourse. They have ceased to be a marginal enclave of the Portuguese colonial regime stuck within China as a frozen remnant. Presto: we can now study the complex Macanese in a completely new fashion.

Marisa Gaspar, anthropologist trained at ISCTE and the London School of Economics, thus evokes «palaces of Macanese cyber-memory», studying flesh-and-blood Macanese persons in Lisbon, and visiting Macanese associations in Macao. Her ethnography comprises 18 months of fieldwork spanning 2010 and 2011, which expands into cyberspace as she develops *online anthropology* within the virtual worlds of the Macanese on the internet. These serve to aid this enormous transnational community in their struggle to survive and even flourish, now that this new forum of inter-communication provides them with myriad instruments for sharing experiences. Clearly, the concept of *network*, as well as the more recent one of *social networks*, are both pertinent here. Bruno Latour's actor-network theory grants potent theoretical fuel.

Particular attention is granted to a curious informal social group formed in Lisbon in 2002, now comprising about 50 members, called the Food and Drink Party (*Partido dos Comes e Bebes*), whose meetings revive and perpetuate not only the characteristic *fusion-cuisine* of Macao, but also numerous more subtle linguistic and cultural dimensions of this elusive Macanese identity. Clearly, Marisa almost «went native» (if I may be permitted to invoke yet another classic anthropological practice) at these stimulating reunions, and obviously used anthropology's oldest method – participant observation. So, how may we now regard this curious and exotic phenomenon, called *Macanese cuisine*? You must read on to find out. But I must stress that all of this rich data and recorded information can only result from a quintessentially human and intimate atmosphere, created and maintained between Marisa and her informants as a simultaneously scientific *and personal* relationship. Without this empathy and *rappport*, no real anthropology can ever be done.

In addition to *online ethnography* and face-to-face participant observation, Marisa uses three more anthropological field techniques: (a) genealogies; (b) a tripartite amalgam of biographical portraits, case-studies, and family histories; and (c) a specific form of focused, semi-directive interview. The latter is based on the sophisticated work of the Norwegian psychologist Steinar

Kvale, who has developed a highly attractive hermeneutical/phenomenological model for extensive dialogues (termed *InterViews*). One of the supreme virtues of Marisa's book is the highly critical and selective way through which she blends these five methodologies in a convincing fashion. The excerpts of her interview encounters – neither too short nor too long – provide delicious reading, as indeed do the descriptions of the Macanese meals. The Food and Drink Party sessions are not without their dose of colonial and postcolonial nostalgia, and the author makes it quite clear that the element of cuisine, cooking styles, shifting recipes, and mixed worlds of food are key factors within the Macanese population's *sui generis* identity. Marisa even proposes that during these meetings, they «eat the past»....

Who then, in fact, are the Macanese? I myself hesitate to answer this question. In 1993, a considerable step forward was taken when João de Pina-Cabral and Nelson Lourenço placed this group on the modern anthropological map. Marisa now builds upon this work. Today, she is correct in putting aside the reductionist view that the Macanese community resulted originally in the sixteenth century from unions of Portuguese men with «Chinese» women. Rather, the links were also established with women of Malay, Japanese, Indian, and Timorese ethnic origins. Furthermore, relations between the Cantonese, Portuguese, and Macanese shifted over time, particularly since the nineteenth century, leading Marisa to stress «flux, circulations, alliances, movement, and a heterogeneous series of connections» involving dislocations, detours, and mediations. The key point here is to avoid and bury antiquated theories concerning Creole groups like the Macanese, which have for so long been misrepresented as the fruit of a simplistic contact moment between «the colonizer» and «the colonized». Can we identify the Macanese? Perhaps not. Maybe we need to delve deeper into the concept of Creole-ness, with its mutable meanings and changing emphases, and also avoid simplistic polarizations between dominant and dominated classes. The Macanese are thus «an entity in permanent adaptation», rigorously identifiable only in specific historical conjunctures. 1999 was certainly a key date, and the context of the Macao SAR (Special Administrative Region) is clearly an all-encompassing political and economic reality today.

Similar Creole Eurasian communities also exist in Malaca, Penang, Singapore, Daman, and Diu, while yet more examples – albeit with fewer Portuguese heritage markers, and without a spoken Creole-Portuguese language

– in Tugu, Larantuka, and a few other localities in India and Sri Lanka. Residents in some of these places actually employ the term *Eurasian* or *Portuguese-Eurasian* as an ethnomym, or auto-designation. All were created within profoundly multicultural, pluri-religious, and complex linguistic contexts. These populations are not simply the colonial legacy of a supposed «Portuguese presence» in Asia, but, as Marisa rightly argues, the fruit of historically varying processes linking many different ethnic groups in mosaics of intercultural interaction. Why have they survived up to today? We do not yet know. In fact, it is a kind of human miracle that they continue to exist at all. But certainly part of the answer lies in the groups' own strategies and talents of survival, persistence, and resilience, not just as static colonial relics. Nationalistic or colonialist interpretations of these communities – metaphorically as the «bastard children of the empire» – afford no help at all. Instead, we must give more credence to *the actors themselves*, and to their practical accomplishments.

In Macao, this is especially visible, in the face of UNESCO's impact and the revival of Macanese cuisine and popular satire performances. In 2012, Macanese gastronomy and Creole theatre in *Patuá* were assigned Intangible Cultural Heritage status by the government of the Macau SAR during the celebrations of China's Cultural Heritage Day. These two successful applications, described in detail in the book, are illustrative of how the legitimation and projection of such cultural and ethnic identity markers have reiterated, among the Macanese living in Macao and abroad, the historical importance of the community and their traditional role as cultural mediators. And all of this, in the midst of «the most lucrative gambling Disneyland in the world».

Nor is it surprising, therefore, that Marisa invokes the fascinating work of Zygmunt Bauman on ambivalence and identity. Suggestive of discussion alongside Bauman's texts is the recently published book *Identidades Incertas: Uma Perspectiva Antropológica da Anomia Identitária*, of the Portuguese anthropologist Armindo dos Santos. Do the Macanese possess a singular ethnic and cultural identity? Apparently so. Is their Creole identity characterized by exceptional ambivalence? Apparently yes. Do these constitute drawbacks or virtues? Let us read on. Do the Macanese live in contradictory spaces, within a fluid modernity? Have they experienced various ping-pong shifts within processes of inclusion and exclusion? In our own jargon, have they managed within all these scenarios to remain *pro-active* and strategically

successful? Our inkling is, indeed. The crucial point is that ambivalence in itself need not be seen as something necessarily negative, but rather as *a conscious strategy* for dealing with shifting overarching circumstances. On the margins as Eurasians caught between two (apparently) dominant worlds (one Chinese, the other Portuguese) – yet strongly influenced by half-a-dozen other ethnic and linguistic worlds in this niche of Asia – the Macanese can teach us how to persist and thrive amidst the chaos.

I am honoured by the author, the editors, and readers, to have been invited to offer some reflections on this excellent volume, which we all hope will contribute to scientific knowledge on the Macanese. The book certainly provides a leap forward in the interdisciplinary study of that elusive category – Eurasians. I have in these brief lines steered clear of dangerous terms such as *miscegenation*, *culture contact*, or «race», due to the weight of archaic meanings and misunderstandings they spark. On the contrary, Marisa raises our consciousness with respect to another series of (less antiquated) words such as Creole, memory, identity, and ambivalence. I hope I have done justice to the book. Our next task is to read, discuss, and digest it. If the famous anthropologist Clifford Geertz could maintain that we can «read a culture as if it were a text», then why can't we – in Marisa's vein – read a book as if it were a meal?

Brian Juan O'Neill
Lisbon, 20 November 2015

NOTAS PRÉVIAS

Todas as entrevistas levadas a cabo no decorrer da investigação etnográfica foram realizadas na língua portuguesa e as citações diretas de informantes aqui usadas, resultaram da transcrição fiel das mesmas. Ao longo do texto, a introdução de citações de entrevistas é feita destacada do texto principal através de um parágrafo com avanço e em itálico.

Os termos ou palavras em outras línguas, nomeadamente nas línguas chinesa (cantonense e mandarim), inglesa ou no dialeto crioulo macaense (*patuá*), sempre que usadas pelos informantes durante o inquérito por entrevista, em conversas informais ou em outros suportes que constituíram material desta pesquisa, foram «reproduzidas» na sua forma escrita, tanto quanto possível, do mesmo modo ou daquele que mais se aproxima à expressão oral utilizada pelos informantes. Refiro-me, concretamente, à romanização das palavras chinesas e à sua enorme variação dentro dos diferentes sistemas *pinyin*, ou seja, da transcrição fonética dos caracteres chineses para o alfabeto romano. Apesar do cantonense ser a principal língua falada em Macau, Hong Kong, Guangdong e partes da província de Guangxi, a romanização desenvolvida pelos governos de Macau e de Hong Kong, por exemplo, são bastante diferentes, apresentando-se, mutuamente, pouco familiares aos utilizadores de cada um deles. No texto, sempre que se trata de citações diretas onde os meus informantes usam palavras em cantonense, a grafia das mesmas obedeceu ao Silabário Codificado de Romanização do Cantonense da RAEM. Foram ainda usados o sistema Yale de romanização do cantonense e o *hanyu pinyin*, nos caso da expressão utilizada ser em mandarim. Também o crioulo *patuá* apresenta diferentes grafias, dependendo de quem o escreve, pelo que é possível observar a mesma palavra, com o mesmo significado, escrita de várias maneiras. Neste livro o mesmo princípio é, igualmente, aplicado.

Todas as traduções para português de obras citadas, ou cujo argumento está a ser referenciado neste trabalho e das quais não existe ou não está a ser consultada uma tradução publicada, são traduções livres do autor. A escolha pela tradução dessas citações para a língua portuguesa, língua em que esta obra se apresenta, prendeu-se com a fluidez da leitura e harmonização do texto, evitando o uso de vários idiomas como o inglês, o francês, o espanhol, etc. Ainda em relação às fotografias ou outro tipo de ilustrações que acompanham o texto, sempre que não sejam feitas referências às suas fontes, tratam-se de imagens do próprio autor.

Uma última nota: a escrita do texto obedece às novas regras ortográficas (com exceção das citações *ipsis verbis* na grafia anterior) estabelecidas pelo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, ratificado por Portugal em 2008 e cuja Resolução do Conselho de Ministros n.º 8/2011 determinou que a grafia do Acordo Ortográfico (AO) fosse aplicada, a partir de 01 Janeiro de 2012, a «todos os serviços, organismos e entidades sujeitos aos poderes de superintendência e tutela do Governo».

INTRODUÇÃO

Não há nada mais estranho e mais melindroso do que a relação entre pessoas que apenas se conhecem de vista, que diariamente e a toda a hora se encontram, se observam e que, por questões sociais ou mero capricho, são obrigadas a manter a aparência de mútua indiferença. Entre elas reina a inquietação e a curiosidade tensa, a histeria de uma necessidade de troca insatisfeita e artificialmente reprimida e também uma espécie de consideração constrangida.

Thomas Mann *A Morte em Veneza*¹

O capítulo final deste livro termina com a observação da «estranheza» do macaense e da sua ambivalência identitária que espelham a perturbante imagem dos terrenos ambivalentes sobre os quais, em última análise, todas as «comunidades imaginadas» se erguem. É com a mesma fascinante estranheza da história e do modelo de soberania de Macau que este livro começa: este que foi um território administrado por Portugal desde o século XVI até 1999, ano do estabelecimento da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM) da República Popular da China (RPC). Com uma área atual que não totaliza os 30 km² e onde residem meio milhão e meio de habitantes o que lhe confere o título de território mais densamente povoado do mundo, cujas fronteiras são atravessadas diariamente por outros tantos milhares de visitantes atraídos pelo grande parque de diversões e entretenimento para

¹ Citação retirada do livro de Thomas Mann *Der Tod in Venedig*, na sua edição da Relógio d'Água traduzida para a língua portuguesa por Cláudia Fisher (1987 [1912]: 57-58).

adultos dominado pelo *kitsch*, e onde existe muito dinheiro para dar asas à imaginação. Enquanto brotam cada vez mais e mais colossais e extravagantes complexos de casinos-hotéis nos novos aterros conquistados ao mar, a partir de 2002, com a abertura do monopólio do jogo, começa a replicar-se em Macau uma espécie de *Las Vegas Strip* que aguça a curiosidade histórica dos turistas, cujo volume explode em 2005 com a alteração da política de atribuição de vistos individuais aos cidadãos da RPC que queiram viajar para a RAEM e faz ultrapassar, confortavelmente, as receitas geradas em Las Vegas. Ainda no mesmo ano, o Centro Histórico de Macau composto por um conjunto de monumentos, edifícios, ruas e praças, uma herança da presença portuguesa no território durante 450 anos, foi reconhecido como Património da Humanidade pela UNESCO. Desde então, também esta imagem «exotizada» de ponto de encontro harmonioso entre o Oriente e o Ocidente, começou a ganhar maior visibilidade dentro e fora de Macau. Na procura de uma identidade própria fundada nesta premissa, a RAEM tem procurado legitimar-se não só como «porta da China e para a China» naqueles que são os objetivos da RPC nos países lusófonos e no respeito e reconhecimento do valor patrimonial, da cultura e língua portuguesas em Macau, como ainda na esfera internacional, pela conversão da RAEM num Centro Mundial de Turismo e Lazer e na construção dos maiores Centro de Educação e Formação Avançada e Parque Industrial e de Tecnologia de Medicina Tradicional Chinesa da região do delta do rio das Pérolas no sul da China.

A ligação com Portugal tem sido enfatizada ao longo dos últimos 15 anos e começa ainda durante o período de pré-transição que marcou o início de uma massiva campanha montada pelos dois Estados, português e chinês, enaltecendo o glorioso passado de Macau e recriando-o como um lugar único na China, produto e símbolo da cooperação e partilha de culturas entre europeus e asiáticos. Manifestações do estreitamento dessa conexão podem observar-se na promoção de um património tangível e intangível que se transformou em autênticas atrações turísticas e levam ao acotovelamento dos visitantes que saturam as estreitas vielas do Macau antigo, ou faz multiplicar o número de restaurantes que publicitam nas suas montras a confeção de comida portuguesa e aumentar as filas para a compra de pastéis de nata no pequeno quiosque localizado junto do Largo do Senado. Vem, do mesmo modo, assistindo-se em Macau a um duplo processo de *comercialização* e *folclorização* de uma «identidade única» macaense num contexto muito parti-

cular: o da mais lucrativa *Disneyland* mundial do jogo. É a indústria do jogo que alimenta Macau, atrai multidões alienadas que o colocam no *top* cinco dos sítios mais visitados do mundo, faz disparar a inflação, agitar o mercado imobiliário e disputar o seu exíguo território com uma selva de betão que se ergue em altura e lhe altera constantemente a *skyline*.



Figura 1. Vista panorâmica do lago Nam Van, atravessado pelo início da ponte Governador Nobre de Carvalho – a primeira ponte que fez a ligação rodoviária entre a península de Macau à ilha da Taipa em 1974 – e dos novos aterros adjacente à zona da Torre de Macau. Construída em 2001 e com 338 metros de altura, oferece uma vista panorâmica de 360° sobre Macau, Taipa e Coloane. RAEM, Julho 2010.



Figura 2. Vista panorâmica da Barra (Av. da República) e do lago Sai Van, de onde parte a terceira e última ponte com o mesmo nome a ligar Macau à Taipa. Concluída em 2004, é a única ponte de Macau suspensa por cabos e composta por dois tabuleiros, um superior e um inferior que funciona mesmo com intempéries e tem já reservado o espaço que irá integrar o sistema do futuro metro ligeiro de Macau. RAEM, Julho 2010.

É também ela que permite ao governo da RAEM arrecadar em impostos quantias milionárias e colocar como linha de ação governativa prioritária «o desenvolvimento económico, a promoção de boas condições culturais e o aperfeiçoamento constante da vida da população de Macau».² Por meio de um Regime de Segurança Social que assegura o pagamento regular das prestações da pensão de velhice e do subsídio para idosos e de um Plano de Participação Pecuniária que premeia anualmente todos os residentes permanente e não-permanentes da RAEM com cheques pecuniários de valores ajustáveis à realidade orçamental de cada ano, o governo garante ainda a sua legitimidade interna ao demonstrar a preocupação e o cuidado continuados para com os cidadãos de Macau, porque «quem dos seus cuida, não merece castigo».

As dimensões estratégicas e de legitimação apresentadas pelo projeto de criação de uma identidade cultural única de Macau não são, contudo, exclusivas do governo da RAEM ou de Pequim naqueles que são os planos de expansão dos interesses económicos e simbólicos da República Popular da China. Também para a pequena comunidade euroasiática macaense, beneficiária de todo um conjunto de «privilégios» derivado do «monopólio étnico» (Pina-Cabral e Lourenço 1993 e Pina-Cabral 2000) e do papel de intermediação funcional que sempre deteve durante a Administração Portuguesa, se vislumbra a oportunidade de tentar manter a mesma lógica de regalias – numa dimensão muito mais modesta – continuando a mostrar-se útil na mediação cultural entre a RPC e o mundo lusófono e reivindicando para si o preconizado modelo de identidade histórica e cultural que se quer implementado na RAEM. Este estudo é sobre a comunidade euroasiática macaense – os filhos de Macau – e as suas redes de atores e interações sociais em torno da «trama» da construção de identidades, inseridas em processos políticos e económicos complexos, simultaneamente, locais e globais, no espaço social e cultural imaginado de Macau. Seguindo uma abordagem antropológica focada na descrição etnográfica aproximado-me, num certo sentido, da visão Latouriana e da «teoria do ator-rede» (no original, *actor-network theory*), as quais propõem uma reconceptualização das categorias de «social», «cultural» e «técnico».

² O relatório das Linhas de Ação Governativa para o ano de 2013 apresentado pelo Chefe do Executivo, Chui Sai On, na Assembleia Legislativa de Macau em 13 de Novembro 2012, está disponível para consulta no *website* do Gabinete de Comunicação Social do Governo da RAEM em <http://www2.gcs.gov.mo/policy/home.php?lang=pt> (último acesso em Março de 2013).

Na teoria do ator-rede, a noção de rede refere-se a fluxos, circulações, alianças, movimentos de séries heterogêneas de elementos humanos e não-humanos, conectados entre si e dotados de agencialidade. Tal como argumentam os seus principais proponentes (Callon *et.al.* 1999 e Latour 2005), por um lado, a categoria sociológica de *ator-rede* deve ser diferenciada do tradicional sentido semiótico de *ator* enquanto indivíduo, instituição ou coisa com ação, isto é, que produz efeitos no mundo e sobre o mundo e que exclui qualquer componente não-humana. Por outro lado, também não pode ser confundida com um tipo de vínculo que liga, de modo previsível, elementos estáveis e perfeitamente definidos, uma vez que as entidades que a compõem – sejam elas naturais ou sociais – podem a qualquer momento redefinir a sua identidade e as suas relações mútuas que levam à produção de novos elementos. Assim, uma rede de atores é, concomitantemente, um *ator* – ou *actante*, termo igualmente utilizado por Latour – cuja atividade consiste em estabelecer alianças com novos elementos, e uma *rede*, capaz de dotar os seus participantes de novas propriedades. Para que uma união deste tipo seja formada, é necessário que os interesses em causa sejam traduzidos, deslocados e desviados de modo a mobilizarem outros atores. A noção de *tradução* é fundamental para entendermos o que se passa ao nível das redes de atores. No domínio destas, a tradução não significa apenas uma mudança de vocabulário, mas exprime, sobretudo, um deslocamento, um desvio de rota, uma mediação ou invenção de uma relação até então inexistente e que, de certa forma, modifica os atores nela envolvidos. O sentido de tradução abrange, ao mesmo tempo, um desvio e uma articulação de elementos díspares e heterogêneos reportando-se, assim, à «hibridação», à «mestiçagem», à «multiplicidade de ligações» e não tanto à repetição de elementos-chave. Também o uso da internet como forma de comunicação eletrónica de grande alcance entre a comunidade macaense, explorada neste trabalho, constitui um bom exemplo de como um sistema sociotécnico cria redes na base da interação entre humanos e não-humanos e da produção incessante de híbridos.

Neste estudo procuro mostrar três redes – públicas e privadas – de atores sociais em ação: (1) as *elites macaenses* e os seus projetos de «engenharia cultural» em curso na atual RAEM; (2) a anónima e dispersa *diáspora macaense* e as suas práticas em torno de uma certa perpetuação comunitária; (3) e o *Partido dos Comes e Bebés* (PCB), grupo informal de macaenses a residir em Portugal.

Na contemporaneidade, a diáspora macaense abrange quatro continentes e estima-se ter uma dimensão oito vezes superior àquela que é a população macaense residente em Macau. Definida assim, por referência ao seu caráter transnacional constituído de fluxos físicos e virtuais regulares entre Macau e os diversos países de acolhimento, a diáspora e as performances por ela desenvolvidas na perspetiva da permanência ao longo do tempo de uma certa forma comunitária macaense, são demonstrativas do lugar de destaque que esta ocupa na definição estrutural da comunidade macaense no seu todo. Pelo recurso a formas de associativismo e às novas tecnologias de comunicação, originais e entrelaçadas práticas de visibilidade e de divulgação de uma *identidade própria macaense* têm emergido no contexto globalizado da diáspora, no meio virtual da internet e no espaço físico da recém-formada RAEM. Destas práticas advêm benefícios estratégicos para a comunidade macaense, nomeadamente em novas formas de autodefinição que permitem à sua diáspora perpetuar os laços com Macau. São, não só, promovidos os Encontros das Comunidades Macaenses e os Encontros da Comunidade Juvenil Macaense (particularmente dirigidos aos jovens representantes da diáspora) a cada três anos numa romagem de saudade, de reconhecimento das origens familiares e de reafirmação da pertença a Macau, como ainda, cada tipo de associação macaense – formal ou informal – dentro ou fora do território, fomenta os seus próprios círculos sociais e atividades em torno da cultura e identidade macaenses.

Com efeito, as festas do PCB constituem-se como uma forma de integração, funcionamento e manutenção da comunidade em Portugal. Este grupo pequeno e informal organizado com o propósito de juntar os conterrâneos de Macau, tal como o seu nome nos sugere, em reuniões de comensalidade, proporciona aos convivas o nostálgico regresso a um passado em Macau, através dos amigos que se reveem, das línguas que se ouvem e falam, do ambiente que se vive e, acima de tudo, da saudosa comida macaense que se identifica, cheira e saboreia, de resto, a principal atração destes encontros. Apresentada como um atestado das origens macaenses, este tipo de gastronomia remete para as mais antigas tradições da cozinha portuguesa com influências e combinações muitíssimo variadas que a convertem numa das mais antigas cozinhas de fusão do mundo (Jackson 2004); a comida consumida nos eventos do PCB assume, segundo observei, um *lugar de memória* para a construção de uma identidade étnica e cultural macaense. À semelhança desta, a preferência pelo

uso de um modo de comunicação multilinguística entre o grupo, representa outro lugar de memória dos macaenses e ambas, comida e língua, são hoje assumidas como marcadores próprios da sua identidade e é com eles que os macaenses mais se identificam naquelas que são as suas autodefinições identitárias atuais. Como tal, considero que a comida e a língua no contexto das reuniões do PCB, ou seja, numa situação de sociabilidade íntima que permite reativar um imaginário macaense e a subsistência da comunidade ao longo do tempo, convidam à intenção de recordar e à difusão do sentimento coletivo de uma identidade exclusivamente macaense.

O PCB não encerra as suas atividades na organização destes convívios «privados» de macaenses em Lisboa. Para além da criação e dinamização de um *website* oficial na internet com uma mensagem de divulgação do próprio grupo e da sua estrutura, assim como, dos eventos que celebra e das pessoas que congrega, são vários os outros *palácios de memória virtual macaense* a ele associados, ora na rede social do *Facebook*, ora em formato de *blog*. Qualquer um deles é alimentado pelas contribuições e participação ativa de muitos macaenses residentes em diferentes partes do mundo que, pelo recurso ao meio fluído da *Web* e numa interação em tempo real, perpetuam e reforçam a sua pertença a Macau e a uma «comunidade imaginada» macaense (Anderson 2006 [1983]). As fotografias antigas que remetem para uma juventude vivida em Macau e as mais recentes, registadas pelas lentes do incumbido fotógrafo durante os eventos do PCB, são publicadas em todos estes sítios da internet em jeito de desafio à memória e à curiosidade de quem procura identificar as pessoas, os lugares, as ocasiões que delas constam ou, simplesmente, para mais tarde recordar. As fotografias constituem o melhor exemplo de como, transnacionalmente, se estabelece a manutenção das relações entre os membros da comunidade e se consolidam as suas memórias coletivas em torno de um «modo de ser e estar único macaense». Neste aspeto, o PCB tem revelado ser uma «comunidade de prática» (Lave e Wenger 2003 [1991] e Wenger 1998) pela maneira como envolve os que a ele estão associados em ações de coparticipação consciente de recriação, preservação e divulgação de uma *categoria unitária macaense*, tanto nas reuniões promovidas localmente em Lisboa, como à escala global por via da internet e dos seus suportes virtuais. Se a extinção da comunidade e das suas expressões culturais, linguísticas e simbólicas é amiúde e por todos temida, é igualmente esta convicção que os converte nos «últimos macaenses» e lhes confere a respon-

sabilidade máxima de fiéis guardiões e dinamizadores dos costumes e tradições de Macau.

Para além das redes de atores e das suas formas de ação coletiva locais e translocais descritas até ao momento, é ainda possível observar nos dias de hoje uma valorização da comunidade euroasiática macaense e da sua identidade cultural ao nível dos discursos oficiais das autoridades da RAEM (e até do governo central da RPC) e das realidades práticas da estrutura associativa macaense que goza de suporte político em Macau. Tendo por objetivo a recuperação e preservação daqueles elementos que compõem o quadro do legado histórico, cultural e linguístico português local e, portanto, de uma identidade única definida por meio do sentimento de pertença e de orgulho em ser de Macau projetada pelo executivo da RAEM para aquele território, certas elites macaenses evidenciam a tentativa de manutenção de um *status quo* na sociedade de Macau através de uma lógica estratégica de regalias que evolui em função das condições contextuais.

As práticas contemporâneas relacionadas com o Património Cultural de Macau levam ao reconhecimento e proteção da diversidade local e à subsequente produção, promoção e consumo de uma identidade cultural autêntica e singular que é, assim, transformada num produto altamente politizado que pode representar uma série de benefícios para os vários intervenientes no exercício de «engenharia cultural» em curso na RAEM. Do lado de Pequim e dos seus planos estratégicos futuros dos quais constam a diversificação e expansão comercial nos mercados lusófonos, assim como a demonstração de sucesso do modelo nacionalista «um país, dois sistemas» de Deng Xiaoping, o arquiteto das reformas económicas chinesas e da tão ambicionada reunificação da República Popular da China. Do lado da RAEM, a promoção de um turismo cultural assente na definição e objetificação de uma identidade única de Macau, vem incutir junto dos seus habitantes o sentimento de pertença e de autoidentificação como cidadãos de Macau (*Ou Mun Yan*), ao mesmo tempo que ajuda a aliviar a dependência excessiva na indústria do jogo – a mina de ouro da economia do território – e, sobretudo, pelo reconhecimento e salvaguarda mundial por parte da UNESCO de um património cultural macaense que faz prova de que Macau é muito mais do que jogo, vício e pecado. Por fim, a celebração e reivindicação de uma identidade étnica e cultural macaense – resultante da mistura secular entre portugueses e asiáticos – por parte da minúscula comunidade constituída pelos euroasiá-

ticos de Macau, na qualidade de «híbridos» que a história de Macau produziu, simbólica e culturalmente identificados com o projeto da dita identidade própria de Macau. Deliberadamente assumida tendo em conta a conjuntura e os objetivos da RPC e da RAEM nos domínios político-ideológico, económico e cultural, a comunidade macaense tem procurado afirmar-se como parte integrante daquela que é hoje apelidada de «plataforma privilegiada entre a República Popular da China e os países de expressão portuguesa» – a Região Administrativa Especial de Macau – e pelo apoio prestado a Portugal na captação de um maior investimento financeiro chinês no país, na internacionalização das suas empresas e no aumento do volume das exportações para a Ásia Oriental.³

³ A convite do Secretário de Estado das Comunidades Portuguesas, a coordenadora do Gabinete de Apoio ao Secretariado Permanente do Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa (Macau), realizou uma visita oficial a Portugal entre os dias 24 de Fevereiro e 01 de Março 2013. Rita Santos, reuniu com o presidente da Agência para o Investimento e Comércio Externo de Portugal (AICEP) e com o consultor do Presidente da República para os Assuntos Económicos e Empresariais, participou na Bolsa de Turismo de Lisboa (BTL), foi recebida pelo Ministro da Economia e do Emprego e pelo Secretário de Estado Adjunto da Economia e Desenvolvimento Regional. Do programa da visita oficial a Lisboa da coordenadora do Fórum Macau fez ainda parte o seminário “Macau na Parceria Portugal-China”, numa organização conjunta do Instituto do Oriente e das Unidades de Coordenação de Ciência Política, Estratégia, Relações Internacionais e Desenvolvimento Socioeconómico do ISCSP. O seminário foi dividido em duas sessões subordinadas os temas: (1) Relações Portugal-China: Perspetivas para o Século XXI; (2) Macau como Plataforma Económica e Cultural. Da primeira sessão, destaco a intervenção do presidente da AICEP, Pedro Reis, que realçou a conjuntura favorável de Portugal para o investimento e o seu enorme potencial turístico, manifestando o desejo de que Macau represente um reforço vital para Portugal na atração de mais investidores estrangeiros e na cooperação económica e comercial entre o país e a China. Da segunda sessão, da qual fez parte um painel composto por várias personalidades macaenses, distingo a apresentação de Rita Santos que fez o balanço das atividades desenvolvidas pelo Fórum Macau ao longo dos seus 10 anos de funcionamento.

MACAU SEMINÁRIO
NA PARCERIA PORTUGAL - CHINA

15H00 ABERTURA
 Prof. Doutor António Sousa Lara
 Presidente do Conselho Científico do ISCSP
 Dr. Pedro Reis
 Presidente AICEP

15H20 RELAÇÕES PORTUGAL - CHINA:
 PERSPECTIVAS PARA O SÉCULO XXI
 Moderador
 Prof. Doutor Narana Coissoró
 Presidente do Instituto do Oriente

Embaixador Duarte Jesus
 Investigador do Instituto do Oriente
 Dr. Jorge Rangel
 Presidente do Instituto Internacional de Macau
 Prof. Doutor Heitor Romana
 Coordenador da Unidade Científica de Estratégia
 Investigador do Instituto do Oriente

16H20 INTERVALO

16H40 MACAU COMO PLATAFORMA
 ECONÓMICA E CULTURAL
 Moderadora
 Dr.ª Mónica Ferro
 Deputada à Assembleia da República
 Docente ISCSP

Dr.ª Rita Santos
 Secretária-Geral Adjunta do Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa
 Dr. Pereira Coutinho
 Deputado da Assembleia Legislativa de Macau
 Dr. Luís Sales Marques
 Presidente do Instituto de Estudos Europeus de Macau
 Prof. Doutor Carlos Piteira
 Investigador do Instituto do Oriente

18H00 ENCERRAMENTO
 Prof. Doutor Manuel Meirinho
 Presidente do ISCSP
 Dr. Paulo Portas*
 Ministro dos Negócios Estrangeiros

*a confirmar

26 FEVEREIRO DE 2013 | AULA MAGNA DO ISCSP

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
 UNIVERSIDADE TÉCNICA DE LISBOA

UMA INICIATIVA CONJUNTA
 UNIDADES DE COORDENAÇÃO DE CIÊNCIA POLÍTICA, ESTRATÉGIA,
 RELAÇÕES INTERNACIONAIS E DESENVOLVIMENTO SÓCIO-ECONÓMICO

www.iscsp.utl.pt

Figura 3. Cartaz do seminário «Macau na Parceria Portugal – China», organizado pelo ISCSP e pelo Instituto do Oriente, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 26 de Fevereiro 2013. Fonte: Eventos do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP), Universidade Técnica de Lisboa.

A coerência do modelo deste «novo Macau» que se ergue no período pós-colonial da sua história tendo como fundações o reconhecimento e valorização de um património cultural e de uma comunidade euroasiática macaenses, afigura-se como a chave mestra para a sobrevivência através da cultura dos *filhos da terra* e fonte de alimento para a continuidade da relação umbilical que liga os macaenses, estejam eles onde estiverem, a Macau. A comercialização da cultura e da identidade única de Macau revela a estratégia por

parte destes indivíduos na tomada de certas posições que levam ao reconhecimento do valor e da herança histórica, pela sociedade política e civil da RAEM, de uma comunidade etnicamente mestiça cuja origem remonta ao estabelecimento de Macau no século XVI.

Assiste-se, então, à escolha por uma determinada orientação cultural marcada pela *diferença*, isto é, pela recriação de uma identidade comunitária macaense que a demarca a si e aos seus membros de outros indivíduos e grupos que compõem a população de Macau. Assim sendo, considero que à semelhança da adoção oficial das ruínas de São Paulo como o ex-líbris da RAEM, símbolo do «passado glorioso» de Macau, da «mistura harmoniosa» e da «cooperação entre os povos europeus e asiáticos» que ali cultivaram uma «multiculturalidade tolerante» ao longo de séculos, também os macaenses e as suas formas de ser e de estar – inspiradoras na produção de marcadores socioculturais únicos como a comida e o crioulo macaenses – estão a desempenhar um papel de representantes da identidade macaense. Tal como a fachada de São Paulo, os macaenses e o seu património cultural são agora incluídos nas ações de promoção e informação turística, na publicidade e no *merchandising* que a Direção dos Serviços de Turismo de Macau produz. Resta saber se esta metáfora de *artefacto musealizado* como um lugar de celebração da identidade pessoal e coletiva macaense, ao permitir a promoção e a visibilidade de elementos que definem a comunidade macaense como a de uma *identidade étnica e cultural crioula*, irá ou não motivar a sua reprodução social e cultural pela mão das gerações vindouras?

Este carácter *híbrido, mutável e ambivalente* revelado pela identidade étnica e cultural macaense enquadra-a na categoria de «identidades raciais misturadas» do sistema classificatório ocidental. A ambivalência que a identidade macaense torna evidente resulta, inquestionavelmente, do poder dos discursos «racialistas» e «culturalistas» na construção de identidades coletivas puras, contudo, ela apresenta-se como um *referente flutuante* que pode assumir diferentes configurações, dependendo da posição e do ponto de vista adotado pelos sujeitos na ação social.

A noção de ambivalência no caso macaense tem a ver com os processos que, em diferentes momentos da história de Macau, levaram ao enfraquecimento ou ao incitamento institucional para a elaboração de uma identidade étnica por parte dos macaenses. Se tomarmos como exemplo o dialeto *patuá* e o seu quase total desaparecimento como língua de comunicação entre os

euroasiáticos de Macau, percebemos que tal facto em muito se deveu à sua associação com uma forma de português mal falado praticado pelas classes populares e ao facto de se tratar de uma língua do domínio doméstico, especialmente falada por mulheres. Com o maior acesso à escolarização e a uma formação académica feita na língua oficial portuguesa, cresciam as oportunidades de ingresso em carreiras da Função Pública de Macau sob o controlo do Estado Português e a entidade empregadora da maioria dos macaense que não emigravam. As vagas emigratórias que sempre caracterizaram a comunidade macaense dada a escassez da oferta laboral em Macau, o melhor domínio do português e a acentuada demarcação da população chinesa, por um lado, diminuía as probabilidades dos macaenses serem identificados com os chineses e, por outro lado, aproximava-os da comunidade portuguesa, conferindo-lhes um valioso «capital de portugalidade» (Pina-Cabral e Lourenço 1993) que se traduzia em prestígio social, profissional e, conseqüentemente, na perda progressiva da sua língua *maquista* ancestral (Pinharanda Nunes 2011). No entanto, nos dias de hoje, é possível verificar o ressurgimento do crioulo de Macau, até entre os jovens, pela iniciativa da recuperação do extinto teatro – com as suas récitas, canções e vídeos – em *patuá* que tem recebido o apoio e o incentivo do governo da Região Especial de Macau. Este tem, não só, financiado e incluído na programação do Festival de Artes uma peça em *patuá* que todos os anos o grupo *Dóci Papiaçám di Macau* estreia na RAEM, como ainda, estimulou a candidatura do Teatro Maquista e reconheceu-o como Património Cultural Imaterial de Macau.

Em última instância, a ambivalência macaense reside no facto de que todos os grupos étnicos são ambivalentes uma vez que não existe consenso sobre as formas como os seus membros se imaginam enquanto fazendo parte de uma coletividade étnica. No que à comunidade macaense diz respeito, esta característica da sua identidade é, como que, ampliada, se tomarmos em conta o elevado grau de subjetividade, de escolha pessoal e até mesmo de dificuldade na identificação pela aparência física que os macaenses apesentam ter, um *by-product* da sua situação marginal em relação aos dois polos identitários «puros» dominantes: o polo «branco» português e o polo «amarelo» chinês. A ambivalência do projeto de construção da identidade macaense está ainda ligada às hierarquias «raciais» e civilizacionais do projeto colonial português. Para os chineses, os macaenses são portugueses, são «bárbaros» que – tal como todos os «bárbaros» – podem ser ensinados a praticar os rituais e a

etiqueta dos «civilizados». De tal modo a identidade macaense resulta das aspirações individuais entrelaçadas em complexas redes de atores sociais, constituídas por extensos processos de inclusão e exclusão adaptados às constantes demandas das exigências externas, que no presente contexto da jovem RAEM, a comunidade encontra-se novamente à procura das respostas que melhor se adequam à pergunta: «Quem é o macaense?».

O capítulo 1 deste livro, enquadrando sinteticamente o passado histórico de Macau e definindo as principais linhas teóricas e metodologias da pesquisa, situa a dupla definição do termo *macaense*. Apesar do uso corrente do vocábulo, sobretudo das suas expressões equivalentes na língua chinesa, aplicado a todos os habitantes de Macau, é esclarecido que este estudo aborda – em exclusividade – a *comunidade euroasiática macaense*. Esta é assim definida – e distinguida – por referência a um prolongado processo de mistura biológica e sociocultural entre indivíduos europeus (na sua maioria portugueses) e asiáticos, que estará na sua origem, e a uma certa cultura e identidade *crioulas* que a metáfora «macaense» produziu ao longo de séculos naquele lugar do Oriente. A comunidade caracteriza-se, ainda, por uma constituição em rede através de formas de *sociabilidade íntima* entre atores sociais ligados por extensos e sobrepostos vínculos de longo termo e que estabelecem interações reflexivas entre si, incitando à construção de um imaginário coletivo macaense que se afirma como «global, multiétnico e multicultural» e cuja *diferença* é mantida através da identidade e do património cultural *próprios* dos macaenses.

Perceber como as representações sociais desta identidade macaense são interpretadas e difundidas através da memória e o tipo de memórias com ela associadas, constituiu o objetivo do capítulo 2. Recorrendo a metodologias de índole biográfica – recaindo a escolha nas breves genealogias, retratos biográficos e histórias de família – tornou-se claro como o passado e o presente se fundem e o futuro é esboçado, naquelas que são as memórias dos macaenses a viver em Portugal. Observa-se, então, uma *memória familiar* com origem em Macau enraizada na cultura, valores e educação de matriz portuguesa e religião católica. Estas memórias revelaram ser utensílios mentais que os indivíduos usam e manipulam de modo a garantir uma leitura legítima do seu passado e a sua aceitação pelo grupo. A faceta *aglutinadora* da comunidade macaense, pela atração e reunião de pessoas provenientes de variadas composições familiares em torno de uma *identidade comum única e interesses mútuos comunitários únicos*, foi outra das evidências posta a descoberto pelas crónicas

genealógicas de famílias macaenses. À identidade comunitária macaense, para além da memória familiar que está na base da sua formação, associa-se uma *memória étnica* – constantemente revisitada e redescoberta nos muitos palácios de memória virtual que os macaenses criam na internet – consciente e definidora da autoidentificação do macaense como uma pessoa «mestiça», descendente do secular fenómeno de sucessivas misturas étnicas e herdeira de uma *cultura crioula*.

Foram estas memórias individuais de vivências do passado projetadas no coletivo, as que permitiram ao grupo a elaboração de uma comunidade macaense imaginada no decorrer da *Festa da Lua 2010*, evento celebrado pelo PCB em Lisboa e descrito no capítulo 3. Num ambiente nostálgico que reinterpretava as comemorações daquela festividade chinesa em Macau, eram partilhadas narrativas expressas de forma multilinguística e a comida macaense que, assim, se definiram como os lugares de memória dos macaenses presentes naquele encontro na Casa de Macau. Todavia, o PCB não encerra as suas atividades nestas reuniões de comensalidade. Ele dispõe também de um *website* que é alimentado em permanência com informações sobre o seu calendário de eventos, receitas culinárias, contos em *patuá*, entre outras, em conteúdos interativos e participativos, seguidos mundialmente por toda a diáspora macaense. Pela manutenção destas práticas de sociabilidade, o PCB faz prova da existência e vitalidade do coletivo macaense em Portugal em simultâneo com o contributo para a formulação e reivindicação de uma identidade própria dos macaenses.

Elevadas a símbolos únicos da comunidade, a comida e a língua macaenses ocupam as posições cimeiras no que à enumeração dos principais marcadores da identidade macaense concerne. No dia 09 de Junho de 2012, a Gastronomia Macaense e o Teatro Maquista receberam o estatuto de Património Cultural Imaterial de Macau outorgado pelo governo da RAEM. Os procedimentos e o sucesso das candidaturas da *Confraria da Gastronomia Macaense* e dos *Dóci Papiaçám di Macau*, consubstanciaram em seu redor a rede de atores e de interações sociais analisadas no capítulo 4. A *salvaguarda* e a *promoção* do património cultural de Macau, representado pela mistura de elementos orientais e ocidentais com uma marcada influência portuguesa, põem em evidência as *estratégias de legitimação* e os *benefícios* que os vários protagonistas envolvidos na sua celebração estão dispostos a alcançar nas esferas local, nacional e internacional. Deste modo, o processo de conversão da

comida e do *patuá* (através do teatro) macaenses em património acaba por ser o produto de dinâmicas económicas e ideológicas mais amplas no qual a comunidade macaense está igualmente inserida e lhe confere, assim, a possibilidade de reivindicar e sustentar a sua identidade étnica e cultural.

O capítulo 5 incide sobre dois tópicos diferentes aplicados à experiência fenomenológica do conceito de *ambivalência*. Numa primeira parte é abordado, do ponto de vista etnográfico, um conjunto de dinâmicas intersubjetivas que levam a entender a ambivalência da identidade macaense como autoconstruída. A segunda parte do capítulo é dedicada à desconstrução da ambivalência macaense chamando à discussão as dimensões políticas e culturais que definem os termos a partir dos quais distintas «identidades coletivas» são reconhecidas publicamente em Macau. Neste caso, a ambivalência está implícita no processo negocial sino-português para a resolução da questão da nacionalidade dos cidadãos portugueses de Macau e na aplicação da nova lei da cidadania da RPC aos residentes permanentes da RAEM no contexto de transferência da soberania de Macau. No caso anterior, a ambivalência remete para o ponto de vista de um grupo específico de atores individuais e dos seus discursos sobre a autoidentidade coletiva da comunidade macaense. Quer isto dizer que em consonância com a perspetiva assumida sobre a «definição» de uma identidade comunitária macaense, a ambivalência macaense vai sofrendo metamorfoses que a transformam na própria imagem-espelho dos *terrenos fluidos* sobre os quais todas as comunidades imaginadas são construídas.

1

EUROASIÁTICOS DE MACAU

A Celebração da *Diferença* Macaense

Onde que tu vai, Macau?
Qui de amanhã ocê té?
Já não é de Portugau
Nà é de China també...

Ou-Mun, sim é de China
Macau foi português
Mas agora, tera minha,
Onde que vou pôr meus pés?

Filho di Macau làgado,
Orfão de mãe viva, assim...
Meu povo chora càlado.
Que nã sabe ele-sa fim...

Filho de Macau làgado...
Qui de amanhã para mim?

Graciete Batalha

*Onde Que Tu Vai, Macau?*⁴

⁴ Poema de Graciete Batalha escrito no dialeto crioulo original de Macau – o *patuá* – e que abre a nota editorial da *Review of Culture* (1994) n.º 20 (edição em inglês), cuja organização foi feita em torno da temática que lhe dá o título «The Macanese: Anthropology, History, Ethnology» (a versão original do poema encontra-se na página número 2).

Localizado no sul da China⁵, no delta do rio das Pérolas, existe um lugar com características únicas no mundo. Trata-se de Macau, como é conhecido internacionalmente, ou segundo as suas expressões chinesas: *Ou Mun* em cantonense e *Ao Men* em mandarim. Este foi um território administrado por Portugal desde o seu estabelecimento no século XVI e até 20 de Dezembro de 1999, altura em que foi reintegrado na República Popular da China (RPC). Deste então, instituiu-se como Região Administrativa Especial de Macau (RAEM) da RPC, um espaço com elevado grau de autonomia, com órgãos de governo e leis próprias, que manterá inalterado durante os cinquenta anos seguintes o sistema político, jurídico, social, cultural e económico em vigor durante a Administração Portuguesa no território, incluindo a manutenção do português, a par do mandarim, como língua oficial e salvaguardando um amplo quadro de direitos, liberdades e garantias de matriz portuguesa, humanista e ocidental.

Tratando-se de uma situação resultante da diplomacia e de acordos firmados entre Portugal e a China, a RAEM é, também ela, o reflexo das profundas transformações que em ambos se verificaram a partir da década de 70 do século XX. Se em Portugal a Revolução do 25 de Abril de 1974 teve como uma das principais consequências o pôr termo à política colonial nos territórios que administrava em África e na Ásia, abrindo-se igualmente ao diálogo com todas as nações do mundo e, conseqüentemente, com a República Popular da China – com quem Portugal restabelece relações diplomáticas em 1979 – cujas alterações internas conduziram à formulação por Deng Xiaoping, em 1983, da política considerada na máxima *Um País, Dois Sistemas*, tendente à reintegração de Hong Kong, Macau e Taiwan no território nacional, tornaram possível o entendimento dos dois países quanto à complicada questão da soberania de Macau. Esta viria a ser formalmente resolvida com a assinatura da Declaração Conjunta Luso-Chinesa em 26 de Março de 1987, ratificada no mês seguinte pela Assembleia Nacional Popular da RPC, e com a conclusão da Lei Básica da RAEM em 1993.⁶

⁵ Situada na respetiva orla meridional a cerca de 70 km a sudeste de Hong Kong, faz fronteira a norte e a oeste com a cidade de Zhuhai e dista 145 km de Cantão, a capital da província de Guangdong a qual Macau é adjacente.

⁶ A Lei Básica da RAEM pode ser consultada no sítio na internet da Imprensa Oficial do Governo da RAEM em <http://bo.io.gov.mo/bo/i/1999/leibasica/index.asp#c6>, último acesso em Outubro de 2012.

Mas, porque foi Macau administrado por Portugal durante mais de quatrocentos anos e até ao final do século XX, depois dos motins de 1966/7 que «acabaram» com o «período colonial» em Macau, das autoridades portuguesas pós-25 de Abril de 1974 terem reconhecido Macau como sendo «território chinês administrado por Portugal» e cuja esmagadora maioria da população ali residente foi sempre detentora da nacionalidade chinesa, ultrapassando os 90% do universo total? Quanto ao ponto-chave da soberania sobre o território de Macau em torno do qual qualquer tentativa de elaboração da história de Macau deve ser articulada, segundo a historiadora Tereza Sena (1994, 1996), entramos num complicado problema historiográfico se não nos soubermos abstrair de preconceitos e explicações centradas e/ou politizadas ou, até mesmo, numa postura mais científica, na procura infrutífera de fontes documentais que façam prova e esclareçam definitivamente a questão da cedência ou até do aluguer de Macau aos portugueses no século XVI.

Oriundos de um pequeno país, o mais ocidental da Europa e da Península Ibérica – cujo território partilhavam com o recém-unificado Reino de Castela e com ele disputavam o domínio dos mares – banhado pelo oceano Atlântico que constitui aproximadamente metade das suas fronteiras, terra de escassa gente e dinheiro, desde há muito que os portugueses se haviam empenhado em desbravar o oceano. Motivados por intuítos comerciais e religiosos, mas também pela aventura e curiosidade, eles foram pioneiros na Europa e chegaram às mais longínquas paragens de que havia notícia desde a Antiguidade, terras com culturas, civilizações, organizações e governos dos quais pouco ou nada se sabia de real ou concreto. Por seu turno, a China que depois de uma época de expansão marítima quinhentista que lhe permitiu alcançar as costas orientais de África e de um período de prosperidade resultante do comércio externo polarizado, monopolista e tributário dedica-se, a partir de meados do século XV, às tarefas da própria reestruturação e estabilização internas, mostrando-se fortemente preocupada com a defesa e fiscalização das zonas costeiras. Sem uma política uniforme quanto ao comércio externo, este alternará, ao longo dos tempos, entre permissões e proibições. A este facto não seriam certamente alheios os interesses das zonas costeiras meridionais – à frente dos quais alinhava a província de Guangdong – tradicionalmente ligadas ao comércio externo e que o perpetuam de forma ilegal em conflitos com as regiões setentrionais e interiores, numa China hegemonicamente agrícola e, já nos séculos XV e XVI, com uma economia agrária

altamente comercializada, provavelmente, a economia mais bem sucedida do mundo pré-moderno (Gates 1997).

Com a passagem do Cabo da Boa Esperança por Bartolomeu Dias e a chegada às costas da Índia da armada de Vasco da Gama em 1498, era grande o interesse do rei de Portugal D. Manuel no estabelecimento de relações comerciais na Ásia. É em Malaca onde se iniciarão os contactos comerciais entre portugueses e chineses e é neste contexto de cidade marcadamente cosmopolita e inteiramente dependente do comércio e das ligações marítimas – desde o início do século XV o centro nevrálgico de todo o comércio no Extremo Oriente, desde Ceilão à Insulíndia e o local de cruzamento e de redistribuição dos respetivos produtos (especiarias, algodão e produtos requintados da China) – que os portugueses iniciam os seus intentos na China e na Insulíndia, tanto do ponto de vista diplomático como do comercial e até do náutico. Será de lá que Afonso de Albuquerque enviará embaixadas com destino à China de onde partirá, em 1513, Jorge Álvares. Os resultados desta expedição marítima à China, a primeira concretizada por ocidentais, foram tão positivos que haveriam de influenciar decisivamente a atitude e a insistência dos portugueses na instituição de relações com o Império do Meio. Ao nível diplomático, o papel pioneiro foi protagonizado por Tomé Pires que, apesar de não lograr o tão almejado contacto com o imperador, obteve afável e prolongado acolhimento em Cantão.

O que desde então se passou até se registarem as primeiras referências ocidentais relativas a Macau na década de 50 e daí à fixação dos portugueses na minúscula península de nome *Hoi Keang* ou *Hao Ching Ao* a oeste da foz do rio das Pérolas, entre 1552 e 1557⁷, é algo de muito vago e difuso. É, no entanto, Fernão Mendes Pinto, um daqueles primeiros portugueses que terá

⁷ De acordo com a obra *Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*, traduzida do chinês por Luís Gonzaga Gomes, pode ler-se que «no 32.º ano (1554) principiaram os barcos estrangeiros a pedir, verbalmente, que, em virtude dos seus barcos terem sido batidos pelo vento e pelas ondas, desejavam o empréstimo da terra de Hou-Kêang (Macau), para secar todos os artigos dos tributos, molhados pela água. O Subprefeito da Defesa Costal, Uóng-P'ák, consentiu-lhes. Ao princípio só construíram habitações de colmo e os negócios que monopolizavam lucros ilícitos, a pouco e pouco, foram-lhes trazendo telhas vitradas e côncavas, barrotes e ripas para construir casas. Os *fât-lóng-kei* puderam então entrar, desordenadamente. [...] Com o tempo, a sua permanência tornou-se um facto consumado. Portanto, a entrada dos estrangeiros, para residir, em Macau, data do tempo de Uóng-P'ák. Os *fât-lóng-kei* ocuparam Macau até ao 2.º ano de Mán-Lek (1575) em que construíram uma barreira na «Haste de Loto» (Istmo das Portas do Cerco). Estabeleceram autoridades para a vigiar e os bárbaros estrangeiros foram crescendo em número, dia a dia» (1979 [1751]: 104).

aportado a Macau no seu caminho para o Japão, que primeiro registou o nome da localidade em língua portuguesa em carta datada de 1555 e que nos deixou uma obra fundamental: a *Peregrinação*, publicada postumamente em 1614, onde são relatadas as suas aventuras pelo Oriente (1537-1558). Tal como argumentado por Catz (1981), esta obra deve ser entendida como um entrosamento entre a ficção e a realidade que mistura elementos do satírico e do burlesco, constituindo um precioso testemunho sobre os primeiros contactos dos portugueses com o Oriente. Há, contudo, que ultrapassar os anacronismos e as incorreções que contém, motivados tanto pelo estilo narrativo adotado como pelas importações do imaginário coletivo que reflete existindo, por isso, inúmeras edições críticas da sua obra e estudos sobre a mesma.⁸

Desde o estabelecimento dos portugueses em Macau⁹ – cujo nome atual ocidental deverá ter derivado da evolução da transliteração da expressão chinesa de *Á-Má*, nome do templo dedicado à divindade com o mesmo nome que já existia na península –, dele foi feito o alicerce para um contínuo e proveitoso comércio com o Extremo Oriente, penetrando lentamente na China, mercanciando durante cerca de um século (1543-1639) entre ela e o Japão. Um facto que atesta a dependência e intimidade das relações entre o Japão e Macau na fase inicial da sua existência, é a constatação de que a autoridade máxima do governo político e militar de Macau durante a sua estadia no território era, precisamente, o capitão-mor da viagem do Japão. Assim, através do comércio, da religião, da técnica, da pólvora, da comida e das relações interétnicas, foram os portugueses deixando marcas culturais e civilizacionais

⁸ Um entre muitos exemplares é a adaptação de Aquilino Ribeiro *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto: Aventuras Extraordinárias de um Português no Oriente* (1960 [1933]). Pretendendo ser uma simplificação fiel da obra das façanhas de Fernão Mendes Pinto – terminando o livro com a sua biografia –, no prefácio, Aquilino Ribeiro reafirma a fidedignidade de *Peregrinação*, apesar de admitir que «a memória, senão a fantasia» do autor possam ter falseado o «pormenor» da escrita, ela é, segundo Ribeiro, a «mais viva das realidades [...] e tal livro queda na nossa língua, tão de acordo com o espírito da raça, uma verdadeira epopeia, diríamos uns segundos *Lusíadas*» (1960 [1933]: 5-7).

⁹ Uma das primeiras sínteses editadas sobre a história de Macau é a conhecida *Historic Macao* de Montalto de Jesus, inicialmente publicada em 1902 em Hong Kong e posteriormente reeditada numa edição aumentada em Macau em 1926. Esta segunda edição foi mesmo confiscada e destruída pelo governo de Macau de então em resposta às violentas críticas feitas pelo autor às autoridades portuguesas, pela má gestão colonial e pelas suas sugestões de entrega da administração do território de Macau à Sociedade das Nações. Para além das informações que fornece sobre a história de Macau, ela é, sobretudo, um ensaio crítico àquele que seria o primeiro esboço histórico de Macau escrito pelo sueco Anders Ljungstedt e editado, postumamente, em 1836. *Macau Histórico* conhece, por fim, a sua edição em português no ano de 1990.

da sua passagem por esta zona do mundo. Desde cedo, foram coadjuvados nesta tarefa pela ação da Igreja Católica que em 1576 elevará Macau à categoria de diocese. Aos jesuítas ficou a dever-se, não apenas grande parte da difusão do catolicismo pela China e pelo Japão – neste último, chegaram mesmo a obter a exclusividade da evangelização –, como o próprio conhecimento recíproco das culturas e civilizações ocidentais e orientais. Os jesuítas fizeram de Macau o centro irradiador da sua ação, com especial relevo no papel desempenhado pelo Colégio de São Paulo, elevado a Universidade em 1595. A testemunhar esta importância é hoje patente a imponência da célebre fachada da igreja da Madre de Deus edificada em 1601 e 1602 por artistas japoneses refugiados no território, popularmente designada de São Paulo, e destacada como símbolo de Macau.

Sendo que, inicialmente, os portugueses consistiram na única presença ocidental naquelas paragens, também a língua portuguesa foi ali utilizada, a partir do século XVI e até se extinguir no século XIX, como uma nova língua franca, ocupando o lugar de comunicação anteriormente sob a égide do malaio. Tratava-se de um português aparentemente simplificado e não uniforme, misturando-se com as línguas locais de cada região e dando origem a vários dialetos e línguas crioulas, principalmente nas zonas costeiras (Cardoso, Baxter e Pinharanda Nunes 2012).

A partir do século XVII, com a chegada dos holandeses e ingleses, os portugueses perdem o monopólio do rendoso comércio da seda, da prata e da colocação nos mercados europeus desses e de outros produtos originários de um Oriente distante, exótico e requintado: o chá, a porcelana, o mobiliário e, mesmo, ainda que mais tarde, a mão de obra. Macau, foi por isso, alvo de sucessivos ataques holandeses, dos quais se regista como o mais violento aquele que culminou com a vitória de Macau no dia 24 de Junho de 1622 e que é, ainda hoje, celebrado como o dia da cidade. A história da presença portuguesa no Oriente a partir dos finais do século XVI e durante o seguinte, fica marcada pela conflitualidade e concorrência comercial entre Portugal e a Holanda. Contudo, a mais desastrosa consequência para os portugueses foi a tomada de Malaca em 1641 vindo, desde então, bloqueadas as ligações entre Macau e a Índia e com outros portos de que dependiam os seus tradicionais circuitos comerciais. Por seu turno os ingleses, detentores de forte avanço tecnológico que lhes permitiu revolucionar – por meio da introdução da máquina a vapor – o antigo sistema de transportes, começam a monopolizar

o comércio externo da China, utilizando Macau como porta de acesso ao território chinês a coberto da aliança existente entre Portugal e Inglaterra. Assim acontecerá desde o início do século XIX e até saírem vencedores da Guerra do Ópio em 1842, cujo tráfico, liderado pelos ingleses há largas décadas, servia de moeda de troca para a aquisição dos produtos chineses.

A potência inglesa no Extremo Oriente abalará fortemente a economia, a estabilidade e a própria sociedade de Macau, tal como tinha sucedido dois séculos antes em consequência da proibição do comércio externo decretada pelo Japão, o qual havia sido durante cem anos a base da existência, do crescimento e da permanência portuguesa em Macau. Se no século XVII a sobrevivência dos portugueses em Macau ficou a dever-se à busca de novos mercados no Sudeste Asiático, nomeadamente, reatando o comércio com Manila, também a sua continuidade foi assegurada – ainda que numa posição de relativa marginalidade económica – depois da fundação da vizinha Hong Kong pelos britânicos. Com a dependência externa que a derrota militar provocara no, outrora, poderoso Império Sínico e a favorável conjuntura internacional, a afirmação de uma dominação colonial em Macau – de que o governador Ferreira do Amaral terá sido a expressão mais emblemática – leva em 1888, e após décadas de negociações, à celebração entre Portugal e a China do Tratado de Comércio e Amizade, no qual é reconhecida a perpétua ocupação do território de Macau pelos portugueses. Ainda assim, ficariam por resolver as questões inerentes à delimitação da área de Macau – ainda que as Portas do Cerco estivessem ali implementadas desde 1575 – e ao direito consuetudinário. A partir dos finais do século XIX Macau, constituída província do então Ultramar Português, irá crescer cada vez mais até obter a configuração atual, por sua vez, em constante mutação, não só devido à construção incessante de novos assoreamentos que a dotam de maior extensão territorial, como ao massivo afluxo de pessoas que a tornam dia após dia mais populosa, alterando-lhe a fisionomia, a arquitetura, o quotidiano, os costumes, o ambiente e sobretudo, a economia.

Muito tem sido escrito sobre a rica história de Macau – que eu aqui apenas sintetizei numa brevíssima contextualização¹⁰ – e o fascinante modelo

¹⁰ O *Guia de História de Macau: 1500-1900* de Rui Loureiro é um bom instrumento didático que de forma acessível e condensada, compila informações histórico-bibliográficas identificando de forma clara, quer os mais importantes fundos manuscritos ainda disponíveis, quer as áreas temáticas e/ou cronológicas menos bem tratadas pela historiografia recente até, pelo menos, 1999, ano da edição deste livro.

de soberania de Macau que lhe permitiu testemunhar e resistir às vagas mercantilistas e imperialistas da conquista e dominação de novos mercados, às convulsões mundiais do século passado e às próprias alterações internas dos sistemas político, económico e social da República Popular da China (Hao 2010). Sentiu-lhe, naturalmente, os reflexos e teve de se adaptar aos novos tempos geradores de mudança e renovações a todos os níveis, incluindo aquele que respeita ao seu próprio, e em muitos aspetos, estatuto único no mundo. Porém, o que mudou e continua a mudar em Macau, não foram unicamente as condições políticas circundantes, mas também as disposições pessoais e familiares dos macaenses perante as relações étnicas e culturais como o resultado da adaptação às novas conjunturas económicas e sociais do território. Tal como Fernandes (2000, 2006) faz notar, o futuro dos macaenses foi sempre inseparável da básica e original contradição que está no cerne da vida social e política de Macau: o facto de, apesar do território ter permanecido chinês, Macau foi administrado por Portugal até 1999. Isto significou que, embora os macaenses exercessem plenos direitos de cidadãos portugueses em Macau, a Administração Portuguesa perdeu triplamente os seus direitos de soberania: (1) por ocasião do motim do *Um, Dois, Três* (1966/7) e de outros incidentes ocorridos no âmbito da Revolução Cultural chinesa, desde os quais ela vê a maior parte da sua capacidade de governação independente comprometida, passando esta a ser feita através de um sistema de complexas negociações com as autoridades da RPC; (2) mais tarde com o *25 de Abril de 1974* e o movimento de libertação das colónias portuguesas, quando as autoridades democráticas portuguesas declararam Macau como sendo «um Território [chinês] Administrado por Portugal» (Ata Secreta e Constituição Portuguesa de 1976); (3) e finalmente, com a total entrega da soberania de Macau à China e a constituição da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM) em 1999.¹¹

¹¹ O processo negocial sino-português para a resolução da questão de Macau e a transferência da Administração de Macau são as duas fases que Mendes (2004, 2007) considera antecederem a constituição da RAEM, tal como ela hoje se apresenta. Na sua análise, a autora argumenta que a relativa falta de importância de Macau para Portugal e a ausência de uma estratégia consensual, levaram os líderes políticos portugueses a optarem por uma postura de cooperação com a RPC em detrimento da defesa dos interesses de Portugal e de Macau. Em Portugal, as negociações de Macau foram perspectivadas como parte de um processo de descolonização que se queria «digno» e sem sobressaltos de modo a minimizar o trauma, ainda muito presente, deixado pela descolonização em África. Sendo esta a sua principal preocupação, o único propósito português era o de que a questão de Macau fosse resolvida através de negociações – sobre as quais a RPC tomou claramente o controlo – com resultados não inferiores aos obtidos

A expressão *macaense* na perspetiva da análise

Ainda que o significado do termo *macaense* e a identificação de «quem é macaense» tenham desencadeado inúmeras discussões, muitas vezes controversas, dentro e fora do âmbito académico, o facto é que, atualmente, o conceito – que naturalmente evoluiu no tempo e no espaço político, social e cultural que lhe deu origem – continua a ser debatido pelos seus protagonistas ou, de forma mais abrangente, como estudo de caso de uma imagem-espelho dos terrenos identitários ambivalentes sobre os quais todas as «comunidades imaginadas» (invocando a obra clássica de Benedict Anderson 2006 [1983]) são construídas e que constitui a proposta apresentada pelo meu estudo.

No seu sentido mais geral, a expressão portuguesa «macaense» refere-se a todas as pessoas nascidas e residentes em Macau ou, desde há treze anos esta parte, na Região Administrativa Especial de Macau da República Popular da China (RAEM), sem aplicação de qualquer conotação étnica ou nacional.¹² Mas há um segundo significado diretamente ligado com a categoria identitária de *euroasiático*: tal como usado nesta investigação, o termo reporta-se exclusivamente à antiga comunidade «crioula» local cujos membros tendem a ser fluentes em português e cantonense (a língua chinesa dominante), mas unicamente letrados em português. Sendo um produto da história colonial portuguesa, esta comunidade está profundamente ligada ao território de Macau e esses laços são explicitamente reconhecidos nas expressões portu-

pela Grã-Bretanha para Hong Kong. Ainda assim, e porque era intenção da China evitar dissensões com Portugal para não prejudicar a sua imagem ao nível internacional e tendo em vista o objetivo último da reunificação de Taiwan, o governo português conseguiu obter da RPC algumas concessões importantes, nomeadamente, a transição da Administração de Macau ser em data posterior à da transferência de Hong Kong. Depois de definido que a data seria no dia 20 de Dezembro de 1999, dois anos depois da entrega de Hong Kong à RPC, a questão da nacionalidade dos cidadãos de Macau com passaporte português tornou-se a mais importante das conversações luso-chinesas. Portugal estava, assim, empenhado em assegurar a «dignidade do Estado português», salvaguardar os cidadãos de Macau com nacionalidade portuguesa e preservar a presença portuguesa no território. Por fim, com a ratificação da Declaração Conjunta Luso-Chinesa sobre a Questão de Macau em Abril de 1987, Portugal conseguiu que a RPC assumisse, perante a comunidade local e internacional, a garantia do elevado grau de autonomia do território, da sua governação ser feita por residentes locais e da sua identidade socio-cultural ser salvaguardada.

¹² Assumindo o mesmo significado encontram-se as expressões equivalentes em chinês: *Ou Mun Yan* no caso do cantonense e *Ao Men Ren* em mandarim, habitualmente traduzidas como «cidadão (pessoa) de Macau».

guesas e chinesas mais comuns para se referirem aos seus membros: *filhos da terra e tou-saang pouh-gwok-yahn* ou «portugueses nativos nascidos na terra».

Historicamente, a emergência da comunidade macaense está ligada a um prolongado e complexo processo de mistura biológica e sociocultural entre indivíduos europeus – na sua maioria portugueses – e, sobretudo, indivíduos asiáticos chineses, malaios, japoneses, indianos e timorenses, desde o século XVI em diante. Se até aqui o debate sobre a *origem dos macaenses* – de resto, a grande fatia da literatura produzida até aos dias de hoje sobre a comunidade – não questiona que a etno-génese do macaense resulta de *misturas étnicas sucessivas* que não podem ser reduzidas ao binómio português-chinês e que se prolongaram durante séculos em Macau; o que não é consensual entre os vários autores é quem são as mulheres que estão na base dessa «miscigenação» que deu origem aos macaenses. Resumindo o debate, existem, em particular, duas versões que se opõem. Uma delas dá conta de que teriam sido as mulheres malaias e indianas, nos primeiros séculos da presença portuguesa no Oriente, as mães dos macaenses descendentes das primeiras famílias estáveis e radicadas em Macau. Entre estas famílias abastadas e conservadoras existiria uma vincada endogamia e os seus filhos casar-se-iam entre si ou com europeus, sendo rara a abertura à sociedade chinesa e quando, ocasionalmente ocorriam casamentos com chinesas, tratavam-se sempre de mulheres educadas no seio das famílias portuguesas. Esta tese defende ainda que a «acelerada miscigenação» entre portugueses e chineses em Macau data do final do século XIX e princípio do século XX, ocorrendo essencialmente entre sujeitos de grupos sociais com um nível económico baixo (Amaro 1988). A esta versão, corroborada pelas prestigiadas «famílias tradicionais» de Macau e que define os macaenses como «portugueses do Oriente», opõe-se diametralmente a versão defendida por Monsenhor Manuel Teixeira na obra *Os Macaenses* (1965). Baseando-se no estudo dos Arquivos Paroquiais de Macau, o autor afirma que a origem destes indivíduos está no casamento de homens portugueses com mulheres chinesas.

Apesar das diferentes interpretações em torno da «origem dos macaenses» durante os primeiros séculos da chegada dos portugueses ao território, o que ninguém contesta é que o processo de miscigenação ocorrido em vários momentos da história de Macau contribuiu para a aparência física euroasiática do macaense – apesar de frequentemente ser difícil identificar um macaense apenas pela sua fisionomia – e inspirou o desenvolvimento de mar-

cadores socioculturais únicos tais com um determinado tipo de cozinha e o dialeto *patuá* (Amaro 1988; Batalha 1974 [1958]; Fernandes e Baxter 2001; Ferreira 1978; Pinharanda Nunes 2011). Ainda que oficialmente considerados cidadãos portugueses, esta comunidade de *filhos da terra* desenvolveu um estilo de vida muito particular, com uma identidade própria e uma visão totalmente coerente sobre as condições económicas e sociais que constituíram o seu ambiente a longo prazo. Pina-Cabral (2002) chama a isto *cultura crioula*, no sentido de «uma comunidade sociocultural cujos principais elementos históricos derivam da produtividade transversal de tradições históricas que não só são mais fortes do que a própria comunidade, como também, continuam a relacionar-se com ela» (2002: 37).

Pina-Cabral e Lourenço (1993) identificaram, então, três vetores de auto-identificação normalmente associados com a «maneira de ser» do macaense: (1) a *língua* – o domínio prático não só do português (falado e escrito) assim como do cantonense (normalmente só falado); (2) a *religião* – alguma forma de identificação com o catolicismo; (3) a *aparência fenotípica* – algum traço físico euroasiático. Cada uma destas linhas pode constituir a base para a identificação de uma pessoa macaense, mas é possível um indivíduo ser considerado macaense mesmo sem ter um dos traços em questão. Por exemplo, se há quem não sendo o produto de misturas étnicas seja considerado como macaense, outros há que, sem dominarem fluentemente a língua portuguesa, identificam-se com a comunidade e outros ainda que, acumulando as duas condições, não professam a religião católica. A identidade macaense é aqui definida, em grande medida, por um elevado grau de subjetividade e de escolha pessoal. Deve, contudo, ser entendido que as pessoas e as famílias que detêm as três características mencionadas – em particular aquelas que, adicionalmente, atingiram algum padrão de distinção educacional, político ou financeiro – constituem o núcleo de famílias, denominadas por «famílias tradicionais», em torno do qual a identidade macaense se constrói em associação com uma forma específica de vida comunitária. Os autores referem, ainda, que vetores como a língua e a religião deixaram de ser características próprias dos portugueses e seus descendentes no decorrer do período – por eles considerado – pós-colonial (1967-1999) durante o qual o capital de comunicação interétnica tornou-se mais valioso, perdendo assim a exclusividade enquanto elementos estruturantes da etnicidade macaense. Durante o mesmo período, as ocupações profissionais dos macaenses centraram-se em

atividade para as quais, segundo os autores, estariam bem vocacionados devido à sua posição de intermediários face aos outros dois grupos étnicos: funcionários públicos na estrutura administrativa e profissionais liberais (advogados, solicitadores, secretários, etc.). Foi esse *privilégio* de controlar o aparelho de Estado, assegurado pelo papel central que desempenhavam como mediadores entre chineses e portugueses face à Administração Portuguesa de Macau, que permitiu aos macaenses atingir uma posição de conforto e segurança económica e social.

Morbey (1990), no seu estudo sobre a população de Macau no início dos anos 90, aponta como uma estimativa credível 7 mil, aproximadamente 1.6 % do total da população, o número de macaenses a residir no território.¹³ Existem, no entanto, inúmeros macaenses a viver em Hong Kong e muitos outros estão dispersos por vários países estrangeiros (sobretudo Portugal, Brasil, Canadá, Estados Unidos da América e Austrália), existindo um fluxo constante de macaenses entre Macau e os países de acolhimento. Hoje em dia, prevê-se que a quantidade de famílias macaenses estabelecidas fora de Macau seja muito superior ao número daquelas que ali residem. Estima-se que sejam cerca de 150 mil¹⁴ os macaenses dispersos pelo mundo. Desde logo, é possível reconhecer como um dos aspetos mais recorrente e documentado na bibliografia de Macau, a morte anunciada da comunidade e o término da vida macaense associados ao *espectro de abandono* dos filhos da terra, característico dos períodos de crise e de profundas transformações na estrutura política, social e económica de Macau. Esta imagem de um Macau

¹³ Na consulta dos Censos de 2011, disponibilizados pela Direção dos Serviços de Estatística e Censos do Governo da RAEM (DSEC), é possível verificar que segundo o quadro estatístico n.º 65 (em <http://www.dsec.gov.mo/Statistic.aspx?NodeGuid=8d4d5779-c0d3-42f0-ae71-8b747bdc8d88>, acessado em Junho de 2012) foram atribuídas, entre outras, as seguintes ascendências: chinesa e portuguesa; chinesa e não portuguesa; portuguesa e outra, onde qualquer macaense se poderia enquadrar. Fazendo o somatório das três categorias obtemos um total de mais de 6 mil indivíduos pelo que continuo a considerar como credível a estimativa apontada por Morbey e, portanto, a não ocorrência de grandes variações no número de macaenses residentes no território, antes e depois de 1999.

¹⁴ Estes dados chegam-nos através do *website FarEastCurrents.com* onde foram publicados os resultados do inquérito online de 10 perguntas aplicado à «Portuguese-Macanese Population» durante os meses de Agosto e Setembro de 2012 e que pretendeu contabilizar o número aproximado de macaenses a viver na diáspora, em: <http://www.macstudies.net/2012/10/15/2012-portuguese-macanese-survey-results/>, último acesso em Outubro 2012. Criado em Janeiro de 2012, o *Far East Currents* tem servido de suporte online ao projeto «Portuguese and Macanese Studies» do investigador da Universidade da Califórnia Roy Eric Xavier, também ele macaense, que tem vindo a reunir documentação, informações e testemunhos da comunidade macaense em <http://www.macstudies.net/>.

tendencialmente «esvaziado» começou a esboçar-se a partir do fenómeno, ao qual se tem chamado diáspora macaense e que terá tido o seu início em 1842 com os primeiros movimentos migratórios macaenses para Hong Kong e Xangai (Montalto de Jesus 1990 [1902]).

Apesar dos *incidentes* que pontuaram a história de Macau e, muitas vezes, despoletaram vagas de emigração entre a comunidade macaense, o movimento contrário e o regresso dos filhos à terra marcou também alguns dos períodos históricos do território. Estamos a falar do processo de modernização da Administração Portuguesa de Macau que começa pujante depois da Revolução do 25 de Abril de 1974 em Portugal, da normalização social dos excessos da Revolução Cultural na China e na sequência das sucessivas renovações do contrato de jogos no início dos anos 60, que permitiram novas vias de desenvolvimento económico em Macau. Estas alterações vieram exigir uma diferente forma de governação, por um lado, mais sistemática e moderna e, por outro, mais consensual e responsável para com uma população local chinesa que crescia a um ritmo apressado depois de, em 1979, a RPC ter autorizado a entrada em Macau de emigrantes provenientes da China continental. Garcia Leandro foi o governador responsável pela instituição da «macaização dos quadros» da administração pública nos anos 80, política que viria a ter um impacto inédito em Macau. Na expansão administrativa do número de serviços, novos lugares foram criados para os quais se recorreu a quadros de origem macaense vindos de Portugal em comissão de serviço que foram sendo atraídos pelos salários e regalias bastante mais elevados do que os auferidos anteriormente. Deste modo, é desencadeada uma alteração substancial da composição organizativa da Administração Pública de Macau que em 1988 contava já com 44,4% dos funcionários há menos de 10 anos no lugar profissional que ali foram ocupar (Castro 1989). Largamente como resultado de diligências pessoais suas, voltou à terra um grande número de jovens macaenses formados pelas universidades portuguesas e que vão encontrar um Macau em acelerado processo de crescimento económico, físico e demográfico. Durante toda a década de 80 do século XX, a nova geração de quadros macaenses, que concluído o ensino secundário em Macau continuou os seus estudos universitários em Portugal, vai conquistando lugares no aparelho administrativo e governativo do território que, por sua vez, atinge um grau de prosperidade já não observado desde a fundação de Hong Kong. Desde logo, dizem-nos Pina-Cabral e Lourenço (1993: 99), estavam

criadas as condições que permitiram à comunidade macaense reconstruir o seu «monopólio étnico» enquanto «elite administrativa» e estabelecer novas práticas legitimadoras em torno de uma elite de promotores culturais.¹⁵

Apesar da atmosfera que pairava sobre Macau nos anos que antecederam a transição ser de incerteza política e institucional relativamente ao cumprimento da legislação e dos compromissos internacionais previamente assumidos, de criminalidade entre tríades e de economia deprimida, o retorno do território à soberania chinesa em 20 de Dezembro de 1999 revelou ser um fantasma sem a tragédia ou a consequência dos cenários simbólicos mais catastrofistas ou dos discursos milenaristas de fim do Império fantasiados por alguns. Se a ameaça de orfandade quanto ao destino e às expectativas das comunidades históricas ligadas ao poder português e a adicional sensação de esgotamento por parte dos seus membros precipitou a tomada de decisão em partir, em muitos casos décadas antes da chegada do «dia final», a grande maioria deles já voltou ou continua a voltar a Macau. Assim me foi observado por Anabela de 69 anos a residir em Lisboa desde o ano de 1963:¹⁶

Antes da transição, as pessoas que quiseram sair porque estavam com medo, já voltaram todas. Praticamente todos regressaram. As pessoas quando cá chegaram [a Portugal] tiveram um choque imenso porque não conseguiam ter o mesmo nível de vida a que estavam habituados a ter lá. Aqui é tudo difícil, não há transportes, não há os ingredientes para cozinhar, não há os legumes, portanto, tudo isso pesa, «o que é que estamos aqui a fazer?». «Aqui é tudo difícil, é tudo caro e longe! Não temos os amigos, não podemos ir tomar um chá e chuchumecar ... Nós temos tudo seguro em Macau, temos lá a casa», e voltaram. Voltaram porque perceberam que há lugar para eles em Macau, que é lá que se sentem bem e que Macau continua a ser a terra deles (26 Maio de 2011).

¹⁵ Para nomear somente algumas dessas personalidades macaenses: o escritor Henrique Senna Fernandes, o arquiteto Carlos Marreiros e o *designer* António Conceição Júnior. É também exemplo disso toda a «indústria cultural» que emergiu nesta altura e que aqui refiro, apenas, as instituições mais visíveis: Fundação Macau (FM), Museu de Macau, editorial Livros do Oriente, o Instituto Cultural e toda a sua vastíssima obra. No que diz respeito às publicações do Instituto Cultural, destaco a *Revista de Cultura* (publicada em versões portuguesa, inglesa e chinesa), fundada em 1987, trata-se de um dos mais importantes periódicos de temas culturais de Macau, aliando a qualidade científica dos artigos com uma apurada ilustração gráfica.

¹⁶ Entrevista realizada em 26 Maio de 2011 em Lisboa onde a informante reside, de modo consecutivo, há 49 anos. No sentido de proteger a confidencialidade dos meus informantes optei sempre, ao longo de todo o livro, por lhes atribuir nomes fictícios à exceção de figuras públicas de Macau e dos entrevistados que estavam a representar uma determinada instituição.

E entre os muitos macaenses que ficaram, a evolução desses indivíduos fase à permanência ou saída de um Macau em mudança, é tão bem ilustrada neste testemunho de João de 72 anos. João deixou Macau em 1957 para iniciar os seus estudos universitários em Portugal onde permaneceu até 1991, ano em que voltou a residir no território ao abrigo de uma comissão de serviço de três anos na Administração de Macau. Desde então, é participante assíduo dos Encontros das Comunidades Macaenses que se realizam em Macau a cada três anos:

O próprio Henrique Senna Fernandes me dizia em 1991, quando eu lhe perguntava como era a sua situação, ele respondia: «Eu vou-me embora daqui, não estou para ver a bandeira nacional ser arriada...». Passado uns anos, uma das vezes que eu fui lá, ... professor, então? «Vamos ver, estou cá a pensar... vamos ver como se passa em Hong Kong... wait and see» dizia ele. Em 1998/99, voltei a perguntar-lhe, ao que ele respondeu: «Eu fico cá, esta é a minha terra, quem me roeu a carne, rói-me os ossos...». A evolução do Henrique é a evolução de centenas de macaenses. A China tinha todo o interesse em mostrar ao mundo que «um país, dois sistemas» funciona através das Regiões Administrativas Especiais, primeiro Hong Kong e depois Macau [...] e em Macau têm cumprido escrupulosamente o que está na Lei de Bases e as pessoas estão satisfeitas, até os macaenses (Lisboa, 15 Outubro de 2010).

Treze anos decorridos depois da transição político-administrativa de Macau, os macaenses estão, pela primeira vez, a discutir em debate aberto a sobrevivência e continuidade da comunidade.¹⁷ Num contexto de acelerada transformação, a economia de Macau explodiu, a área territorial cresceu vertiginosamente e acolheu novas populações de emigrantes que ali se instala-

¹⁷ O colóquio «Macaenses: Um Olhar Coletivo Sobre a Comunidade» foi uma iniciativa da Associação dos Macaenses (ADM) e decorreu nos dias 27 e 28 de Outubro de 2012 em Macau. Em duas sessões centradas na economia, política e identidade, esta conferência promovida por macaenses e para os macaenses, procurou, coletivamente, traçar os próximos passos da comunidade no sentido de salvaguardar a sua sobrevivência num Macau cada vez mais competitivo e exigente. As primeiras ideias avançadas no debate são as de que, por um lado, as autoridades locais reconheçam a importância da língua portuguesa em Macau e que a mesma seja promovida nas escolas privadas e públicas do território ao nível do ensino básico e secundário, bem como o desejo do uso da língua portuguesa ser alargado nos domínios oficiais o que, até agora, não se tem vindo a verificar. Por outro lado, a sugestão de regulamentação do artigo 42.º da Lei Básica da RAEM que estipula a proteção dos «interesses dos residentes de ascendência portuguesa em Macau» e o respeito dos seus «costumes e tradições culturais». Para já, a organização do evento observa que o mais importante é salvaguardar o uso da língua portuguesa em Macau, propondo novos debates sobre outras matérias que dizem respeito à identidade comunitária macaense.

ram e deram uma nova configuração à sua malha social. Atualmente, os macaenses debatem entre si como aumentar a sua competitividade numa sociedade que se tornou mais agressiva e na qual a Função Pública de Macau deixou de ser o principal empregador do macaense. São esboçadas estratégias de como fazer valer o seu, nas palavras dos próprios, «importante ativo de mediadores» derivado da sua ligação histórica com Portugal, no mundo dos negócios entre a China e os países de língua portuguesa, a sua origem, pertença e residência local por mais de 450 anos, fazendo de Macau a sua *terra* e dos macaenses os seus *filhos*.



Figura 4. Divulgação do colóquio «Macaenses, um olhar colectivo sobre a Comunidade», organizado pela Associação dos Macaenses (ADM), a decorrer na Escola Portuguesa de Macau entre 27 e 28 Outubro de 2012. Fonte: Divulgação do evento no *Facebook* da ADM em 08 de Outubro de 2012.

A iniciativa deste colóquio acontece, justamente, a um ano da realização de eleições locais para a Assembleia Legislativa (AL) o que revela, juntamente com as candidaturas anunciadas por alguns macaenses¹⁸, o desejo da comu-

¹⁸ Uma das candidaturas anunciadas é a de Francisco Manhão, presidente da Associação dos Aposentados, Reformados e Pensionistas de Macau (APOMAC). Esta é uma candidatura a um lugar de deputado na AL por sufrágio indireto à área do desporto, social e da cultura. Manhão precisa, assim, de contar com o apoio de 20% das associações e clubes recenseados em Macau para que a sua candidatura seja bem sucedida. A intenção da mesma foi bastante bem recebida junto dos macaenses por ser entendida como um sinal de vitalidade da comunidade e um dos meios através do qual a comunidade pode, presentemente, assumir um papel mais ativo na vida política do território e na defesa dos interesses comunitários macaenses (fonte: «Francisco Manhão Quer Ser Deputado» in *Hoje Macau*, 26 Outubro de 2012). Para uma melhor contextualização da estrutura política da Região Administrativa Especial de Macau: a RAEM é constituída pelo Poder Executivo, pelo Poder Legislativo e pelos Órgãos Judiciários (os Tribunais e o Ministério Público). O primeiro é constituído pelo Governo, pelo Conselho Executivo e pelo

nidade em afirmar a sua contribuição para a prosperidade e manutenção do *status quo* da RAEM e evidenciar a sua capacidade de colaboração com a Administração de Macau pelo acesso a uma participação ativa no governo local. Se o bilinguismo português-chinês «perfeito» é uma ferramenta fundamental da qual o macaense pode dispor e a crescente aprendizagem do mandarim (falado e escrito) – além do domínio oral do cantonense – entre as gerações mais jovens é a prova disso, é defendido que a sobrevivência do macaense deve ser sobretudo cultural: enquanto ser global, multiétnico e multicultural e a sua vantagem competitiva está, precisamente, na manutenção dessa diferença através de uma identidade e de um património cultural exclusivamente macaenses.

A metáfora macaense e a produção (pós)colonial de crioulos

Ser global, multiétnico e multicultural. Poucas autodefinições conseguirão juntar numa só expressão uma valorização positiva tão elevada, definindo expectativas culturais e ideológicas que invocam ideias de mistura criativa, de antirracismo e antixenofobismo, de humanismo e igualdade, reunidas em torno da celebração de uma *crioulização* que está na origem do euroasiático macaense. Como tal – e desde o primeiro momento de constatação da chamada «mistura típica macaense» manifestada física, simbólica e linguisticamente pelos membros da comunidade – adotei como modelo de análise neste

Chefe do Executivo – Chui Sai On é o atual Chefe do Executivo da RAEM em funções. O Chefe do Executivo é o dirigente máximo da RAEM e representa a Região, sendo responsável perante o Governo Popular Central da RPC e a RAEM (artigo 45.º da Lei Básica de Macau). Este cargo político deverá ser ocupado por um cidadão chinês com pelo menos 40 anos de idade, que seja residente permanente da RAEM e tenha residido habitualmente em Macau pelo menos vinte anos consecutivos e é nomeado pelo Governo Popular Central, com base nos resultados de eleições ou consultas realizadas localmente. O seu mandato tem a duração de cinco anos, sendo permitida uma recondução. O Chefe do Executivo não pode ter, durante o seu mandato, o direito de residência no estrangeiro, nem exercer atividade lucrativa privada (artigos 46.º a 49.º da Lei Básica de Macau). A Assembleia Legislativa (AL) é o órgão legislativo da RAEM. A AL é composta por 29 deputados residentes permanentes da RAEM que podem ser eleitos ou nomeados das seguintes formas: 12 são eleitos diretamente pelos cidadãos eleitores da RAEM (sufrágio direto); 10 são eleitos por organizações ou associações representativas dos interesses dos vários setores da sociedade local que adquiriram personalidade jurídica há, pelo menos, sete anos, e que foram oficialmente registadas e regularmente recenseadas (sufrágio indireto); e 7 são nomeados pelo Chefe do Executivo. Cada legislatura da AL tem a duração de quatro anos (artigos 67.º a 69.º da Lei Básica de Macau).

estudo aquele que assenta no conceito de *crioulo*, considerado não apenas no seu sentido mais tradicional, predominantemente de natureza linguística (as línguas crioulas), mas aplicado também aos próprios *indivíduos crioulos* detentores de uma certa *cultura e identidade crioulas* (Chaudenson 1992; Collier e Fleischmann 2003; O'Neill 2000; Pina-Cabral 2002; Stewart 2007). Em contextos asiáticos, estas manifestações crioulas foram desenvolvidas com base no referencial das origens históricas destes grupos sociais costeiros e urbanos, mediadores entre as administrações ou comerciantes europeus e as populações locais, eles mesmos, o produto de misturas étnicas sucessivas ao longo dos séculos desde os primeiros contactos entre europeus e asiáticos, daí ter derivado a designação genérica – *euroasiático*. Hannerz (1992, 1997), vem igualmente reforçar esta ideia de que, para além das sociedades do Novo Mundo, os conceitos de «crioulo» e «crioulização» podem aplicar-se a modos mais gerais de criatividade, sobretudo, num mundo globalizado. O autor propõe assim que a fonte metafórica seja não só linguística, como social e histórica (as sociedades/populações intituladas crioulas). Do mesmo modo, deverá evitar-se o risco de entender os fenómenos de crioulização como aqueles que envolvem misturas originárias puras, mas antes, partir-se do princípio de que todas as formas sociais e culturais são resultantes de processos de crioulização e/ou mistura.

Deverá, portanto, entender-se o *processo da crioulização* como ocorrendo sempre em determinadas condições histórico-sociais e no seio de sistemas de produção e de consumo que, por vezes, o restringem. Assim sendo, este fenómeno levanta a questão em que termos e condições a miscigenação se dá, como ainda evidencia as formas pelas quais as relações de poder não são meramente reproduzidas, mas são igualmente reconfiguradas neste processo; devendo ser dada atenção especial às classes mediadoras e intermediárias (*in-betweenness*). Para o efeito, podemos pensar num *continuum crioulo* onde se encontram, numa extremidade, misturas que afirmam o centro do poder, adotam um cânone e imitam a hegemonia e os estilos hegemónicos, e na outra extremidade, misturas que turvam a linha do poder, destabilizam a norma e subvertem o centro do poder (García-Canclini 1995 [1989]; Hannerz 1992, 1997; Werbner e Modood 2000).

Retomando o caso macaense, para avaliar a importância que a crioulização assume hoje, não só no pensamento político em torno da multiculturalidade de Macau, como enquanto metáfora definidora da identidade comu-

nitária macaense tanto na diáspora como em Macau, é necessário contextualizar estes crioulos e a crioulição no quadro histórico, político e económico da história da expansão, do colonialismo e do pós-colonialismo português. Tal como observa Vale de Almeida (2000, 2004), a natureza semiperiférica e subalterna do colonialismo do Estado português poderá ter contribuído para a criação de várias e diversificadas comunidades, línguas e expressões culturais crioulizadas; no entanto, o conceito *crioulo* nunca se tornou central nas definições ideológicas ou programáticas do colonialismo português. Essa centralidade foi sempre assumida pelos termos «miscigenação» e «mestiçagem» que até à primeira metade do século XX refletiram a ideologia dominante (em ambas as esferas política e científica) de «antimiscigenação». Tal como Santos (2005) faz notar, esse esforço procurava evidenciar que, embora pudesse existir algum contacto dos portugueses da metrópole com as colónias – podendo vir a resultar dessa convivência futuras «degenerações» –, os portugueses continuavam a demonstrar particularidades muito próprias no âmbito das suas características físicas. Elas eram, portanto, demonstrativas de que a sociedade portuguesa (da metrópole) era representativa das «raças superiores europeias», remetendo para as colónias o trabalho da gestão da diferença, da desigualdade e da miscigenação. Foi já só no período colonial tardio do mesmo século e na sequência das pressões internacionais para a desocupação portuguesa dos territórios africanos, que o regime ditatorial português adota a interpretação Freyriana da identidade brasileira e da expansão portuguesa como tendo sido um «empreendimento humanista hibridizante» (Freyre 2005 [1933]) e altera, radicalmente, a sua retórica para o elogio da miscigenação e da assimilação no quadro de uma nação pluricontinental e plurirracial. Contudo, poder-se-à questionar até que ponto o preconizado fenómeno de miscigenação português não terá funcionado ideológica e materialmente numa só direção: os portugueses dão aos «outros» o seu «sangue», a sua «cultura», a sua «religião», mas dos «outros», os portugueses não absorvem necessariamente nada.

Vale de Almeida (2000, 2004), considerando três períodos da história da expansão portuguesa: a Índia (XV-XVI), o Brasil (VXII-XVIII) e África (XIX-XX), reafirma, num primeiro momento, o carácter comercial da mesma, na procura do controlo das rotas comerciais das especiarias orientais, que em nada se confundia com o propósito de ocupação territorial, e a ênfase na noção de cruzada pela cristianização. O estabelecimento de entrepostos

comerciais nos contextos asiáticos de Goa, Malaca e Macau, conjuntamente, com as atividades da conversão religiosa ao catolicismo e da miscigenação entre homens portugueses e mulheres locais com formas de perfilhação das crianças resultantes dessas uniões (oficializadas ou não por casamento religioso), permitiram e propiciaram as condições ideais para a emergência de grupos intermediários em aparência física, língua e cultura (Daus 1989). É importante realçar aqui que a emergência destas populações crioulas, sobretudo, devido ao reconhecimento da descendência e à apropriação, por seu lado, dos bens materiais e/ou simbólicos (como o nome) do pai, são características do colonialismo português cujas disposições relativamente às questões raciais diferiram consideravelmente, por exemplo, daquelas pelas quais se regia o Império Britânico no seu apogeu. Tal como Boxer (1967 [1963]) nos elucida, apesar da história da expansão portuguesa ter sido, realmente, marcada por formas de racismo, a sua natureza revelou-se menos acentuada e as classificações raciais – segundo uma escala de «pureza de sangue» – mais ambíguas do que em outros impérios coloniais europeus. Isto explica porque em Hong Kong, até pelo menos finais da década de 70 do século XX, era comum fazer-se uma clara distinção entre as categorias étnicas de europeu, euroasiático e português, sendo que esta última comportava na maioria os descendentes de famílias macaenses interétnicas; já no caso de uniões idênticas em Hong Kong, os respetivos descendentes eram identificados como euroasiáticos (*half-caste*).

No entanto, ao observarmos e compararmos alguns destes grupos de euroasiáticos como os *Kristang* de Malaca e os macaenses – embora sejam situações diferentes do ponto de vista histórico –, é possível estabelecer um paralelismo relativamente à complexidade das definições em termos de auto-identidade étnica e cultural na contemporaneidade. Se a formulação da identidade macaense em termos autoconscientemente «crioulos» ou «mestiços» é algo de relativamente recente tendo estado, até então, profundamente ligada à identidade e cultura portuguesas e à identificação dos macaenses como «portugueses do Oriente» (Amaro 1988; Pina-Cabral e Lourenço 1993; Pina-Cabral 2002); no caso dos *Kristang* e, sobretudo, desde a independência da Malásia em 1957, a sua vertente identitária «crioula» foi sendo suprimida e «exageradamente» adotada uma nova identidade portuguesa que é, nos dias de hoje, tida como essencial na identificação étnica do grupo como «portugueses de Malaca» (O'Neill 1999, 2000, 2008). Assim sendo, nunca

devemos perder de vista as características específicas destas intrincadas e multivariadas populações euroasiáticas. No presente, tal como no passado, as identidades sociais nestas comunidades crioulas apresentam-se-nos como um verdadeiro caleidoscópio com combinações variadas de resistência à assimilação ou desaparecimento, capacidade de adaptação e ressurgimento, formas de ação social individuais, coletivas e familiares, instrumentalização de práticas de parentesco, ambivalência étnica e cultural estratégica e a partilha de uma intimidade que cruza grande parte da comunidade. Todas elas são relevantes para o nosso entendimento sobre as dimensões emocionais e vivenciais implícitas na gestão das suas múltiplas pertenças identitárias localizadas em contextos multiétnicos e multiculturais.

No caso macaense, a natureza da comunidade tem-se definido ao longo do tempo através de processos de inclusão e exclusão – marcados por um certo grau de indefinição e ambivalência – em relação, por um lado, às condições externas que motivam os interesses de cada um dos seus membros e, por outro, à integração dos indivíduos em redes de sociabilidade formadas por pessoas com várias laços de familiaridade entre si, das quais, o grupo informal *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) se revela como um bom modelo, tal como veremos adiante. É pelo recurso a esta forma de *sociabilidade íntima* e da cumplicidade do grupo no que diz respeito às suas próprias dinâmicas de inconsistências que podem ou não ser exteriorizadas em formas públicas de atuação, que os macaenses definem uma identidade coletiva. A esta partilha consciente da mesma intimidade por grupos de pessoas, Steinmüller (2010) chama-lhes «comunidades de cumplicidade» por derivação do conceito *intimidade cultural* de Herzfeld (1997). Por outras palavras, apesar do autorreconhecimento de que determinados aspetos da identidade do grupo podem ser considerados como formas externas de constrangimento, ironia e cinismo, dentro do espaço íntimo do coletivo são, todavia, essas características que conferem aos seus integrantes a garantia de uma convivência social comum. O último capítulo deste livro ilustra, exatamente, esta situação aliada à inerente ambivalência da comunidade macaense.

A literatura introduz-nos, assim, várias dimensões de *comunidade*. Uma das mais dinâmicas e influentes – a de Benedict Anderson (2006 [1983]) – é a noção de «comunidade imaginada». Segundo Anderson, este é um tipo de comunidade moral de solidariedade fraterna, inerentemente limitada (pelo facto de ter fronteiras) e soberana, tal como uma nação. O que a torna numa

comunidade imaginada é o facto de que os seus membros nunca saberão quais são todos os membros da comunidade, nunca os conhecerão na sua totalidade ou ouvirão falar deles; ainda assim, na mente de cada um deles vive a imagem da sua comunhão (2006 [1983]: 6). Outro ensaio de peso nos «estudos de comunidade» é o de Anthony Cohen e o seu livro *The Symbolic Construction of Community* (1985). Aqui, o autor faz uma abordagem estrutural ao conceito de «comunidade» que se distancia das anteriores. Com uma visão interpretativa e experimental, Cohen concebe as comunidades étnicas e locais como um campo cultural que se traduz por uma construção simbólica, com um sistema de valores, de normas e de códigos morais que proporcionam um sentido de identidade aos seus membros dentro daquele sistema fechado. Cohen coloca a ênfase dos limites de uma comunidade nas circunstâncias em que as pessoas se tornam conscientes das implicações em pertencer a certa comunidade. Para o autor, a questão principal não é saber se os limites estruturais da comunidade têm ou não resistido ao ataque da mudança social, mas antes, se os seus constituintes são ou não capazes de manipular esses limites de modo a inculcar a sua cultura com vitalidade e a construir uma comunidade simbólica que forneça sentido aos seus valores e identidades, e através da qual se sintam fazer parte de um todo social mais geral. Tal como estes estudos a têm vindo a definir, em termos sociológicos, uma comunidade revela-se no decurso do confronto social entre situações individuais onde ela é, simbolicamente, contrastada com outras comunidades. Os membros de tal coletividade, não só se sentem parte dela, como ainda, agem de forma a refletir essa pertença. No entanto, duas décadas mais tarde, Rapport e Amit (2002) vêm, precisamente, alertar-nos para o facto de que um indivíduo, pertencendo a uma determinada comunidade, tem o direito de resistir e optar por reger os seus comportamentos e mapear o seu próprio percurso, além e/ou fora das normas e das expectativas normalizadas pelo grupo cultural e social no qual se insere.

Observando a comunidade macaense como um conjunto de pessoas cujos membros têm em comum um nome, elementos de uma cultura, um mito de origem e uma memória histórica, que estão intimamente associados a um determinado território e que possuem entre eles um sentimento íntimo de solidariedade, proponho que o estudo antropológico da mesma seja demonstrativo de como categorias aparentemente naturais como a identidade étnica e cultural são, na verdade, histórica, social e contextualmente construídas.

Desde meados da década de 70, o conceito de *etnicidade* – um termo altamente contestado – adquiriu um importante destaque no pensamento teórico da ciência antropológica, parcialmente, como uma resposta às mudanças geopolíticas provocadas pelo pós-colonialismo e pelo crescimento dos movimentos ativistas de minorias étnicas em vários Estados industriais. Desde então, proliferaram teorias sobre a etnicidade como uma tentativa de explicação para fenómenos tão diversos como mudança social e política, formação identitária, conflito social, relações raciais, assimilação, etc. Entre as várias abordagens teóricas desenvolvidas para a compreensão da etnicidade e do seu papel na construção de modelos, destacam-se as seguintes: *primordialistas*, *situacionistas* e *instrumentalistas* (Eriksen 1993, para uma revisão sobre etnicidade). De uma forma simplificada pode dizer-se que a visão primordialista defende que a identificação étnica é baseada na profunda e «primordial» ligação de um indivíduo a um grupo. Segundo esta perspetiva, a etnicidade é acumulada ao longo do tempo, mantendo e preservando a sua condição «original», como ainda, resiste às tentativas de penetração cultural, de diluição e/ou de absorção por parte do que é dominante (Smith 1986 e Geertz 1978 [1973], para uma discussão crítica do modelo primordialista). Por contraste com este, o contributo situacionista dá ênfase à contingência e fluidez da identidade étnica, referindo-se a ela como algo que é construído em determinado contexto histórico e social em vez de ser aceite como «uma realidade herdada». Uma das vozes mais críticas do paradigma primordialista foi a de Fredrik Barth (1969). Segundo Barth, os atores sociais classificam-se a si mesmos e aos «outros» em função da sua interação e é só quando eles fazem uso de uma identidade étnica para se autodefinirem é que o grupo étnico emerge. Barth vem assim rejeitar a ideia, até então predominante, de que o isolamento ou a separação geográfica e cultural é fundamental para a preservação dos grupos étnicos e para a manutenção da diversidade cultural. A etnicidade é para o autor, antes de mais nada, uma questão política, de tomada de decisão e uma orientação por objetivos. Simultaneamente, o seu argumento sugere ainda que as identidades são instáveis e adaptáveis a contextos variados, ainda que, por regra, mantenham um nível mínimo de elementos permanentes. Por fim, a abordagem instrumentalista concebe a etnicidade como um «instrumento» de mobilização política explorado por líderes e «grupos de interesse» na busca pragmática dos seus próprios interesses (Cohen 2001 [1974]; Hechter 1987).

Com o advento de um novo paradigma interpretativo baseado no pós-modernismo, a atenção dos antropólogos virou-se, depois, para a negociação de vários temas sobre os limites do grupo e da identidade. Nesta atmosfera de uma renovada sensibilidade à dialética entre o objetivo e subjetivo no processo de formação e manutenção da identidade étnica, até mesmo o caráter de negociação que Barth atribuiu aos limites étnicos em *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), lembrava demasiado a sua antecedente e objetivista tendência para a materialização/concretização. Foi então argumentado que termos como «grupo», «categoria» e «limite» continuavam a conotar e a reforçar a natureza da identidade como adquirida e fixa. Neste sentido e partindo do conceito antropológico de etnicidade amplamente definido como «uma identificação coletiva que é construída socialmente com referência a semelhanças e diferenças culturais putativas» (1997: 15), Jenkins culpa os antropólogos por terem direcionado as suas investigações quase exclusivamente para os grupos étnicos em autonegação, negligenciando assim questões relativas à categorização pelos outros, às relações de poder e ao racismo. Em *Rethinking Ethnicity* (1997), Jenkins propõe a integração destes aspetos no estudo da etnicidade de modo a repensar a mesma e a sua relação com «raça» e «nação». Uma outra das mais efusivas críticas à noção de grupos étnicos, é a de Brubaker em *Ethnicity Without Groups* (2004). Neste trabalho, Brubaker insiste em afirmar que os grupos étnicos não são reais. Segundo o autor, o que é real é o sentimento de «coletividade» partilhado pelos membros do grupo. A etnicidade, na conceção de Brubaker, é cognitiva, é um ponto de vista, é uma maneira de ver o mundo (Brubaker 2004 e Brubaker *et. al.* 2004). Neste sentido, não é a identidade que leva as pessoas a agir de determinada maneira, pelo contrário, são as pessoas que criam a sua própria identidade conforme os seus interesses e propósitos pessoais. Deste modo, em vez de «identidade», deveríamos falar apenas sobre o contínuo e aberto processo de «identificação». A produção do «eu» depende de uma sucessão de identificações empáticas que implicam o reconhecimento da semelhança entre o «eu» e da perceção da diferença entre o «outro»; logo, o processo de criação da pessoa social está indissociavelmente ligado à sua identificação pelos outros.

Nos contextos contemporâneos, as identidades devem assim ser encaradas como «ficções coletivas» que são social e politicamente construídas por referência a uma determinada realidade cultural prevalecente e pelo recurso a

uma definida forma de autorrepresentação consciente e estratégica que os atores de uma dada comunidade imaginada fazem de si mesmos. Trata-se de um processo em constante transformação e é precisamente essa metamorfose incessante que motiva a constituição e o fortalecimento das identidades, conferindo-lhes uma ilusão de estabilidade em conjunturas que proporcionam grandes variabilidades no seio das quais a identidade é definida como diferença (Bhabha 1994). É segundo esta ordem de ideias, ou seja, segundo *processos de identificação* que só podem ser entendidos ao longo do tempo, que o conceito de identidade é usado neste ensaio.

Criando e recriando identidade e memória na contemporaneidade

A identidade está hoje, mais do que nunca, em constante reelaboração, e não apenas no caso dos macaenses, mas em qualquer uma das sociedades urbanas modernas, senão até de outro tipo, expostas aos efeitos de uma globalização que começa a provocar choques culturais e os consequentes processos de *transculturação* e de *indefinição cultural*. Atualmente, já dificilmente se pode considerar uma cultura como uma unidade estável, com limites perfeitamente definidos e confinada a um território. Para entender o mundo contemporâneo é indispensável estudar como as culturas se misturam, a que ritmos e em que modalidades, o que é perdido e ganho no processo, como se realiza essa coabitação e como a diferença é mantida viva através de uma constante negociação por parte dos atores sociais. Tanto a cultura como a etnicidade são assim complexos repertórios que as pessoas experimentam, usam, aprendem e «fazem» nas suas vidas sociais diárias, no interior dos quais elas elaboram um sentimento parcial – e sempre em construção – de si próprios e uma compreensão dos outros.

Antes de avançar para aquele que é um dos conceitos centrais desta dissertação – *identidade* – que se desdobra nas vertentes étnica e cultural, gostaria de esclarecer que é minha a opção no uso das duas categorias em conjunto como adjetivantes da identidade macaense. Poder-se-ia dizer que devido à forma emaranhada com que elas se ostentam mutuamente e as torna indistinguíveis em dois domínios diferentes, eu mesma assombrada por esse dilema vezes sem conta. Percebi, então, que seria muito mais útil aglomerá-las numa espécie de categoria única (poderia designar-se de «etnocultural»,

contudo, preferi não inventar uma nova palavra e optei por usar os termos étnica e cultural em separado), onde as duas se confundem, tal como no uso e aplicação social que os próprios macaenses fazem delas para descrever uma série de processos, ideias e experiências relacionadas com eles e com os outros.

O conceito de identidade, apesar de toda a tinta que já fez correr entre os académicos das ciências sociais é, na perspetiva desta análise, considerado *socialmente significativo*, não só, como já referido, devido ao uso frequente que os agentes sociais fazem dele, mas porque observado ainda como um instrumento válido e produtivo na investigação antropológica. Um argumento que pode ser feito em sua defesa é o de que a identidade é uma *necessidade*: no reconhecimento e definição dos sujeitos e grupos sociais e, sobretudo, no papel vital que desempenha nas reivindicações por políticas de identidade multiculturalistas que procuram validar a diferença positivamente. É pelo recurso à etnografia que os antropólogos têm-se mostrado particularmente bem sucedidos na compreensão e explicação dos meandros de tais (se não todos) processos sociais que se relacionam com a noção de identidade.

Algumas das contribuições mais pertinentes na campo da antropologia (e ocasionalmente na sociologia) podem ser encontradas nas obras de: Bastos e Bastos (2011), Castells (1997), Friedman (1994), Gilroy (1997), no volume interdisciplinar editado por Taylor e Spencer (2004), Cohen (1994), Holland *et. al.* (1998), Anthias (2002) e Jenkins (2008 [1996]). Ambos os últimos autores (Anthias e Jenkins) elaboram uma revisão crítica muito interessante relativamente à produção bibliográfica sobre o conceito e as teorias de identidade. Os trabalhos de Bauman (2007 [1991], 2004), Bhabha (1994), Clayton (2009), Pina-Cabral (2010) e Smelser (1998), merecem um destaque dos anteriores por se encontrarem mais próximos da linha principal da minha análise, a saber, a *ambivalência* inerente da identidade macaense enquanto *referente flutuante* – algo que é reconhecido por todos, mas que se camufla em diferentes formas consoante a perspetiva assumida pelos atores (individuais e coletivos) envolvidos na interação social.

É a memória que nos dá a sensação de pertença, existência e permanência no tempo; daí a importância dos «lugares de memória» para as sociedades humanas e para o indivíduo. Estes lugares estão particularmente ligados a uma lembrança pessoal, mas também, na memória pública – por parte dos aparelhos ideológicos dos Estados-nação – pode haver lugares de comemoração.

Ainda que a memória se tivesse constituído como objeto de investigação científica desde o século XIX nas disciplinas de filosofia e psicologia em contextos laboratoriais, os maiores contributos para a compreensão da relação do homem com o tempo e a memória são originários da obra novelística da qual se destaca a magistral *À la Recherche du Temps Perdu*¹⁹ do romancista francês Marcel Proust. É só no período tardio do século XX, quando se começa a considerar a base social da memória, que as ciências sociais demonstram um maior interesse e produção literária pelo tema. Desde então, inúmeros investigadores têm explorado as formas pelas quais os fatores sociais se combinam de modo a afetar a padronização da memória e em que medida a memória individual pode ajudar na codificação dos recursos usados no ato de recordar. Seguindo esta linha de análise, eles consideram que a *memória* – conceito que abrange, entre outros, os significados de «meio» de recordar e de «mensagem» (recordação) – possui um carácter coletivo que vai muito além do ato eminentemente individual de recordar, uma vez que os indivíduos são socializados no âmbito de conjuntos sociais adquirindo, por isso, um passado inerente à sua biografia. É Maurice Halbwachs quem viria a inaugurar esta «nova» abordagem teórica ao estudo da memória – enquanto fenómeno coletivo – introduzindo o conceito no léxico das ciências sociais e influenciando toda a produção académica sobre a temática que lhe sucedeu.

Na obra clássica sobre a *memória coletiva*, Halbwachs (1950, 1992)²⁰ caracteriza a memória como um filtro dos eventos passados que tende a preservar apenas aquelas imagens que dão suporte ao significado atual da identidade do grupo. Halbwachs, claramente influenciado pelas noções Durkhei-

¹⁹ Esta obra escrita entre 1908 e 1922, é publicada entre 1913 e 1927 em sete volumes, os três últimos postumamente. Os sete volumes que constituem a obra, considerada uma das maiores obras da literatura universal, são: *Du Côté de Chez Swann* (1933), *À l'Ombre des Jeunes Filles en Fleurs* (1919), *Le Côté de Guermantes* (1920 e 1921, 2 vols.), *Sodome et Gomorrhe* (1921 e 1922, 2 vols.), *La Prisonnière* (1923), *La Fugitive* ou *Albertine Disparue* (1927) e *Le Temps Retrouvé* (1927). A edição portuguesa *Em Busca do Tempo Perdido*, publicada entre 2003 e 2005, é da editora Relógio d'Água e a tradução de Pedro Tamen.

²⁰ Halbwachs desenvolveu as noções sobre a memória coletiva em três das suas obras: *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1952) formula a teoria do autor sobre a memória coletiva; *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de Mémoire Collective* (1941) apresenta um estudo histórico de como os cristãos utilizaram as memórias da sua formação religiosa para descobrir lugares sagrados durante as suas visitas a Jerusalém (a edição e a tradução de Lewis A. Coser (1992) do primeiro destes ensaios e da conclusão do segundo para inglês constituem o livro *On Collective Memory*); e *La Mémoire Collective* (1950), onde a teoria sobre a memória coletiva é aplicada à análise de memórias de infância, das percepções de tempo e espaço e das diferenças entre história e memória.

mianas de solidariedade mecânica e de consenso moral (1977 [1893]), considera assim, que a memória coletiva é o *locus* de ancoragem da identidade do grupo, assegurando a sua continuidade no tempo e no espaço. A teoria da «memória coletiva» exprime a noção de que uma sociedade, realmente, pode ter uma «memória». A premissa de que todos os grupos sociais desenvolvem uma memória do seu próprio passado coletivo e que essa memória é a base sobre a qual se funda um sentimento de identidade que permite identificar o grupo e distingui-lo dos demais, é ainda hoje o ponto de partida de todos os estudos sobre a memória social. Ainda que concebendo que é o indivíduo quem recorda, Halbwachs não deixa de sublinhar que ele fá-lo apenas enquanto membro de um grupo social, não explorando, assim, como as memórias individuais se podem transformar em memórias coletivas de um grupo através da real interação dos seus membros. Halbwachs, negligenciou ainda o facto de que as memórias sociais são com frequência o produto de uma construção política deliberada e ainda a realidade de que as construções mnemónicas encenadas pelos Estados são manifestamente incoerentes com a ordem social, feita de contestação, tensões e conflitos.

Este enfoque na dimensão política da memória inaugurou uma linha de investigação que enfatizava o facto da memória ser uma construção do presente, isto é, que as imagens do passado são estrategicamente «inventadas» e «manipuladas» por setores dominantes da sociedade para servir as suas próprias necessidades no presente. Esta perspetiva, que ganhou vários adeptos nos mais variados ramos disciplinares, procura analisar quem controla ou impõe o conteúdo da memória social e de que forma esta memória, socialmente imposta, serve os propósitos atuais dos poderes instituídos. Os investigadores mais notabilizados deste paradigma são Hobsbawm e Ranger e a sua obra *A Invenção das Tradições* (1984 [1983]), que procura demonstrar a invenção deliberada de tradições e a sua difusão pela esfera política, impondo uma memória oficial com o objetivo de legitimar os processos de construção das nações que marcaram, especialmente, todo o século XIX e inícios do século XX. De entre os estudos que se enquadram nesta corrente – segundo Olick e Robbins (1998) uma forma de pós-modernismo antecipado – a grande maioria coloca a ênfase na análise do impacto destas representações na coesão social do grupo e na legitimação da autoridade instituída, por contraponto à perda de um sentimento de comunidade precipitado pela ideia de modernidade. Apesar das muitas críticas que viriam a ser apontadas a este

modelo, suscitadas pelas utilizações abusivas e irrefletidas dos seus conceitos e pela transversalidade explicativa de alguns dos seus postulados como aquele que se refere à relação entre memória e poder e o de que *todas* as tradições são «inventadas», ele é demonstrativo da não exclusividade individual da memória. Ela será, antes, constituída de uma faculdade individual enquadrada dentro de limites de uma filiação coletiva e elaborada através de atos simbólicos, implicando sempre recordação, tradução, esquecimento e ausência (Berger e Luckmann 2004 [1966], Pollak 1989).

A colaboração entre a antropologia e psicologia define o contexto do contributo de Maurice Bloch (1998) para o debate sobre o conceito de memória. Argumentando (assim como Sperber 1985) que os psicólogos deveriam começar a considerar, nas suas pesquisas, não só as representações privadas mas também as configurações públicas da memória, e que os antropólogos deveriam aprender com os psicólogos como a presença mental do passado afeta o que as pessoas fazem no presente, Bloch considera dois tipos de memória: a memória *autobiográfica* ou *episódica* e a memória *histórica* ou *semântica*. A memória episódica está ligada à noção do «eu», refere-se à descrição autobiográfica do evento; é processual e ordenada cronologicamente, ela lida com as lembranças de eventos do passado da vida de um indivíduo e com as experiências estruturadas de forma irracional. A memória histórica, ao contrário da primeira, é uma memória racionalmente organizada e uma descrição abstrata do conhecimento adquirido sobre determinados acontecimentos. Este tipo de memória não só deriva da memória autobiográfica, como ainda faz uso dela na produção de generalizações.

A contribuição dos historiadores orais veio dar visibilidade à natureza altamente mediadora da memória quando considerada quer em relação às experiências vividas, quer aos acontecimentos históricos ou, até mesmo, quer à produção ativa de significados e interpretações capazes de influenciar o presente. Segundo este ponto de vista, as narrativas e as memórias constituem eventos em si e não apenas descrições de eventos. Por exemplo, Connerton (1999 [1989]) argumenta que a memória social é modelada pelo tempo, constituindo uma viagem através da história que é revisitada e materializada no presente pelo legado material e imaterial, símbolos particulares que reforçam o sentimento coletivo da identidade e que alimentam no ser humano a reconfortante sensação de permanência no tempo. O autor sugere ainda que a representação máxima da memória coletiva acontece nas cerimónias come-

morativas na medida em que estas reivindicam, explicitamente, uma continuidade com o passado pelo seu carácter performativo. Com o intuito de compreender os mecanismos e as dinâmicas de transmissão da memória (individual e coletiva) e o tipo de memórias que se encontram associadas às representações sociais da identidade na comunidade macaense, irei adotar neste estudo duas correntes teóricas: (1) a que considera que qualquer ato de representação do passado encerra sempre relações de poder, apresentando a memória enquanto atribuição de significado; (2) e a que examina a seletividade da memória como sendo inevitável e intrínseca ao facto de que os sujeitos interpretam o mundo – e, como tal, o passado – tendo por base a sua própria experiência pessoal «formatada» por quadros culturais de significação. Como observou um dos mais recentes investigadores da memória coletiva, pertencemos a «comunidades mnemónicas» – comunidades de memória – que podem ser famílias ou nações. Adquirir as memórias de um grupo e, por conseguinte, identificar-se com o seu passado coletivo é parte do processo de aquisição de qualquer identidade social e familiarizar os seus membros com esse passado é uma parte importante dos esforços das comunidades para assimilá-los (Zerubavel 2003).

Dando conta da configuração específica da memória na contemporaneidade, muitos estudos referem também o surgimento de um sentimento de nostalgia como reação face à presente modernidade plural (Davis 1979; Herzfeld 1997; Ivy 1995; Stewart 1966; Turner 1994). Neste trabalho pretendi ainda explorar as principais relações entre memória e alimentação num grupo de macaenses, tais como, o papel assumido pela comida em diversas formas de nostalgia ou em quais circunstâncias a recordação é invocada através da comida (Sutton 2000, 2001). A academia tem da mesma forma dedicado uma atenção especial às instituições da memória, com especial incidência nos museus enquanto articuladores e construtores da memória e da identidade no domínio público, ao mesmo tempo que se consubstanciam como veículos de transmissão de significados do passado para o presente (Karp *et. al.* 1992). Emergindo de uma abordagem do ponto de vista da *mercantilização da memória* por via da indústria cultural e do turismo, autores como Silvano (1997) analisaram de que maneira o passado é importante na manutenção das identidades dos grupos em contexto de uma nova conceção global do espaço e como a memória (na tipificação de Bloch 1998, *histórica*) é «objetificada» através de meios culturais – como o património – para a nego-

ciação da mudança. A este propósito, a minha investigação propõe analisar o modo como as práticas relacionadas com o património cultural e a construção de identidades inseridas em processos políticos e económicos complexos, simultaneamente locais e globais no espaço social e cultural de Macau, são estrategicamente relevantes para a celebração e reivindicação de uma identidade macaense na contemporaneidade (Comaroff e Comaroff 2009).

No trilho de Macau: metodologias e redes íntimas de sociabilidade

Macau sempre esteve muito longe, tão longe que muitas vezes Portugal se esqueceu de Macau. Esta foi uma observação e até um apontar o dedo que muitas vezes, por diferentes ocasiões, ouvi dos meus informantes. De certa forma, esta declaração seria suficientemente justificativa do meu parco conhecimento escolar sobre esse «território português» localizado no longínquo Extremo Oriente, cuja «conquista», reza a história (ou a lenda), deveu-se aos valentes navegadores portugueses que com bravura lutaram contra os piratas dos mares do sul da China e ajudaram os chineses a libertar Macau de tal cerco. Esse feito valeu-lhes aquele que passou a ser o porto de abrigo dos barcos e mercadorias portuguesas durante a época das monções e, desde então, chineses e portugueses viveram «felizes para sempre». Ironia minha à parte, o facto é que na atualidade ainda são muitas as semelhança entre a ideia generalizada do que foi Macau e aquelas que são as minhas memórias da escola primária, à época, inebriadas pelo (re)vivalismo do orgulho «em ser português» enaltecido pela história dourada dos Descobrimientos Portugueses que o êxito dos *Da Vinci* celebrava. «Conquistador» – a canção vencedora em 1989 do 25.º Festival RTP da Canção e representante de Portugal no Festival da Eurovisão da Canção – enumerava sucessivamente a «grandiosidade» do Império Lusitano num refrão²¹ *catchy* que rapidamente se popularizou em Portugal, junto das Comunidades Portuguesas no estrangeiro e, ainda hoje, por mim memorizado e facilmente reproduzido na totalidade.

²¹ A letra e música de «Conquistador» foi composta por Pedro Luís e Ricardo Landum, membros da banda, por ocasião da participação dos *Da Vinci* no Festival RTP da Canção. Com a vitória do 1.º lugar, no mesmo ano de 1989, representaram o país no Festival da Eurovisão da Canção na Suíça o que constituiu o ponto mais alto da sua carreira, mesmo não tendo ido além do 16.º lugar na classificação final.

Mais um lugar que os portugueses alcançaram, onde se estabeleceram e que, portanto, passou a ser português, apesar dos contornos diferentes que sempre o diferenciaram das restantes colónias portuguesas em África. A «Guerra do Ultramar» na Guiné, em Angola e Moçambique que termina com o golpe de estado militar que depôs o governo em Portugal a 25 de Abril de 1974 e deu início ao processo de descolonização português, foram os acontecimentos que ajudaram a vulgarizar a situação colonial africana entre a grande maioria das famílias em todo o país, pelos filhos que viram partir para a guerra ou pelos *retornados* que foram forçados a regressar à metrópole deixando para trás os haveres de uma vida confortável. Já em Macau «não se passou lá nada», de Macau «ninguém sabia nada», pelo menos até à grande *Exposição Universal EXPO'98* em Lisboa, onde Macau marcou presença com um pavilhão próprio cujo objetivo era dar a conhecer aos seus visitantes a presença portuguesa no Oriente. Do mostruário faziam parte as réplicas da fachada de São Paulo e do jardim chinês Liu Lim Leoc, a maquete da *skyline* deste «novo» território ampliado e modernizado, até mesmo os ofuscantes néones e as operantes *slot machines* que deixaram desvendar a faceta turística dos jogos de fortuna ou azar em Macau marcavam presença, terminando a visita com um filme que documentava a história de um Macau com 450 anos de permanência portuguesa até à sua derradeira entrega à China no, então, ano seguinte de 1999.

A canção que evoca o passado histórico dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa, com os seus poetas e navegadores, as suas aventuras e descobertas por um mundo novo até onde levaram a «luz da cultura» e «semearam laços de ternura», tem como refrão:

Já fui ao Brasil

Praia e Bissau

Angola, Moçambique

Goa e Macau

Ai, fui até Timor

Já fui um conquistador

Para uma visualização da atuação dos *Da Vinci* no Festival RTP da Canção (1989) no canal *YouTube*: <http://www.youtube.com/watch?v=dhZEU6Ofock>, acedido em Dezembro de 2012.



Figura 5. Pormenores do pavilhão de Macau na EXPO'98 em Lisboa, o qual representou de forma autónoma o território de Macau. À esquerda a réplica da fachada da igreja de São Paulo e no espaço central, à direita em cima, a réplica do jardim Liú Lim Leoc. O pavilhão continuou a operar durante vários meses após a reabertura do recinto como Parque das Nações sendo, posteriormente, adquirido pela Câmara Municipal de Loures (CML) e desmontado para a sua estrutura e respetiva fachada serem reconstruídas no Parque da Cidade em Loures. Concluídas as obras de montagem, o pavilhão abriu ao público em 2008, albergando uma galeria de arte, um espaço de restauração com salão de chá e o Gabinete de Apoio à Juventude da CML (foto da direita em baixo).

Mais tarde, durante a minha formação universitária no ISCTE-IUL, a tendência curricular para manter uma certa tradição académica no campo da antropologia em Portugal e na sua ligação aos estudos africanos e ao campesinato português, foi regular. As exceções a esta tendência, entre as investigações do corpo docente e na área geográfica do continente asiático, estavam direcionadas para pesquisas na Índia e na Malásia, pelo que, a minha alienação em relação a Macau e ao contexto mais alargado da China, manteve-se até ter terminado a licenciatura em 2002 e, no mesmo ano, surgir a oportunidade de realizar um estágio profissional no Centro Científico e Cultural de Macau (CCCM) em Lisboa. O CCCM é um instituto público sob a tutela do atual Ministério da Educação e Ciência, inaugurado a 30 de Novembro de 1999 pela vontade conjunta dos governos de Macau e Portugal. A sua constituição teve como missão institucionalizar, promover e divulgar no país a investigação e a cooperação científica, cultural e artística no âmbito dos

estudos sobre Macau e das relações de Portugal, no presente e no passado, com Macau e com a República Popular da China, bem como, das relações internacionais e interculturais entre a Europa e as regiões da Ásia-Pacífico, centradas em Portugal e em Macau.²² Foi lá que imergi, totalmente, num Macau do qual pouco mais conhecia do que aquilo que tinha observado e retido de uma visita acelerada na EXPO'98 e das fotografias e relatos de mais uma grande viagem que todos os anos a minha avó fazia. Dispondo do centro de documentação com um completo núcleo documental sobre Macau e a China – especialmente bem apetrechado das inúmeras publicações que o Instituto Cultural de Macau (ICM) produziu nos anos que antecederam a transição –, do Museu de Macau, de todo o ambiente físico do CCCM e das histórias que ecoavam pelos corredores e gabinetes, relatando os diferentes episódios vividos em Macau por muitos dos que ali trabalhavam, todos os dias deambulava por aquele novo e enigmático universo, que à distância de 12.000 quilómetros se tornava familiar e quotidiano. Depois, foi ao integrar a equipa do projeto *Museu Virtual de Macau* no qual me coube a investigação que iria alimentar os conteúdos *Web* «Memórias» e «Macau no Mundo», estritamente focalizados na comunidade macaense, que o meu caminho sobre o estudo de Macau e dos *macaenses* começou a esboçar-se e a enriquecer-se de uma fascinante curiosidade que se renova até hoje.

Foi com o exímio romancista e contador de histórias Henrique de Senna Fernandes, que eu passei longas tardes de verão na sua casa do Lumiar em Lisboa, onde, por regra, escolhia refugiar-se durante o mês de Agosto escapando, assim, à elevada humidade de Macau e porque a idade ia avançada já a ultrapassar os 80 anos e a saúde debilitada, aqui se apresentava para o *check-up* médico anual. A casa era imensa, o salão de estar enorme e fresco, a decoração era feita com mesas e móveis chineses de madeira escura e de grande porte, sendo a ornamentação e o conteúdo deles constituídos por estatuetas e bibelôs de jade e marfim e havia ainda a porcelana branca com paisagens pintadas a azul, a *china*, como os inglês lhe chamam. Era-nos, então, servido o chá e num ápice Henrique voltava a ter quatro anos e, como se para ele

²² O CCCM disponibiliza para consulta pública no conteúdo Missão no seu sítio da internet os documentos Lei Orgânica e Estatutos do CCCM, I.P., reestruturados e publicados em Diário da República em 2012: <http://www.cccm.pt/page.php?conteudo=paginas&cid=6&itemh=6&item=Miss%E3o&lang=>, último acesso em Dezembro 2012.

olhasse naquele preciso momento, descrevia-me detalhadamente o brinquedo que o *Santa Claus* – nome pelo qual o chamava – lhe tinha oferecido naquele Natal. Dos festejos da quadra natalícia na mansão dos Senna Fernandes nos anos 20 – onde coabitavam várias gerações de uma família numerosa, aristocrata e «ultraconservadora» nos seus costumes e valores cristãos e em tudo semelhante a umas quantas outras famílias tradicionais de Macau –, à folia do Carnaval dos anos 30 e 40 com os seus *chiques* bailes de gala no Clube de Macau e satíricas performances teatrais entoadas em *patuá* no Teatro D. Pedro V ou com as *Tunas Macaenses* a tomar de assalto as casas que recebiam os foliões com uma extensa audiência e abundantes *Chás Gordos*. Foram-me igualmente narradas, como se de um dos seus contos se tratasse, as memórias biográficas da perda de tradições associada com a depressão económica e social vivida durante e no pós Segunda Guerra Mundial em Macau, as vivências de Portugal enquanto estudante de Direito na Universidade de Coimbra e o seu retorno à terra-mãe nos anos 50 quase depois de uma década de ausência e onde acabaria por desposar uma jovem chinesa cuja união a família não aprova. É pelo retrato de um Macau antigo e na reconstituição do ambiente humano, histórico e geográfico vivido naquele território sob o domínio colonial português e o julgamento da igreja católica, onde as comunidades lusófona (portuguesa e macaense) e chinesa coexistiam numa teia de complexas relações, que o autor expõe, num tom crítico e até sarcástico em relação ao seu próprio contexto de origem, a sociedade macaense que percorre toda a sua obra literária e da qual enumero aqui apenas alguns títulos: *Nam Van* (1997 [1978]), *A Trança Feiticeira* (1998 [1993]) ou *Amor e Dedinhos de Pé* (1994).

Foram as memórias deste Macau que ouvi e li à distância de dezenas de anos e milhares de quilómetros que começaram a constituir o material empírico da minha pesquisa e definiram o contorno do meu universo de análise. Essas narrativas sobre aquele enigmático pedaço de terra no Oriente que os portugueses alcançaram no século XVI, onde, desde então, se estabeleceram e constituíram famílias que no seu conjunto, deram origem a uma *sui generis* comunidade local. Uma comunidade macaense, que em muito desafia e ultrapassa o conceito de «lusó-descendente» em qualquer uma das composições biológica ou étnica e cultural, que nasceu e se desenvolveu nas franjas de uma pequena comunidade portuguesa católica, detentora do poder executivo e administrativo do território e na ilusória demarcação da comunidade

budista chinesa, em esmagadora maioria e titular dos «nichos» da economia de Macau. Esta é uma investigação sobre as dinâmicas sociais e as identidades histórica e localmente situadas na comunidade euroasiática macaense. O contexto, ou melhor, os *contextos de ação* onde fiz observação-participante, recolha de informação recorrendo a diferentes técnicas metodológicas e sobre os quais produzi íntimas descrições etnográficas, foram vários e não obedeceram à eleição de um terreno *per se*. Optei antes pela escolha de vários cenários pertinentes para a captação da condição de «posicionamento translocal» (Anthias 2001, 2002) que os sujeitos implicados no estudo, desde logo, apresentaram ter e é característica desta comunidade eminentemente dispersa.

Antes de continuar, gostaria de explicar o conceito explorado por Floya Anthias (no original, *translocational positionality*) e como o mesmo está relacionado com a noção de «pertença transnacional» associada a fenómenos de *hibridismo*, *diáspora* e *cosmopolitismo* que, por sua vez, fornecem diferentes formas de perceber como a identidade étnica e cultural é afetada por processos de deslocação e movimentos populacionais que desafiam a exclusividade e os particularismos locais. O «posicionamento translocal» refere-se à tomada de posição dentro de um conjunto de relações e práticas sociais que envolvem identificação e performance/ação, ou seja, é a combinação de uma posição social resultante do estabelecimento de ligações afetivas com um posicionamento social que se traduz em ações, práticas e significados. Uma vez direcionado o foco para a localização e deslocalização, é possível reconhecer a importância do contexto e da natureza situacional daquilo que é reclamado e produzido enquanto atribuições identitárias, em diferentes e variáveis localidades sociais, que conduzem a posicionamentos complexos e até contraditórios por parte dos atores envolvidos (2002: 501-502).

Na atual fase de pós-transição de soberania de poderes e recente estabelecimento da Região Administrativa Especial de Macau da República Popular da China (RAEM), procurei compreender como na contemporaneidade os macaenses (indivíduos e comunidade), historicamente associados ao projeto colonial português em Macau, têm respondido – nos seus múltiplos posicionamentos entre «os seus semelhantes» e «os outros» – ao profundo impacto que esta transformação sociopolítica e económica teve nas dinâmicas étnicas e culturais em Macau e com réplicas que se estenderam muito para além do território. A problemática que o meu estudo coloca é a seguinte: será a afirmação de uma «portugalidade resistente» cultivada pelos macaenses valori-

zada, diluída ou seguirá ela uma via diferente, conjugando oportunidades de identificação particulares decorrentes da nova conjuntura onde agora os macaenses se inserem? Interessa-me, também, perceber como as (auto)definições sobre o que «é ser macaense» são interpretadas e difundidas através da memória, que tipo de memórias estão associadas a essa identidade e como, através desse processo, as representações sociais da identidade étnica e cultural macaense são constituídas como estereótipos identitários passíveis de instrumentalização (Brubaker 2004; Costa 2005).

Será, então, a identidade macaense contextualmente adquirida através de atividades realizadas no presente? Será ela reconhecida como uma essência automaticamente herdada do passado, contudo, recriada por referência à realidade política e social prevalente na atualidade ou será o produto de estratégias instrumentais de reprodução social decorrente de uma determinada forma de autorrepresentação consciente que os macaenses fazem de si mesmos? Estas questões abrem o caminho para a hipótese principal deste estudo: é a identidade macaense puramente a de uma «comunidade imaginada» que se constitui por um grupo aberto de pessoas onde cada uma delas constrói o seu próprio projeto de vida dentro de um processo de *interação reflexiva* entre autoidentidade e identidade coletiva e as mantém ligadas entre si por via de complexas redes sociais? Este foi o meu ponto de partida para a pesquisa etnográfica no terreno: perceber quais eram estas redes sociais, como é que as mesmas se apresentavam, a sua composição e configuração, qual a escala que compreendiam e, sobretudo, como chegar e inserir-me nelas?

Relativamente aos manuais sobre métodos e técnicas de investigação antropológica que me iriam guiar durante o trabalho de campo, a minha escolha recaiu sobre as quatro obras seguintes: Amit (2000), Beaud e Weber (2007 [1997]), Davies (1999) e Robben e Sluka (2012 [2006]) cada uma delas fornecendo recentes atualizações e revisões rigorosas da literatura clássica sobre metodologias etnográficas (por ordem alfabética, alguns dos nomes de uma extensa lista: Bernard 2011 [1988]; Denzin e Lincoln 2011 [1994]; Ellen 1984; Hammersley e Atkinson 2007 [1983]; Mauss 1998 [1926]; Naroll e Cohen 1970; Pelto e Pelto 1978 [1970]; Stocking 1983). Para além da útil preparação para o trabalho de campo e do seu melhor entendimento, estes estudos dedicam especial atenção a novas formas de «reflexividade» espelhadas em correntes contemporâneas como a globalização, o pós-colonialismo, a revisão dos estudos de género, a etnografia multissituada e a ética

na antropologia. Estas obras proporcionam, ainda, uma proveitosa adaptação e renovação dos métodos etnográficos tradicionais em consonância com as exigências destas mesmas problemáticas.

A *observação-participante* introduzida por Malinowski (2002 [1922]), como o pilar da pesquisa antropológica durante o trabalho de campo etnográfico, continua a ser a marca distintiva e privilegiada da disciplina, garantindo ao antropólogo um elevado grau de familiarização e conhecimento do objeto de estudo. A observação-participante constituiu, assim, a metodologia basilar permanente de todas as minhas abordagens empíricas, da recolha de informação que efetuei nos vários terrenos que percorri e da dimensão vivencial, intimista e singular que, desde sempre, acompanhou a minha investigação e, agora, procuro refletir na escrita desta monografia. Outros recursos metodológicos de natureza biográfica foram também aplicados a 20 informantes-chave: a *genealogia* na forma de diagrama estratégico de «parentesco prático», ou seja, por via do mapeamento sintético daqueles laços de consanguinidade, afinidade e espiritualidade que o informante destacou da sua rede de relações de parentesco (Bamford e Leach 2009); *breves retratos biográficos* (O'Neill 2009, para uma revisão da literatura sobre histórias de vida) que não pretenderam convergir em complexas e extensas (auto)biografias da vida individual de alguns *egos*, mas antes, serem ilustrativos dos processos de reconstrução dos percursos de vida e da interpretação do mundo por parte dos próprios informantes – com todas as expressões emotivas e as subtilezas da narrativa oral – intersetando e por vezes confluindo em *estudos de caso* (vários exemplos que atestam sobre a utilidade desta técnica podem ser encontrados em Cole 1991 ou Watson e Watson-Franke 1985); e *histórias de família* (Pina-Cabral e Lima 2005) que, ao integrarem a história de vida com o método genealógico, possibilitaram dar o enfoque desejado ao contexto relacional alargado constituído em torno do *ego* e do seu enquadramento no universo complexo de relações em que ele se insere, evitando um tipo de discurso isolado, individualista, autocentrado ou autovalidatório que recebeu a crítica de *ilusão biográfica*, formulada por Bourdieu (1986). Elaboradas segundo os dados recolhidos em entrevistas aprofundadas e semidiretivas²³

²³ O guião de entrevista foi aplicado e estruturado em torno das sete temáticas seguintes: (I) Trajetórias Familiar, Residencial e Profissional, (II) Dinâmicas Identitárias, (III) Memória e Identidade, (IV) Marcadores da Identidade Macaense, (V) Associativismo, (VI) Vínculos com Macau e com a Diáspora, (VII) Candidaturas a Património Cultural Imaterial de Macau.

(Spradley 1979, obra clássica e bastante relevante sobre a entrevista etnográfica e Kvale 2008 [1996], o texto-chave que me forneceu as ferramentas teóricas e práticas na preparação e aplicação das entrevistas), estas metodologias valeram um contributo determinante na compreensão do fenómeno macaense e da sua representação social, feita do imaginário, de processos cognitivos, de construções intelectuais, de imagens, de afetos e de crenças.

Foi esta escuta paciente e empática do discurso «de si e sobre si» que procurei manter durante a realização das entrevistas, na transcrição fiel das mesmas e, de uma forma generalizada, como linha diretora da toda a análise de conteúdo que efetivei sobre os múltiplos «lugares» onde a comunidade macaense se posiciona, de modo a reconstruir uma leitura polifónica do grupo e a riqueza da sua quotidianidade. Para além dos lugares físicos em Macau e na área metropolitana de Lisboa, o meu trabalho de campo de 18 meses (entre Março de 2010 e Setembro de 2011) contou em simultâneo com a *pesquisa etnográfica virtual*, uma vez que a internet revelou-se como uma parte intrínseca da vida quotidiana da comunidade macaense (Hine 2000 e 2005, enquanto guia sobre a pesquisa etnográfica na internet e o uso dos métodos virtuais). A internet, de uma forma geral – onde os sítios sob a temática de Macau e macaenses se multiplicam – e o *Facebook* em particular, constituem a «rede social» eleita e massivamente usada pelos macaenses no estabelecimento diário de contactos, (re)encontros, no convívio e no re(viver) de um Macau, para a grande maioria, distante no espaço e no tempo. Criar um perfil no *Facebook* com a insígnia do meu projeto de investigação, o qual visitei e alimentei diariamente, permitiu-me disseminar o meu trabalho, observar, analisar conteúdos (*posts*, fotografias, comentários, entre outros) e interagir ativamente em rede com os membros desta comunidade à escala mundial e impossível de alcançar fora deste suporte.²⁴ Partilhando do argumento de Appadurai (2004 [1996]), considero que a «obra da imaginação coletiva» na comunidade macaense é impelida pela comunicação eletrónica de grande alcance como prática social diária que extravasa totalmente os limites territoriais de Macau e permite ao grupo começar a imaginar e a sentir coisas em conjunto – difíceis de partilhar de outro modo – que convergem em formas de ação social translocal.

²⁴ O perfil *Macaenses: Identidades e Memórias* no *Facebook* pode ser acedido em <http://www.facebook.com/macaenses.identidadesememorias> (último acesso em Abril 2013).

Manifestações desta forma de ação verificam-se no apoio e participação em projetos organizados ao nível do associativismo formal e informal como aquele, ainda em execução, do *Álbum da Malta* da iniciativa da Associação dos Macaenses (ADM) que compreende a angariação, junto de toda a comunidade dentro e fora de Macau, de imagens recolhidas no território entre os anos 50 e 70 do século XX de modo a reproduzir um retrato social de época da comunidade macaense em futura exposição fotográfica e posterior publicação. Tal como a inscrição na lista de Património Cultural Imaterial de Macau do Teatro Maquista (Teatro em *Patuá*) e da Gastronomia Macaense em 2012, candidaturas apresentadas pelo grupo de teatro amador *Dóci Papiçám di Macau* e pela *Confraria da Gastronomia Macaense*, respetivamente. Ainda em torno da promoção da cultura gastronómica macaense, múltiplas atividades (degustação, *workshops*, palestras, publicação de livros, etc.) que envolvem os membros da comunidade um pouco por todo o mundo têm vindo a ser desenvolvidas, não só pela Confraria, como também pela Direção dos Serviços de Turismo, pelas várias Casas e Clubes de Macau e, de forma mais abrangente, pelo Conselho das Comunidades Macaenses (CCM) nos Encontros das Comunidades Macaenses. Um outro projeto foi a constituição do *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) em 2002, grupo informal por convicção, que se distingue, assim, do restante associativismo macaense em Macau ou em Portugal, onde se organizou e está estabelecido.

O PCB agrega cerca de 50 pessoas, entre Fundadores e Amigos Colaboradores (e eu acrescentaria familiares) distribuídos pelo país, em Macau e na diáspora. Com o objetivo de reunir os conterrâneos a viver em Portugal e de estimular o convívio entre eles – deduzido que é apontado à Casa de Macau em Portugal e ao seu fraco desempenho em iniciativas deste género junto dos seus associados –, as atividades do grupo foram estruturadas em torno da dinamização de um calendário de eventos, do *website GenteDeMacau.com* e do *PCB Magazine*. Desde logo é perceptível, pelo nome escolhido e atribuído ao grupo, que o maior interesse na formalização do PCB – contudo, segundo os fundadores, sem a imposição de qualquer tipo de formalidade ou vínculo – passaria pela reunião dos convivas em «volta da mesa». À boa maneira portuguesa e chinesa, e tal como por eles afirmado, «os macaenses herdaram o melhor dos dois mundos»: a comida macaense, imagem de marca e o elemento mais atrativo e cobiçado nas festas do PCB e, claro está, o gosto por comer. Outra característica do grupo é relativa à homogeneização geracional

dos seus afiliados. Todos eles com idades compreendidas entre os 55 e os 65 anos, partilham, para além de uma rede de parentesco colateral, uma rede de amizades formada no decorrer do ensino secundário durante as décadas de 60 e 70 do século passado em Macau. Tal como a primeira, esta rede de amizades entre antigos colegas de Macau assume uma importância vital na inserção dos sujeitos nas reuniões do PCB e, em última instância, na comunidade macaense radicada em Portugal, cujo número apontado pelos meus informantes não ultrapassa os 300 indivíduos dispersos por todo o território nacional, verificando-se a maior concentração residencial na área metropolitana de Lisboa.

Inserir-me nestas redes sociais de macaenses, tanto ao nível virtual como ao nível do PCB, dos seus eventos e reuniões em Lisboa, os quais acompanhei durante 12 meses, permitiu-me a interação – e respetivo registo etnográfico – com os membros desta comunidade fora dos momentos formais da entrevista estritamente condicionados ao convite para o encontro em casa ou noutra local mais conveniente para as pessoas a entrevistar e onde não me poderia deslocar livremente ou ficar simplesmente a observar. Esta «descoberta» do terreno só foi possível alcançar depois da minha viagem exploratória a Macau. Viajei para o território no final de Junho de 2010 e comigo levava alguns contactos de duas ou três associações macaenses que me haviam sido sugeridas na Casa e no Turismo de Macau em Portugal e as muitas histórias, descrições de lugares e as memórias bem guardadas daqueles que comigo tinham partilhado uma vivência naquele universo particular. Era, estranhamente, noite quando desde o *Jetfoil* – barco que permite uma viagem de Hong Kong a Macau em cerca de 55 minutos e que se alcança com a mesma comodidade de uma escala na viagem, sem o levantamento da bagagem e sem ter de sair do terminal do aeroporto de *Chek Lap Kok* – que cortava as águas verdes e subitamente lamacentas do delta do rio das Pérolas, pude alcançar a silhueta de Macau via Porto Exterior, onde atracaria o barco. A imagem que tinha, assim, à minha frente era contraditória com tudo o que imaginava saber sobre Macau: um contraste provinciano de Hong Kong, sem os vultos oponentes de betão com os néones *Philips* a rasgar o céu. O *jetlag* que me fazia fechar os olhos de cansaço foi vencido pelo brilho ofuscante daquela fachada de casinos que se desenhava diante de mim e fazia adivinhar, a cada momento com maior nitidez e pormenor de contornos, uma cidade moderna, cheia de movimento, luz e cor e que, numa escala reduzida, repli-

cava a vizinha Hong Kong. Ainda antes de terminado o percurso do *Jetfoil*, no rio e junto à costa, as luzes, juntamente com aqueles curiosos edifícios dourados, desapareceram e dão lugar a uma malha urbana degradada e suja ou assim pareceu por comparação com o que tinha visto antes. O terminal marítimo do Porto Exterior era muito simples e, para além do único *guiché* aberto para controlo fronteiriço com a apresentação do passaporte e do formulário com a indicação dos motivos da visita ou estadia na RAEM, existia apenas um átrio onde se deveria aguardar pelas malas que eram transportadas e descarregadas ali mesmo e que, depois de dois aviões e um barco, muito me alegrei por me ter sido entregue em mãos.

Paak Kap Chou, este era o sítio do Jardim de Camões contíguo à Casa Garden, sede da Fundação Oriente em Macau, onde me foi oferecido alojamento. Apesar da toponímia portuguesa, inscrita em simultâneo mas sem correspondência com os caracteres chineses, ambos pintados a azul sobre azulejos brancos colados em pitorescas placas que, juntamente com a calçada à portuguesa no Largo do Senado, as Ruínas de São Paulo e todo o restante circuito do Centro Histórico de Macau classificado Património Mundial da UNESCO em 2005 são, sobretudo, pérolas turísticas que atraem multidões para as ruas apertadas desta zona antiga da península. Assim que se deambula por ali e uma vez acomodada dentro dos limites do Centro Histórico, a escassos metros das Ruínas de São Paulo – o monumento histórico que regista o maior número de visitas –, impossível escapar às artérias mais congestionadas que dificultavam o andar e até a respiração já comprometida pela elevada taxa de humidade que se fazia sentir naquela altura do ano, rapidamente se tem essa percepção: a língua portuguesa, os múltiplos e bem conservados edifícios coloniais, fortalezas e igrejas católicas, a comida portuguesa e, se quisermos, a presença portuguesa em forma de «vestígios» que pontuam o território, está como que *musealizada* e circunscrita a um roteiro turístico que deu a inspiração ao slogan *Sinta a Diferença, a Diferença é Macau*. A ideia de negócio está impregnada por essa realidade que maximiza o potencial da «diferença local» em cada um dos produtos que oferece aos clientes curiosos e com sede de consumo. De resto, o numeroso comércio de rua é uma proveitosa e tradicional fonte de rendimento para as famílias chinesas de Macau que fazem uso da sua loja não só enquanto local de trabalho, mas também enquanto cozinha, refeitório, sala de *Mahjong* e até dormitório. Era esse frenesim ininterrupto das muitas pessoas e do trânsito sempre de um lado para

o outro pelas vielas de edifícios velhos e cabos elétricos pendurados, de falas altas incompreensíveis e de cheiros intensos e adocicados que a cortina cerrada de casinos com uma vida própria no seu interior não me deixou apreender num primeiro momento. E, por sua vez, nada disto almejava transpor o limite da acalmia dos jardins, dentro dos quais a melodia dos violinos chineses acompanhava os cânticos de óperas cantonenses e o chilrear de pássaros exóticos dentro das suas gaiolas penduradas nos galhos das árvores, cujas sombras refrescavam os muitos visitantes regulares que ali se exercitavam em várias práticas físicas para «pôr o sangue a circular», como se dizia.

Macau é assim constituído por diferentes microuniversos sobre os quais existe uma alienação por opção, uns não se impondo ou intersetando, necessariamente, a outros. Tal como observei, existe uma indústria cultural que promove a comercialização e o consumo de uma hipotética «identidade única de Macau» e uma indústria de jogo que recria, através dos seus enormes e extravagantes empreendimentos de *Casino & Resort*, uma gigantesca *Disneyland* visitada por milhões de pessoas atraídas pelo dinheiro fácil dos jogos de fortuna ou azar e pelo deslumbramento de conhecer, por exemplo, uma *Little Venice* sem sair da Ásia e, em muitos casos, sem «entrar» em Macau. Mas este alienamento está igualmente presente na população residente do território, que se separa entre si segundo a língua que fala: (a) os falantes de cantonense naturais de Macau; (b) os emigrantes da China continental, falantes de mandarim em número crescente e recentemente radicados na RAEM, entre os quais subsiste o desconhecimento e o desinteresse pela história de Macau (até onde o meu mandarim básico me deixou entender) ou pelo sistema político vigente (Hao 2011); (c) os anglófonos vindos das Filipinas que vieram preencher os lugares das empregadas domésticas e dos trabalhadores da construção civil deixados vagos por uma classe-baixa chinesa em ascensão económica; (d) e uma comunidade lusófona, que se move nas suas próprias esferas laboral (professores, advogados, jornalistas), residencial (ilha da Taipa) e social (círculo familiar e de amizades). Foi o meu enquadramento nesta última e na sua respetiva rede de conhecimentos e espaços de socialização, que me permitiu aceder a contactos e a informação privilegiada, como aquela da existência do *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) e dos seus eventos em Lisboa. Foi então, uma vez de regresso ao país, quando realizei as primeiras tentativas de aproximação ao grupo que se revelaram bem sucedidas em Setembro de 2010 com o convite para a *Festa da Lua*. Durante a celebração daquela festividade

chinesa que anuncia o início do Outono, foi apresentada à grande maioria das aproximadamente 50 pessoas ali presentes, foi introduzida ao mundo da gastronomia macaense e fui observando e falando individualmente com alguns dos convidados com quem troquei cartões de visita e de quem ouvi histórias e comentários vários acerca de Macau e da vivência macaense. A ligação ao PCB e, a partir dele, a mais *gente da terra* – como os próprios se identificam entre si –, desde então, cresceu e fortaleceu-se com a minha presença regular em todos os convívios macaenses que ocorreram dali em diante e nos encontros privados, que se estenderam por longas horas de entrevista com os meus informantes. Tal como Herzfeld (1997) sugere, a contribuição antropológica para o estudo da construção das identidades é especialmente valiosa muito devido à particularidade do trabalho de campo prolongado desenvolvido pelos antropólogos que o elevam ao lugar da *intimidade social* por excelência.

2

MNEMÓNICAS MACAENSES

Genealogias e Palácios de Memória Virtual

O ato autobiográfico de recordar é um processo dinâmico e cognitivo, levando à formação transitória de memórias específicas. Essas memórias são construídas a partir de vários e diferentes tipos de conhecimento e têm uma relação intrincada com o *Eu*. De facto, as memórias autobiográficas são uma das principais fontes da identidade e elas fornecem um elo psicológico crucial da história pessoal do *Eu* até aos *Eus* incorporados na sociedade.

Martin A. Conway *Memory: Autobiographical*²⁵

Sendo que recordar é um ato eminentemente individual, levando à formação transitória de memórias específicas, durante muito tempo negligenciou-se a componente social e coletiva da memória e, só recentemente, as ciências sociais têm dedicado uma maior atenção a esta vertente da memória. É Halbwachs (1950, 1992) que, acusando a influência de Durkheim, viria a inaugurar uma conceptualização da memória enquanto fenómeno coletivo.²⁶

Para o sociólogo francês, a memória não era um vestígio simples do passado, algo que resistisse à erosão da passagem do tempo, ao esquecimento.

²⁵ Citação retirada da entrada «Memory: Autobiographical» da autoria de Conway (2001: 9566) e incluída na *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Vol. 14). A tradução é minha e as ênfases foram por mim acrescentadas.

²⁶ Halbwachs utilizou a expressão «memória coletiva» para se referir à memória de grupos, como a família ou a classe.

Também não constituía uma mera reminiscência de factos passados. Muito pelo contrário, era uma reconstrução e uma representação do passado elaborado no presente. Esta é a conceção de memória em que, em termos genéricos, o presente, o grupo, o conhecido, molda a recordação do passado e aquilo que é novo. Há, portanto, de ter em conta o papel da intenção nos atos de preservar e transmitir determinados objetos e narrativas e de esquecer outros. Transmitem-se apelidos de família e até mesmo nomes próprios, símbolos da pertença a um coletivo.²⁷ Transmite-se património em famílias da aristocracia ou da burguesia para quem o mesmo constitui formas de capital económico, simbólico e uma garantia da posição social. Transmitem-se histórias de família quando se julga que essa história constitui um valor (Sobral 1995). Oculta-se, esquece-se, aquilo que é tido como inconveniente no presente.

Na abordagem antropológica que efetua da memória, Candau (2005) estabelece uma classificação taxológica da sua dimensão individual em três níveis. Uma memória de baixo nível ou *protomemória*, composta pelo saber e pela experiência mais profundos e mais compartilhados pelos membros de uma sociedade e que se inserem na categoria de memória repetitiva ou de hábito, socialmente partilhada e fruto das primeiras socializações; uma memória de alto nível ou *memória de lembranças* (ou de reconhecimento), que incorpora vivências, saberes, crenças, sentimentos e sensações, podendo contar com extensões artificiais ou suportes de memória; e, por fim, a *meta-memória*, ou seja, uma memória ideológica, uma representação do que se supõe ser uma memória comum aos membros do grupo.

Candau chega mesmo a argumentar que o único que os membros de um grupo ou de uma sociedade realmente partilham é *o que esqueceram do seu passado em comum*. As distorções e abusos da memória e a necessidade do esquecimento podem dizer-nos mais sobre uma sociedade ou um indivíduo do que uma memória fiel. Na deformação sobre o acontecimento memorizado existe um esforço individual e coletivo para ajustar o passado às representações do

²⁷ Para uma «Antropologia dos Nomes e da Nomeação» ver a coleção de ensaios organizados por vom Bruck e Bodenhorn (2006) que, não só manifesta uma renovada atenção antropológica sobre estes tópicos, como ainda fornece etnografias comparativas através das quais são examinadas as políticas de nomeação e o «poder» dos nomes em fixar e destabilizar as identidades pessoais. A propósito das práticas de nomeação da pessoa em português, gostaria de destacar o número temático 12 da revista *Etnográfica*, publicado em Maio de 2008 e com o título «Outros Nomes, Histórias Cruzadas: Os Nomes de Pessoa em Português».

presente. Portanto, a sociedade encontra-se assim menos unida pelas memórias dos seus membros do que pelos esquecimentos comuns a todos eles.

A memória é então um processo sempre em revisão, sendo reatualizada em cada presente. Ainda assim, Olick e Robbins (1998) chamam também a nossa atenção para o papel preponderante do passado em moldar o presente. Os autores acreditam que, mesmo admitindo-se a possibilidade de uma libertação de algumas das malhas do passado, este coloca sempre limites à manipulação dos atores sociais em matéria de elaboração da memória.

Apesar do recente aumento de estudos sobre memória, o conceito é muitas vezes analisado de formas completamente díspares. Para além disso, o facto de a heterogeneidade desses diversos processos não ser geralmente reconhecida, pode levar a uma falha eficaz no destaque das *múltiplas leituras e efetiva ambivalência* que várias vezes caracteriza até a leitura do passado de um único indivíduo, quanto mais as representações sociais do mesmo. Assim, até as abordagens mais subtis da memória podem levar a que o processo complexo de interseção de mensagens elucidado nos seus estudos, em última análise, seja interpretado como sendo principalmente sobre alguns aspetos em particular, tais como, por exemplo, o colonialismo (Cole 2001) ou o Estado (Mueggler 2001). Ainda que ambivalências e dissonâncias sejam, por vezes, observadas no tratamento antropológico da memória, só raramente elas são abordadas como profundamente fundamentais para o tecido e textura da memória.

Do mesmo modo, assistiu-se em tempos recentes à proliferação dos estudos que se prendem com a memória social de grupos dominados nas sociedades ocidentais que estão, sobretudo, associados a um contexto de afirmação identitária e de uma história próprias por parte dos grupos minoritários. Entre eles, a nostalgia do passado estaria ligada aos processos de mudança e aos conflitos que os atravessam e levam progressivamente ao enfraquecimento e à transformação de determinadas realidades sociais como a família, as relações entre os géneros e as gerações, o Estado-nação, etc. De acordo com os investigadores que se debruçaram sobre este tema, procurar-se-ia no passado a força de uma identidade inscrita no tempo e que pudesse mesmo, em muitos casos, representar uma imagem contraposta a um presente vivido como inseguro.²⁸

²⁸ Hobsbawm e Ranger (1984 [1983]), argumentaram que a busca de identidade e da «invenção de tradição» levaram à instituição formal de práticas que procuravam inculcar valores e normas através da repetição, relacionando-as com o período de transformações sociais, económicas e políticas que então tiveram lugar.

É, assim, possível atentar o carácter coletivo da memória uma vez que os sujeitos são socializados no âmbito de conjuntos sociais, adquirindo um passado inerente à sua biografia. Para a maioria dos indivíduos a aprendizagem social inicia-se no seio da família, sendo esta e a classe social onde ela se insere as primeiras instâncias que conferem identidade a cada novo elemento, para depois continuar a sua evolução em outros espaços e à medida do crescimento da criança. Como observou um dos mais recentes investigadores da memória coletiva, todos nós, seres humanos, pertencemos a «comunidades mnemónicas» que podem ser de âmbito micro-social como as famílias ou macrosocial, como é o caso das nações (Zerubavel 2003).²⁹ Segundo o autor, as práticas memoriais como os rituais e as comemorações servem para invocar o passado no presente, pontuando regularmente o calendário, tanto o da família como o das nações. Também os objetos servem como *dispositivos mnemónicos* quer por condensação da recordação, quer porque representam uma presença do passado que perdura ou, por terem como objetivo fazer recordar algo. O aparecimento da fotografia, dos processos de gravação, do vídeo e do arquivo digital, ampliou incomensuravelmente o campo dos meios que servem como mecanismos memoriais.

A identidade e a memória são então indissociáveis, pois «[...] o significado nuclear de qualquer identidade individual ou coletiva, que consiste principalmente no sentido de se permanecer o mesmo no tempo e no espaço, sustenta-se pela recordação; e o recordar é definido pela identidade assumida» (Gillis 1994: 3). Sem memória não há identidade. A identidade social é uma propriedade dos indivíduos enquanto seres sociais. Há uma multiplicidade de identidades sociais, de classe, género, ocupacionais, religiosas, pressupondo a autoidentificação, ou seja, similitude (*Nós*) e constatação da diferença (os *Outros*). De certa forma esta perspetiva faz uma abordagem situacional da identidade, na qual esta é construída a partir de relações, reações e interações sociais das quais emergem visões do mundo e sentimentos de pertença.

Segundo Candau (1998), a relação entre identidade e memória demonstra, de forma clara, a manifestação da identidade como um relato, um discurso autorreferenciado que se projeta como uma totalidade significativa,

²⁹ Em *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past* (2003), o objetivo do autor é precisamente revelar a estrutura fundamental da memória social ao nível micro, macro e intermédio e manifestar a sua similaridade.

numa convergência entre curiosidade e amnésia, alicerçada sobre três bases: (1) a natureza do acontecimento recordado; (2) o contexto do acontecimento; (3) e o contexto da recordação. Tais processos manifestam-se na esfera coletiva, a qual surge na confluência das imagens e da linguagem. Elas permitem tanto a manutenção de *memórias fortes*, que procuram criar marcas sólidas que vêm reforçar sentimentos de origem, historicidade e pertença; como de *memórias fracas*, que se diluem e fragmentam conforme as identidades se transformam ou novas identidades se afirmam.

Zerubavel (2003), sublinha ainda a importância das referências biológicas como a consanguinidade e o «sangue» na construção das identidades sociais. Diz-nos o autor que a própria noção que linhagem parece ter implícita – a ligação mental entre gerações passadas e presentes – envolve a imagem de «linhas» autênticas de descendência. Tal como nos é possível observar na forma como organizamos as nossas identidades familiares, étnicas ou nacionais, o contacto que estabelecemos com as gerações passadas muitas vezes é articulado em termos biológicos. A partilha de um apelido comum ajuda a materializar as ligações mentais que atravessam as famílias através de gerações, reforçando assim uma subentendida continuidade. Os nossos progenitores são, portanto, vistos como «fragmentos pré-natais» de nós próprios e em algumas culturas, os indivíduos consideram-se, eles mesmos, como sendo a personificação de todos os seus antepassados. Veja-se, aqui, o exemplo do material etnográfico coletado numa aldeia de linhagem cantonense situada no norte da província de Guangdong, a província no Sudeste da China que faz fronteira com Macau. Santos (2004) sugere que de acordo com a genealogia escrita desta aldeia de linhagem, as origens ancestrais tidas como definidoras da identidade étnica de todas as famílias e aldeias locais de sobrenome Chahn retrocedem, por via patrilinear, até ao período mítico da fundação do Estado e civilização chineses Han, ou seja, mais de 4.000 anos atrás, quando se imagina que imperadores lendários como Yao e Xun governavam o mundo em total harmonia. O autor acrescenta ainda que de acordo com a genealogia acima mencionada o primeiro antepassado oficial de todas as famílias chinesas Han de sobrenome Chahn – incluindo as famílias locais de sobrenome Chahn – é um neto patrilinear de trigésima quarta geração do lendário imperador Xun. Reza a história que este neto era um funcionário de Estado particularmente leal a quem o imperador Xun concedeu um título – o sobrenome Chahn – e um principado –

o principado de Chahn – para comemorar a memória dos fundadores da casa imperial.

Existe assim uma tendência conservadora para a glorificação do passado, normalmente atribuída aos nossos antepassados como provedores de estatuto e legitimidade, igualmente por nós conferida pelo simples facto deles «descendermos» verticalmente, tal como qualquer diagrama de parentesco o evidencia. Deste modo, as sequências genealógicas, geralmente, apresentam mais descontinuidades do que realmente têm. Adquirir uma certa não-pertença pode implicar uma interpretação estratégica sobre, não só as lacunas genealógicas, mas também, sobre as várias ligações problemáticas e «desafios de sucessão» nas correntes genealógicas. De facto, vários estudos tais como o de Domínguez (1986) no Louisiana (EUA) ou o de Twine (1998) no Brasil, evidenciam como por todo o continente americano os indivíduos reiteradamente «cortam» ramos inteiros das suas árvores genealógicas que correspondem ao lado multirracial das suas famílias e num esforço de fabricar genealogias «puras» que são virtualmente despojadas de qualquer «embaraçoso» ascendente africano. Ou como entre os *Tiv* da Nigéria, onde apenas aqueles antepassados relevantes para a sua situação no presente eram por eles evocados, enquanto outros, eram por eles esquecidos (Bohannan 1952).

Estes estudos deram especial atenção ao tipo de esquecimento seletivo que os indivíduos apresentam ter, o qual é denominado de «amnésia estrutural». Assim sendo, estes e outros autores (Bloch 1998; Sperber 1985) que trabalham sobre memória enfatizam, nas suas análises, o facto de todas as narrativas sobre o passado terem de ser entendidas com base no «carácter» da sociedade na qual elas são atualmente narradas, e no modo em que fatores como a construção da pessoa e a natureza do sistema de parentesco afetam essas histórias. Como vimos na genealogia acima citada, por exemplo, só os antepassados e descendentes patrilineares são contados.

Neste capítulo, irei analisar a forma como as representações sociais da identidade macaense são interpretadas e difundidas através da memória (individual e coletiva), os tipo de memórias associados a essa identidade e como, através desse processo, as representações sociais da identidade étnica e cultural macaense são constituídas como estereótipos identitários passíveis de instrumentalização (Brubaker 2004).

Memória personificada: as genealogias familiares

Ter um passado comum implica um sentimento geral de partilha de um presente também comum, pelo que, descender de um mesmo antepassado faz-nos sentir de alguma forma ligados. Assim sendo, a história desempenha um papel fundamental na forma como construímos o parentesco. Considerando o estudo de Brandtstädter e Santos (2009) sobre o parentesco no contexto chinês e que segue uma abordagem instrumentalista que se concentra, de igual modo, naquilo que o parentesco «é» e «faz»; é possível ver ali desenvolvida a noção de metamorfose como um dispositivo heurístico para a compreensão de como o parentesco (seja lá como for definido) é embutido em, e contribui para, a reformulação de processos político-económicos e socioculturais de maior escala. A ênfase teórica aplicada pelos autores na transformação é exemplificativa da extrema e constante capacidade de adaptação do parentesco chinês a circunstâncias muito variadas, sendo que, a mesma evolução poder-se-á aplicar à noção de parentesco desenvolvida pelos macaenses e ao seu crescente alcance e envolvimento nas complexidades do mundo moderno e dos mercados globais ao longo de extensas distâncias históricas e geográficas, e ainda, na própria constituição da recente Região Administrativa Especial de Macau (RAEM). A análise do parentesco, tendo por base esta ideia de que as práticas e as representações de parentesco dos indivíduos estão em toda a parte permite, então, evidenciar como a memória e a vida familiar dos macaenses são, simultaneamente, objeto e sujeito de metamorfoses – apontando, não apenas, para aquilo que é herdado ou obtido do passado, mas também para o que é adquirido no presente e ao que se aspira no futuro.

A ligação entre memória, identidade e história tem sido explorada por vários estudiosos (Candau 1998; Gillis 1994; Zerubavel 2003), entre os quais se encontra Nora (1989), para quem a decomposição da memória-história multiplicou o número de memórias privadas e exigiu as suas histórias individuais. Nunca antes foram feitos tantos registos, coletas, e nunca antes foi o ato de recordar tão compulsivo, até o hábito de memorização deixou de ser central no processo educacional. A informação que já não temos capacidade de guardar nos nossos cérebros, é agora mantida em armazenamento. Parece que, à medida que as formas coletivas de memória declinaram, um crescente peso foi colocado no sujeito individual, passando este, agora, a dedicar mais do seu tempo à memória local, étnica e familiar.

Cada grupo estabelecido, intelectual ou não, mais ou menos instruído, sentiu a necessidade de ir em busca das suas próprias origens e identidade, pelo que a genealogia tornou-se o meio mais seguro de preservar essa memória. Na verdade, poucas famílias existem hoje em dia nas quais algum dos seus membros não tenha, recentemente, procurado documentar com a maior exatidão possível os seus antepassados, pelo que a pesquisa genealógica tem vindo a transformar-se num fenómeno novo e massivo. Na antropologia cultural e social moderna, a genealogia ganha a sua posição através do método genealógico que será o foco principal desta dando-lhe, inevitavelmente, uma inclinação em direção à antropologia social britânica. O método genealógico enquanto relato sistemático ou científico, onde as ligações de «sangue» e casamento reconhecidas pelas pessoas estudadas podem ser sistematicamente registadas, forneceu a base dos estudos terminológicos e semânticos do parentesco.

O método genealógico, tal como descrito no capítulo introdutório de *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* (2009), é uma construção cultural das relações pessoais em termos da herança de atributos biogenéticos. Esta coleção de dez ensaios é o mais recente e importante trabalho na renovada chamada de atenção ao tema do parentesco, especialmente no que diz respeito às questões contemporâneas de como as culturas se relacionam com a natureza. Bamford e Leach fazem, então, uma revisão detalhada sobre os estudos de parentesco desde Rivers (2011 [1914]), passando pela teoria da descendência, pela crítica de Schneider (1984) que anunciou a morte do parentesco como um domínio distinto na antropologia, até aos estudos de parentesco mais recentes (Bamford 2007; Carsten 2000; Franklin e Mckinnon 2001; Leach 2003). Tal como os editores e os restantes colaboradores deste volume (2009) argumentam, o modelo genealógico não persiste apenas nos estudos antropológicos; ele permite também o fornecimento de informações relativamente à forma como, em culturas e contextos diferentes, os indivíduos pensam sobre natureza e cultura. Da mesma maneira, considero o método e o modelo genealógico, ou seja, o modo como os grupos sociais são constituídos ao longo do tempo e o papel que a hereditariedade desempenha no estabelecimento dos vários tipos de identidades sociais, relevantes na análise da memória genealógica seletiva que os meus informantes ilustraram ter.

Em todas as entrevistas que realizei, tive sempre como critério entrevistar sujeitos que pertencessem a diferentes famílias de maneira a obter um leque

mais alargado de famílias e de informações biográficas correspondentes. Foi-me, assim, possível fugir ao *cliché* das chamadas «famílias tradicionais» altamente prestigiadas na sociedade macaense por serem detentoras de uma imagem pública que as associa a uma certa forma de «portugalidade» e que mais visivelmente definem a comunidade macaense em termos históricos (Pina-Cabral e Lourenço 1993; Pina-Cabral 2000; Pina-Cabral 2002); por norma, o reduzido número de famílias macaenses que nos habituámos a ver citadas na bibliografia tradicional. Ancorar a identidade no passado torna-se, assim, um elemento de legitimação da imagem pública destas famílias tradicionais, por oposição àquelas famílias que não detêm o mesmo passado familiar, facto este que enfraquece a sua posição e a imagem que os seus membros têm de si próprios chegando, mesmo, a pôr em causa a sua identidade pessoal ou étnica.

A versão de que os macaenses têm origem numa miscigenação ocorrida essencialmente nos primeiros séculos da fixação dos portugueses no Oriente entre homens portugueses e mulheres malaias, japonesas, indianas, etc., que, por sua vez, levou ao estabelecimento das famílias euroasiáticas em Macau – caracterizadas pela abundância, residência patrilocal e extensa prole, cujos filhos preferencialmente casavam ou com outros macaenses ou com portugueses de estrato socioeconómico idêntico, sendo o casamento com mulheres chinesas um fenómeno recente e pouco habitual – é aquela tida como referencial no nosso universo de informantes. Contudo, tal como terei oportunidade de mostrar, esta ascendência «mestiça» reclamada na autodefinição do macaense nem sempre se verifica.



Figura 6. Família Anok na década de 50 do século XX em Macau. Cortesia de Zinha Anok.

É esta versão das origens que reforça a identificação dos macaenses como os «portugueses do Oriente», negando, desta forma, a sua equidistância por relação às etnias portuguesa e chinesa. Aliás, no caso dos membros de famílias com maior prestígio social e economicamente mais beneficiadas (em particular, as famílias tradicionais), nem é por eles feita qualquer referência a parentes de ascendência chinesa, tal como se pode ver no testemunho de Anabela de 69 anos:

Diz-se que a família Jorge é descendente de Jorge Álvares que foi para Macau em 1515, mas não temos a confirmação disso porque não conseguimos recuar tanto. Seguramente, desde inícios do século XVII que existem Jorges em Macau (conseguimos recuar até aí) e sempre houve uma tradição que foi passando de pais para filhos. Sempre houve uma ligação grande entre a Índia e Macau porque a parte da Administração inicialmente era em Goa e depois passou para Macau e sempre houve membros da família ligados à Administração: Leal Senado, juizes, advogados. Todos eles

são originários de Macau ou da Índia, a minha avó, a mãe dela era da Índia apesar de já ter nascido em Macau. Do lado do meu avô, os Pacheco, são originários do Sião apesar dele já ter nascido em Macau (Lisboa, 26 Maio de 2011).

Como é possível observar no discurso de Anabela, a sua identidade social constrói-se com base na sua pertença a um grupo familiar, cuja existência e significado prolongam-se pelas gerações, tornando-se a genealogia um importante elemento de legitimação. Este extenso conhecimento genealógico desde o possível fundador da família, Jorge Álvares – um explorador português e o primeiro europeu a aportar diretamente na China (Cantão) o qual terá chegado a Macau no início do século XVI –, é fruto de um vasto investimento coletivo na investigação em profundidade desses antepassados e na transmissão dessas informações genealógicas às sucessivas gerações. Desta forma, o estatuto social dos seus membros enraizado no prestígio do seu passado familiar, uma vez confirmada a existência destes remotos «ilustres» antepassados, é perpetuado através da memória familiar e reconhecido pelos outros no seio da comunidade macaense.³⁰

Tal como verifiquei, todos os meus informantes, ainda que pertencendo a famílias com diversos contextos de origem, apresentaram ter algum tipo de memória familiar. No entanto, como demonstraram vários autores que trabalharam este tema, entre eles temos os exemplos de Le Wita (1985) que trabalhou com famílias da burguesia parisiense e Lima (2003) que estudou grandes famílias empresariais portuguesas radicadas em Lisboa, as formas de constituição da memória familiar – maior profundidade do conhecimento genealógico ou maior extensão colateral – variam conforme a posição, o modo de vida e a imagem do próprio agente social dentro do grupo que as produz. Nos dois casos, estas famílias apoiam-se num ideal aristocrático de constituição de linhas de descendência. Ter uma memória genealógica pro-

³⁰ Saliente-se aqui que o inquérito incidiu sobre uma breve genealogia da família a qual foi, imediatamente, reportada às suas origens no século XVI e aos seus parentes mais prestigiados, reconhecendo-se assim, na forma como me foi apresentada, a construção que resulta de manipulações sistemáticas, por parte dos membros da família, acerca dos parentes que se querem ou não recordar. Refiro ainda que neste caso particular, foi-me revelado que existiu um grande investimento por parte da família na investigação dos seus antepassados, especialmente em torno da vida e obra de um dos patriarcas da família. Os resultados desse estudo foram intencionalmente pensados para a futura publicação de uma fotobiografia, a realização do documentário «Macau: Uma Paixão Oriental» (2012) para o canal público RTP2 da televisão portuguesa e está também em curso o projeto para a construção de uma Casa-Museu em Macau.

funda é um elemento decisivo para mostrar a antiguidade da família e funciona como um capital acumulado e transmissível ao longo das várias gerações. Similarmente, constata-se que no caso das famílias tradicionais macaenses a genealogia familiar constitui uma prova de legitimidade do prestígio da família, uma vez que atesta a veracidade da existência de longínquos antepassados portugueses no Oriente que terão fundado tal família.



Figura 7. Família Badaraco em Macau, 1967. Cortesia de Gina Badaraco.



Figura 8. Família Boyol nos anos de 1950, Macau. Cortesia de Juju Boyol.

Na sombra desta que será a «teoria das origens» mais aceite pelo grupo no seu todo, precisamente, por estar associada às prestigiadas famílias de Macau, a fragilidade identitária do macaense manifesta-se, desde logo, no discurso das origens, que tende a estar sujeito a manipulações e ambiguidades, chegando até a pôr em causa a sua própria identidade étnica e pessoal. Veja-se aqui este exemplo:

Eu não sei se sou mesmo genuinamente macaense porque, eu nasci em Macau, pronto! Mas, eu sou filha de pai português transmontano que foi para Macau fazer a tropa e mãe natural de Macau, portanto, macaense... sendo que o meu avô materno era português e a minha avó materna é que era mesmo chinesa da China (Constança 56 anos, Oeiras 19 Outubro de 2010).

Na verdade, o cruzamento luso-chinês era geralmente unidirecional, ocorrendo entre mulheres chinesas dos estratos mais inferiores com o típico soldado ou marinheiro português que foi para Macau e ali criou uma relação estável. Em Macau, durante os primeiros séculos do período colonial, um homem de ascendência chinesa só se casava com uma europeia ou macaense se tivesse abandonado a sua identidade étnica chinesa pela conversão ao catolicismo (Brito 1999). Todos estes casos que me foram relatados, referem-se a crianças educadas desde tenra idade num contexto cultural ocidental, ou por opção paterna ou por serem órfãos. Estas pessoas, porém, eram integradas na comunidade macaense como indivíduos «sem laços», entenda-se, não davam azo a redes de parentesco interétnicas (Pina-Cabral e Lourenço 1993). Como facilmente se entende, por exemplo, nestes dois testemunhos que recolhi:

A minha avó era de origem chinesa, ela foi adotada. A origem dela perde-se assim, não há dados. Portanto ela era macaense de origem chinesa (Tina 62 anos, Lisboa 30 Setembro de 2010).

O meu pai era chinês, só que ele foi adotado e criado por uma senhora de Macau que era irmã de um padre, portanto, o meu pai foi educado na cultura e na língua portuguesas desde a nascença e nem chinês sabia falar. Ele não sabia escrever nem ler chinês, tal como eu (Paulo 61 anos, Almada 01 Julho de 2011).

Da mesma forma, os filhos de uma segunda família paralela e não legítima, geralmente com mulheres chinesas locais, eram incorporados na comunidade macaense. Assim se explica, tal como o depoimento disponibilizado por Alberto de 68 anos confirma, quando a relação que o pai manteve com a mãe foi prolongada, os meios-irmãos adultos se reconheçam e apoiem depois da morte do progenitor:

O meu pai teve duas famílias: com a minha mãe teve três filhos e com a outra senhora chinesa teve quatro [...]. Eu só conheci os meus meios-irmãos quando vim para a universidade, aliás, eu já tinha conhecimento deles, mas foi sempre uma família paralela. Quando vim para cá estudar, fui numas férias a Macau – passados cinco ou seis anos – e só os conheci nessa altura; já tinha o meu pai falecido. Demo-nos sempre muito bem. A minha mãe também sabia da existência dessa segunda família do meu pai. O meu pai quando faleceu, eles ficaram órfãos e foi o meu irmão [mais velho] que estava lá [em Macau] que ficou a tomar conta deles; superintendia a educação deles [...]. Nós [os filhos legítimos] éramos todos mais velhos [...]. Mantenho os laços com eles [os meios-irmãos], naturalmente (Lisboa, 27 Outubro de 2010).

Outros relatos de casamentos entre indivíduos que não são necessariamente macaenses, mas que, não obstante, são considerados por todos e por si próprios como sendo macaenses, é outro exemplo da força centrípeta da comunidade macaense em diferentes momentos da história de Macau:

O meu pai era de família oriunda do Equador, da cidade de Guayaquil, e os meus avós do lado da minha mãe eram todos chineses. Eu não posso dizer que sou luso-descendente, não sou! Eu simplesmente nasci em Macau, os pais dos meus pais também, mas não tinham nada a ver com os portugueses nem falavam português. Os meus avós do lado do meu pai falavam espanhol e quando falavam português, era o tal patuá. A minha avó, era muito orgulhosa e acho que sempre falou espanhol, o meu avô é que andava naqueles negócios entre Macau e a China. Os meus pais já nasceram em Macau (Vitória 63 anos, Oeiras 11 Outubro de 2010).

De facto, ao estudarmos hoje o conhecimento que os macaenses têm das suas relações familiares e segundo a análise das genealogias familiares e dos breves retratos biográficos que efetuei a cada um dos meus informantes, deparamo-nos com a evidência de que estes indivíduos não funcionaram como veículos de laços de parentesco. De tal forma, parece existir uma amnésia generalizada em relação ao reconhecimento dos vínculos de parentesco chineses dos sujeitos que se inseriam na comunidade macaense. A consulta dos três volumes do historiador-genealogista Jorge Forjaz, *Famílias Macaenses* (1996)³¹, também nos encaminha para a mesma conclusão. Na nota introdutória à obra das genealogias de famílias macaenses onde o autor faz

³¹ Esta obra em três volumes com 3.500 páginas, 245 capítulos, 250 fotografias e com 440 famílias macaenses registadas e estudadas, bem conhecida dos meus entrevistados, foi-me sendo – recorrentemente – por eles indicada como manual de referência enquanto estudo genealógico da família em causa, especialmente, tratando-se de uma «família tradicional» de Macau cujos antepassados estariam bem documentados, à exceção, segundo os próprios, de algumas gralhas em nomes e/ou omissão de informação relativa a parentes de gerações mais próximas. Esta obra, segundo o próprio criador do portal *online* «Macanese Families», possibilitou ainda «dar o pontapé de saída para o arquivo online». Em 1997, o macaense Henrique d'Assumpção criou uma base de dados com a informação recolhida por Forjaz que, a partir daí, continuou a alimentar com os vários contributos de macaenses espalhados pelo mundo e tornou disponível em *website* desde 2007» (fonte: «Laços de Família na Internet» in *Hoje Macau* em 01-12-10). Na página de apresentação do «Macanese Families» pode ler-se: «Este é um site restrito com uma grande quantidade de informações cultural e histórica que podem ser relevantes para os Macaenses: uma grande coleção de registos genealógicos (mais de 48.000 nomes que remontam a séculos atrás), mais de 1.000 fotos, centenas de receitas, uma grande quantidade de artigos sobre história, cultura, patuá, etc. Cerca de 1.000 Macaenses de todo o mundo já se registaram» in <http://www.macanese-families.com/Joomla/index.php> (último acesso em Junho de 2012).

referência às fontes históricas a que recorreu para efetuar este estudo, principalmente, registos paroquiais e cartas pessoais onde foi solicitada informação biográfica a membros dessas famílias, é possível ler o seguinte comentário:

Uma vez por outra [...] houve alguém que me manifestou o seu desagrado, não desejando que o seu nome constasse do livro, aparentemente por não apreciarem as suas raízes orientais. Fiz-lhes a vontade e eliminei-os radicalmente (Forjaz 1996 Vol I: 30).

Deve ser salientado que a análise destes dados foi interpretada, e assim deverá ser compreendida, em estreita relação com a idade dos meus informantes – todos eles entre os 55 e 70 anos de idade, sendo a média de 63 anos. Trata-se, portanto, de relações estabelecidas no decorrer do período colonial português, durante o qual a comunidade macaense conseguiu renovar o seu «monopólio étnico» e reconstruir-se como uma «elite administrativa» na Administração Pública de Macau. Deste modo, enquanto entidade social, a comunidade macaense caracteriza-se como *aglutinadora*, ou seja, permite a criação de uma *identidade étnica única* e um sentimento de *interesse mútuo comunitário único* para indivíduos cujas origens familiares se radicam em diferentes contextos.

Memória preservada: o passado no presente

Se, tal como foi observado, o passado caracteriza-se por uma memória genealógica que vai de encontro a uma *origem comum* entre os membros do *Partido dos Comensais e Bebês* (PCB), os meus informantes privilegiados, e da comunidade macaense no seu todo, por ela se tratar de uma força centrípeta que aglomera indivíduos provenientes de diferentes ascendências étnicas e que desta forma perdem esses laços anteriores e, por consequência, as memórias desses antepassados, para dar origem a uma identidade étnica unicamente macaense; a memória moderna baseia-se inteiramente na materialidade do traço, no imediatismo da gravação, na visibilidade da imagem.

O passado tornou-se tão distante e o futuro tão incerto, ao mesmo tempo, nunca antes o passado foi tão acessível em filme, em gravação e em produção massiva de imagens. Assim, não surpreende que as identidades individuais proliferem à mesma velocidade das memórias individuais. Na sociedade

atual, cada um de nós ingressa diariamente numa multiplicidade de situações – casa, trabalho, lazer, outras comunidades às quais nos associamos – cada uma das quais possuindo um contexto e uma história que lhes estão subjacentes. Hoje, não só é raro como é difícil ter ou continuar a definir-se como tendo uma única identidade ou uma única fonte identitária.

Inquestionavelmente, a situação «transnacional» contemporânea levou a que um número crescente de pessoas sejam forçadas a lidar com múltiplas identidades e múltiplas memórias, à medida que se movem de um lugar para o outro, de tempos em tempos. Aliás, é agora possível traçar os caminhos do cruzamento de fronteiras nos quais pessoas e objetos, metáforas e símbolos, histórias de vida individuais e biografias coletivas são transferidos. Atualmente, o país de origem e o país de acolhimento estão mais intimamente ligados e as redes entre eles são muito mais densas. Pode definir-se, mais precisamente, como transnacional um campo social que transcende uma filiação nacional e onde um maior número de indivíduos adquiriu uma «vida dupla». Quer isto dizer, que estes indivíduos por viverem longos períodos de tempo em dois ou mais sítios, circulam continuamente entre esses lugares, falam constantemente duas ou mais línguas e mantêm ativa uma rede de ligações familiares, pessoais e de espaços de comunicação. Tudo isto combinado com o mundo cibernético da internet, um meio de *transnacionalização* por excelência, conduz à des-espacialização que admite a proximidade virtual e a mera ausência da temporalidade. Este facto, permite que comunidades mesmo que fisicamente separadas se automantenham e a permanência de longos e sucessivos períodos «em casa» e «no exterior», ambos polos de uma existência transitória, se tornem, finalmente, quase meros intercâmbios (alguns exemplos de estudos que abordam a temática e formas de *transnacionalidade* comunitária: Djelic e Quack 2010; Hannerz 1996; Kennedy e Roudometof 2006; Wilson e Dissanayake 1996; Yang 2003).

Como tem sido constantemente documentada por grande parte da literatura sobre Macau, aquando de diferentes acontecimentos sociopolíticos que marcaram a sua história, a «morte anunciada» da identidade macaense está associada a uma imagem de abandono do território por parte da sua comunidade. Estes movimentos migratórios deram origem à apelidada diáspora macaense – expressão recorrentemente usada nas formulações escritas como também pelos vários informantes durante as entrevistas que realizei – que caracteriza as diferentes levas de emigração macaense para países de língua

portuguesa ou inglesa e que aí se radicaram em comunidades. De facto, não houve um único entrevistado que não tivesse referido ter vários familiares a viver na grande diáspora macaense, com os principais focos em, Hong Kong – que teria sido o primeiro destino dos jovens macaenses que aí encontravam trabalho no setor bancário (Sá 1999) –, Estados Unidos da América, Canadá, Austrália, Brasil e Portugal.

De facto, existirão hoje muitas mais famílias a viver fora do território do que em Macau, contudo, esta grande diáspora espalhada por quatro continentes mantém um fluxo constante de macaenses que se deslocam e vivem entre Macau e as comunidades da diáspora, o que caracteriza a comunidade como transnacional.³² Neste sentido, segundo Gillis (1994) cada comunidade deve ter agora a sua própria história, tal como deve ter a sua própria identidade, tornando-se inevitável a construção de novas memórias, assim como de novas identidades, mais adequadas às complexidades da situação transnacional atual.

Refletindo sobre as transformações atuais da memória, autores como Martín-Barbero (1993 [1987]) argumentam que para entendê-las é necessário pensá-las em relação ao fenómeno da transformação estrutural da temporalidade social e da experiência do tempo provocada pela complexa interseção entre mudança tecnológica, meios de comunicação e novos padrões de consumo, trabalho e mobilidade global. Paradoxalmente, esta alteração na perceção do tempo estará também na origem de um desejo de passado – fenómeno de *boom* ou «culto da febre de memória», referido pelo autor, do qual participam os meios referidos e cujo sentido não se esgota na evasão, mas expressa a forte necessidade de tempos mais longos e a materialidade dos nossos corpos reclamando menos espaço e mais lugar. A *febre de memória* expressa a necessidade da ancoragem temporal sentida pelas sociedades (e pelos grupos) cuja temporalidade é sacudida pela revolução tecnológica informática, que dissolve as coordenadas espaço-temporais do mundo social. Nela

³² A grande parte dos inquiridos referiu fazer, atualmente, deslocações anuais a Macau com permanência de 2/3 meses, e outros de 3 em 3 anos por ocasião dos Encontros das Comunidades Macaenses promovidos e apoiados desde 1993 pelo Conselho das Comunidades Macaenses junto das diferentes Casas de Macau, tendo o último sido realizado em Novembro de 2010. Dei ainda conta de casos de pessoas que mantêm uma dupla residência, dividindo o ano em dois períodos entre Macau e Portugal, serão estes os «com um pé cá, outro lá» que a «Mensagem de Saudação» do PCB disponível em <http://www.gentede-macau.com/index.php?u=PCB&t=36> nos dá conta. Refira-se também que a grande maioria dos entrevistados já residente em Portugal durante os anos 80 e 90 realizou comissões de serviço em Macau com duração mínima de três anos, acabando muitos deles por renovar essas comissões várias vezes.

manifesta-se a transformação profunda pela qual passa a estrutura da temporalidade que a modernidade nos legou, desestabilizando o lugar do passado como alicerce e fazendo da novidade a fonte de legitimidade cultural.

Nesta era de transformação digital em que nos situamos (Castells 1998 [1997]; Jenkins 1999; Martín-Barbero 1993 [1987]) e na verdade, representante de uma vertiginosa mudança e numa escala jamais observada anteriormente na história da humanidade, novas problemáticas emergem com a aceleração e multipolaridade da globalização dos processos socioculturais. O digital é, frequentemente, apontado como o principal motor dessa mudança, transformando-se na metáfora cultural de crise e de transição, da passagem da representação para a «simultaneidade», para a «telepresença», para a «interatividade» (Jenkins 1999). Do mesmo modo, alteraram-se as concepções e representações entre espaço-tempo, entre o presente e a memória, entre regiões diferentes e entre as ligações interdisciplinares, intertextuais e discursivas. Surgem, também, novos desafios e novas áreas de investigação relacionados com a sociedade, a cultura e o conhecimento em rede: as «sociedade em rede», a «cibercultura», a «ciberantropologia», a «cibersociedade», a «etnologia das comunidades virtuais», a «inteligência coletiva», a «antropologia digital», que são urgentes trazer para o centro da investigação antropológica (Hine 2000). As tecnologias digitais, nomeadamente, a internet, para além de potencializarem (facilitarem e generalizarem) as práticas tradicionais da pesquisa antropológica na sua vertente escrita, audiovisual e na organização e desenvolvimento do processo de virtualização museológica (de arquivos e coleções), constituem ainda um grande avanço na medida em que incorporam, potencialmente, todos os anteriores meios de informação, diluem as especificidades de cada um deles, facilitam a intertextualidade mista e a integração das metodologias clássicas da antropologia (exemplos disso podem ser encontrados nas seguintes estudos: Mitra e Cohen 1999; Paccagnella 1997; Simões 2010; Thomsen *et. al.* 1998).

Podemos então afirmar que a internet é um imenso palácio de memória por se tratar de um espaço virtual no qual se armazena um número incalculável de informação e na sua morfologia é multifacetada uma vez que é um dispositivo *enciclopédico* e *mnemónico* ao mesmo tempo, mas sem os limites físicos destes, podendo a informação ser atualizada a cada instante; abrange tanto a oralidade como a escrita, a imagem, o som e o hipertexto. A internet possui, então, características que a convertem em única: a incalculá-

vel quantidade de memórias que se podem preservar, a sua prodigiosa velocidade, a sua globalidade e, acima de tudo, a sua ilimitada capacidade de crescer e expandir-se. Atualmente, tornou-se a grande fonte das nossas memórias digitais, acessíveis às gerações futuras através do simples uso da tecnologia adequada. O problema que agora se coloca com a internet, é o limite. Devido à liberdade permitida ao utilizador, renunciou-se à possibilidade de pensar e selecionar quais são as recordações que realmente desejamos transmitir às novas gerações. A seleção está para este dispositivo como o esquecimento está para a memória. A seleção pressupõe ordem, a ordem implica seleção e juntas estruturam a forma, o conteúdo e as relações das recordações. Os excessos de memória e o enorme potencial de armazenamento digital, estão, sem dúvida, a perverter o conceito de seleção, sendo o limite diluído e difícil de perceber. Porquê, então, selecionar uma recordação em vez de uma outra se ambas podem ser guardadas ao mesmo tempo? E se essa capacidade de armazenamento e de difusão do saber memorizado são ilimitadas, juntamente com a quantidade e abundância de informação, a receção do que é transmitido – que será a finalidade da conservação – já não pode estar como garantida.

A internet e os suportes digitais acrescentaram assim esta indefinição, esta dificuldade. A ausência de seleção na hora de memorizar nivela a importância de todas as recordações, tudo deve então ser recordado porque não existe nenhum critério de hierarquização. Mais ainda, no universo hipertextual da *Web* é possível omitir ou, pelo menos, dilatar a problemática da sequencialidade da recordação já que este não obedece a uma ordem no material publicado. Deste modo, deve entender-se que as memórias e os esquecimentos de uma sociedade são também eles influenciados pela forma como a sociedade usa as suas tecnologias de informação para comunicar e comunicar o quê.

Tendo como exemplo o *Partido dos Comes e Bebes* (PCB), são vários os lugares na internet – aos quais chamo *palácios de memória virtual macaense* – a ele associados. Depois da constituição do grupo em 2002, cinco anos mais tarde foi concebido o sítio oficial do PCB na internet por proposta interna e consenso geral de todos os seus membros:³³

³³ De tal forma a conceção de um *website* oficial do PCB teve e continua a ter uma importância acrescida na legitimação do grupo, que a par dos aniversários do PCB são também celebrados os aniversários do *website GenteDeMacau.com* e tal como existem duas pessoas que têm a função de dinamizar os eventos do grupo, também a outras duas foi delegada a mesma tarefa em relação à dinamização e manutenção do *website*.

Nós temos um site e cada um tem um cantinho, cada um contribuiu com um X para criar o site e não sei se não se devia anualmente dar qualquer coisa para pagarmos o aluguer do site porque o site não é sediado cá, o provider é americano (Tina, Lisboa 30 Setembro de 2010).

O site é www.GenteDeMacau.com e é neste site que as pessoas podem escrever no blog, há vários capítulos sobre vários assuntos, [...] vários capítulos lá no blog, mas tem pouca saída, as pessoas não escrevem muito lá no blog. [...] O nosso administrador do site agora está em Macau, foi para Macau e resolveu pôr no Facebook [...] ele resolveu fazer um PCB no Facebook, modernices! É da responsabilidade dele e da outra dinamizadora, mas gera confusão porque muita gente vai ao Facebook a pensar que somos nós e não somos nada, são só eles. A nossa página oficial é o site (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Para além do *website* e *blog GenteDeMacau*³⁴ outras iniciativas na *Web* foram sendo tomadas em torno do PCB por aqueles a quem foi delegada a função da dinamização informática, apesar de nem sempre unânimes em todo o grupo. Ao nível das redes sociais, foi criado um perfil do *Partido dos Comes e Bebes (Gente de Macau)* no *Facebook*³⁵ e mais recentemente, no final de Março de 2011, foi lançado um novo projeto – *PCB Magazine*³⁶ – com edição trimestral, redação e colaboradores definidos. Qualquer um destes palácios de memória virtual macaense são constituídos por conteúdos que se querem participativos, que chamam à colaboração e contributo de todos os membros da comunidade macaense.

Nestes vários sítios na internet, a organização dos conteúdos é transversal a todos eles e passa por rúbricas como: noticiar os últimos eventos do PCB devidamente documentados com fotografias e até vídeos no *YouTube*; recordações de festividades e da forma como elas eram celebradas em Macau; relatos de brincadeiras e jogos infantis, de histórias e de episódios que se contam de Macau alguns deles escritos em *patuá*; crónicas ou entrevistas sobre as

³⁴ *Link do website e do blog GenteDeMacau, respetivamente:* <http://www.GenteDeMacau.com>; <http://www.GenteDeMacau.blogspot.com> (último acesso em Maio de 2012).

³⁵ *Link do perfil e do grupo Partido dos Comes e Bebes no Facebook, respetivamente:* <http://facebook.com/Partido.dos.Comes.e.Bebes>, última vez acedido em Maio de 2012.

³⁶ *Link do PCB Magazine:* <http://www.PCBMagazine.blogspot.com> (último acesso em Março de 2013). Foi também enviado um email a todos os «PCBistas» onde se dá conta deste novo projeto, do seu objetivo e como apela à participação de todos através da contribuição de artigos e histórias contadas na primeira pessoa, para o qual, eu própria, fui convidada e tive a oportunidade de colaborar.

vivências pessoais de alguém (macaense ou não) em Macau; curiosidades várias sobre tradições, costumes e cozinha chineses e, como não podia faltar, receitas dos mais variados pratos macaenses. Há também um espaço no *website* que é o «cantinho» de cada um dos membros inscritos do PCB, onde podem escrever comentários ou observações e no *blog* há um separador «divagações», onde cada um pode redigir livremente sobre qualquer assunto, apesar de, tal como me foi referido e é possível verificar nestes dois sítios e por exemplo, nas redes sociais, as pessoas escrevem pouco e quem escreve são sempre os mesmos:

As pessoas não aderem muito ao blog e imagino que o mesmo se passe com o Facebook. As pessoas não escrevem porque acham que escrevem mal [português], não se conseguem expressar pela escrita e podem dar erros, então preferem não escrever para não se exporem... têm vergonha... tá a ver (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Segundo a informante, isto nada tem a ver com o desconhecimento, resistência na utilização do computador ou devido à fraca adesão às novas tecnologias informáticas. Pelo contrário, a internet e todos os seus sítios revelou ser o meio de comunicação mais usado para manter o contacto além fronteiras, entre Portugal, Macau e muitos outros lugares da diáspora, recaindo a preferência nas redes sociais.³⁷ Trata-se antes do «estigma da ineficiência linguística» que alguns macaenses assumiram ter, a qual se torna ainda mais estigmatizante na sua expressão escrita. Sobre este tópico, já antes referenciado por Pina-Cabral e Lourenço (1993: 117), debruçar-me-ei em maior extensão no próximo capítulo.

À exceção do *PCB Magazine* que se apresenta bem estruturado, obedecendo a uma lógica editorial de *newsletter*, em que os conteúdos e os assuntos estão bem encadeados, redigidos e ilustrados cuidadosamente; os outros

³⁷ Só a título de exemplo, e tal como dei conta no capítulo anterior a propósito da metodologia usada nesta investigação, eu própria criei no *Facebook* um perfil com o nome do meu projeto de investigação (<http://www.facebook.com/macaenses.identidadesememorias>) ao qual as pessoas aderiram massivamente e sem grande esforço da minha parte, atingindo antes de completar um ano de existência mais de mil «amigos» de toda a parte do mundo, macaenses e simpatizantes de Macau, sem dúvida, com grandes afinidades àquela terra. Uma das propostas metodológicas que tinha em mente e porque a adesão à minha página no *Facebook* tinha sido tão significativa, era a de regularmente lançar desafios, colocando questões, como foi o caso desta: «O que é, como é, e que memórias a comida macaense traz à lembrança?» ou desta «O que lembra Macau?», mas os comentários nunca foram em grande número e sempre se revelaram muito tímidos, de apenas duas ou três palavras.

palácios de memória virtual ornamentam-se sobretudo com fotografias. Fotografias múltiplas de cada evento do PCB repetem-se no *website* e nas redes sociais, fotografias de uma infância num Macau antigo estão agora digitalizadas e são publicadas na internet recebendo muitas contribuições na tentativa de acertar na identificação das pessoas, dos lugares, dos contextos, das datas e das ações ali capturadas. E isso provoca um desejo de mais e mais fotos antigas do espólio pessoal de qualquer um a residir em Macau ou noutro lugar do planeta e mais fotografias são publicadas onde se mostra um Macau e uma *malta* que pertencem a um passado que é, assim, partilhado nostalgicamente.

As fotografias são o mote para *Recordar é Viver*³⁸ e vídeos do *YouTube* são adicionados com as músicas que se ouviam e dançavam naqueles anos 60 em Macau e faziam das populares *parties*, onde participavam colegas, amigos, familiares ou namorados, momentos inesquecíveis, criando-se «espaços familiares» que nos dias de hoje são meticulosa e digitalmente recordados numa realidade virtual à escala global. A noção do tempo e do espaço perde-se e de repente é-se transportado para aquele Macau e é com a mesma emoção que se (re)vivem as pessoas, os cenários, os sons e até os cheiros. Segundo Bourdieu (1970 [1965]), as fotografias participam na manutenção das relações em sociedade por permitirem aderir a uma história própria, a um tempo fora do tempo e através delas, estar unido às gerações passadas e futuras. Contempladas e comentadas, elas contribuem para a inserção dos recém-chegados e para a consolidação das memórias da comunidade. Os hábitos sociais a que a fotografia deu lugar constituem, deste modo, verdadeiros ritos de memorização e de integração num determinado grupo social ou étnico.

³⁸ Nome de outro grupo constituído no *Facebook* (<http://www.facebook.com/groups/198415670214114/255184784537202/>, último acesso em Março 2013) que apesar de partilhar muitos dos «amigos» do PCB, a ele não está vinculado.



Figura 9. Colegas de 4.ª classe na Escola Comercial Pedro Nolasco em 1960, Macau. Cortesia de Zinha Anok.

Quando propomos investigar a memória étnica, estamos a referir-nos a uma memória que se constitui no sujeito, mas que se inscreve de alguma forma no âmbito das configurações coletivas dos grupos étnicos e das suas experiências relacionais desenhadas em contextos específicos. No entanto, não podemos hoje pensar numa memória cultural e étnica coerente, assente sobre a constituição de grupos nitidamente demarcados – horizonte histórico dentro do qual se inscreve o pensamento de Halbwachs sobre a memória coletiva –, se atentarmos as profundas transformações experimentadas pelos sujeitos na contemporaneidade. A multiplicidade de sistemas de significados, de mundos simbólicos inter-relacionados e em competição têm consequências diretas sobre a memória étnica. As distinções não se expressam somente em termos de grupos diferentes, mas de indivíduo para indivíduo.

A extinção da identidade étnica macaense é, sem dúvida, um fantasma que continua a assombrar a comunidade e um facto consumado no que toca à renovação da mesma, através das gerações futuras, segundo os parâmetros em que é hoje em dia experimentada. É unânime entre os membros do grupo o sentimento de «os últimos macaenses» e portanto, a missão do PCB ser a de ritualisticamente recriar, reviver, preservar e difundir esse modo de ser e

estar único macaense através das pessoas que congrega, da polifonia linguística que naturalmente emerge, dos eventos que organiza em torno da celebração de determinada festividade, da música que se canta e dança, da comida que fornece e das memórias que proporciona não só num meio físico local, como também a um nível virtual transnacional que em muito ultrapassa a atual realidade social de Macau:

Agora, quando eu vou a Macau, vejo a outra geração que está lá e se os casamentos são com chinesas, em casa só falam chinês e não conseguem aguentar uma conversa como deve ser, apesar de terem estudado português. De 1999 para cá, já se passaram 10 anos e eu acho que nestes 10 anos deixaram de falar português, é isto que me custa aceitar! [...] Nós vamos às procissões, rezamos, cantamos e tudo e é muito por este lado, já os que casam com chinesas e se têm outra religião, já seguem muito o lado da mãe (Mena, Oeiras 10 Outubro de 2010).

A dura realidade é que a pouco e pouco os macaenses vão-se extinguindo, daí a importância do macaense fora de Macau porque cá fora matam-se as saudades e é muito forte a chama do saudosismo. Gosto de recordar e encontrar pessoas que partilham as mesmas recordações [...] o PCB é muito dinâmico. Isto é saudosismo, isto é uma ânsia de mantermos sempre uma âncora lá e eles [refere-se aos familiares que sempre viveram em Macau] não sentem essa necessidade. Aqui vive-se mais Macau do que em Macau (Tina, Lisboa 30 Setembro de 2010).

Tal como argumentado por vários autores (Candau 2002; Pollak 1989), é fundamental pensar de que forma as estruturas de poder e as lutas em torno da hegemonia pela definição da memória e do esquecimento impactam e moldam as delimitações da memória étnica. A questão do poder sobre a memória suscita ainda a discussão sobre a manipulação da memória e a imposição da amnésia. Neste sentido, os limites sociais da memória são o resultado – nunca adquirido definitivamente – de conflitos e compromissos entre as vontades de distintas memórias.

Memória partilhada: múltiplas memórias, múltiplas identidades

Até agora, foi possível identificar dois níveis de memória: uma *memória familiar* que está profundamente ligada à origem euroasiática da comunidade macaense onde o «capital de portugalidade» é claramente valorizado em

detrimento de uma ascendência não portuguesa que rapidamente se diluiu no seio da vida em comunidade; e uma *memória étnica* que emerge conscientemente da autoidentificação do macaense como resultado de um complexo e prolongado fenómeno de sucessivas misturas étnicas ao longo de séculos e inspirou o desenvolvimento de uma *cultura crioula* única e exclusiva que se quer viva e preservada, como o seguinte testemunho bem o evidencia:

Ser macaense é mais do que ter lá nascido e crescido. É de facto ter lá nascido e ser o resultado desta miscigenação típica macaense, sou um híbrido, sou um autóctone em vias de extinção e, por outro lado, é a gastronomia, é a língua, são as vivências que tivemos lá na infância e depois fomos crescendo, temos uma identidade própria e diferente. Não é o facto de estar aqui que me faz perder esta identidade, até pelo contrário. As pessoas que estão lá não dão o valor que as pessoas que estão fora dão (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Nesta secção, ocupar-me-ei em particular com as práticas descritivas associadas a essas memórias que as pessoas usaram para caracterizar as suas vivências em Macau e em Portugal e ainda a forma através da qual estas experiências evoluem por relação a um domínio, como o familiar (Coenen-Huther 1994; Muxel 1996), que tem por base uma noção histórica de origem em diferentes contextos próprios da condição de uma população que subsiste no limbo entre universos sociais distintos. Ou seja, consoante as situações e os contextos se foram modificando, o significado de cada identidade particular também se alterou e com relativa liberdade de opção identitária individual. Neste sentido, e seguindo o argumento de Brubaker (2004), não é a identidade que leva as pessoas a agir de determinada maneira. Pelo contrário, são as pessoas que criam a sua própria identidade conforme os seus interesses e propósitos pessoais, dependendo a produção do «eu» de uma série de identificações empáticas que envolvem o reconhecimento da semelhança entre o «eu» e do reconhecimento da diferença entre o «outro».

Pina-Cabral e Lourenço (1993) referem que no caso macaense existe uma relação íntima entre o fenómeno da identidade étnica e o processo da estratificação socioeconómica, encontrando-se a etnicidade frequentemente associada a formas de controlo de acesso a recursos, a profissões e a serviços. No contexto colonial da década de 60 do século passado, que será o contexto das memórias familiares dos meus informantes, tendo em conta a paralisia económica que caracterizava a vida de Macau, a maior identificação com a iden-

tidade europeia por parte do macaense à qual os autores chamam «capital de portugalidade», seria um capital valioso de privilégio social e até de promoção social, se considerarmos que a maioria dos macaenses eram funcionários públicos em Macau e Hong Kong, assim como, melhores oportunidades de não ser identificado com a comunidade chinesa. Este capital de portugalidade está sobretudo associado a uma origem e a um contexto familiar que valoriza e sustenta a herança de uma ascendência portuguesa, por oposição a uma identificação negativa ou mesmo omissão de referência a antepassados chineses, através de práticas como o uso exclusivo, em casa, da língua portuguesa e, sobretudo, da disciplina que uma família católica fervorosamente praticante impunha. Tal como me foi testemunhado por todos os entrevistados, sendo o uso exclusivo do português mais difícil de controlar dado o universo polifónico mesmo dentro da casa, tendo em conta que qualquer família macaense se fazia munir de vários empregados domésticos chineses, a prática da religião católica sobrepunha-se à primeira e era imposta à família quase fanaticamente, veja-se:

Em casa sempre se falava português, por exemplo, a minha avó que nasceu no mar, não sabia falar chinês, toda a vida viveu em Macau e só sabia dizer umas coisas muito mal, com uma pronúncia horrorosa, em chinês. E o meu tio também pouco falava. Eles só precisavam de se expressar com os empregados que eram chineses, depois na rua, eram os empregados que faziam tudo. Sempre se teve muitos empregados em casa. Lá em casa tínhamos 4 empregadas enquanto fomos miúdos, uma para tomar conta de mim, outra para os meus irmãos mais velhos, outra cozinheira e outra para limpar a casa. É assim que as crianças aprendem logo a falar chinês – com a ama. Eu acho que foi a primeira língua que falei quando aprendi a falar. Os pais estavam a trabalhar... depois crescemos e já não eram precisas tantas criadas (lá dizia-se criadas). Lá em casa, entre nós, só se falava em português, não estava proibida de falar chinês, tanto que falava chinês com as empregadas (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Na nossa casa sempre tivemos a Nossa Senhora, o Coração de Jesus, a Sagrada Família, no Domingo de Ramos tínhamos ramos de palmeira, no Natal íamos à Missa do Galo [...]. O quarto dos meus pais tinha um altar, o meu pai (no altar) fazia o presépio e enquanto ele fazia as rezas, todas as crianças ficavam de joelhos e terminava com: «Menino Jesus abençoi a nossa família» e só depois podíamos ir comer. Foi esta educação – e o meu pai era muito católico mesmo – que recebemos e a tendência é passarmos estes valores e esta cultura para as novas gerações, se bem que já é mais difícil (Mena, Oeiras 10 Outubro de 2010).

Apesar do domínio de uma maior ou menor portugalidade adquirida ancestralmente e/ou por meio de uma educação que primava pelo inculcar de valores lusitanos católicos adquiridos, primariamente, no seio da família e depois na escola, cujos programas curriculares eram os mesmos das escolas oficiais portuguesas e nos quais estava contemplada a visão colonial imperia- lista do Estado Novo que perpetrava uma estratégia sistemática de exporta- ção dos símbolos emblemáticos da cultura portuguesa³⁹, esse percurso de vida culmina com uma residência em Portugal marcada por visitas e perío- dos de permanência regulares em Macau tanto física como virtualmente:

Nós estamos muito bem aqui! Temos um bom grupo de amigos, todos de Macau e como eu costumo dizer, «recordar é viver». Tocamos umas músicas, sirvo comida macaense, ficamos aqui na brincadeira e é um dia bem passado. Macau continua muito, muito nas nossas vidas. Ainda temos muitos parentes lá e temos uma ligação boa e próxima com eles... eu vou a Macau todos os anos, a minha filha mais velha escolheu lá ficar porque tem lá um bom emprego. Agora com a internet, estamos todos longe e ao mesmo tempo, estamos todos perto. Todos os dias eu tenho notícias de Macau porque hoje em dia, não há distâncias (Mena, Oeiras 10 Outubro de 2010).

De facto, é essa mesma sensação – a de continuar a existir uma ligação umbilical com Macau – que passa para o investigador quando ouve as con- versas espontâneas entre informantes que vão desde o coscuvilhar de um qualquer episódio hilariante que se passou com alguém em Macau e que toda a gente, mais assumidamente da mesma geração, conhece, até à leitura e

³⁹ Muitos dos meus informantes referiram-se a Portugal como a *Pátria* que lhes atribuiu a nacionalidade e a Macau como a *Mátria*, a terra-mãe que os viu nascer e os naturalizou macaenses. Creighton (1991), explora a ironia do simbolismo ligado ao conceito dominante e multivocal de «Mãe» e o seu uso na pro- moção do nacionalismo em diversos Estados-nação. O símbolo da Mãe, que à partida poderia sugerir uma humanidade universal ou partilhada, já que supostamente todos os indivíduos têm uma mãe é, con- tudo, frequentemente usado para enfatizar uma identidade «particularista» e a exclusão dos «outros» que a ela não pertencem por meio de projeções de um protótipo de mãe culturalmente específico que, por sua vez, está ligado a uma identidade nacional mais geral. É no mesmo sentido que Macau é definido como a Mãe e Portugal como o Pai, ou seja, enquanto Império Português que incutia, em cada um dos territórios ultramarinos sob o seu domínio, a mesma «Trilogia da Educação Nacional» propagandeada pelo Estado Novo: *Deus, Pátria e Família*. Foi segundo esta lógica de Pátria idealizada que todos deles cresceram e muitos só conheceram já em idade adulta. Veja-se aqui, neste testemunho, a emoção com que me foi descrita essa primeira visita a Portugal:

A primeira vez que nós cá viemos e eu fiquei em frente da Torre de Belém e Mosteiros dos Jerónimos, quase que chorei porque estava mesmo a ver aquilo que tinha estudado e só antes tinha visto nos livros, foi uma alegria!

comentário de determinadas notícias de carácter social e político da imprensa diária macaense em língua portuguesa através das suas edições *on-line*⁴⁰; ou observa a participação ativa em projetos desenvolvidos por instituições macaenses em Macau⁴¹ e através da internet e de todo o seu potencial no que diz respeito a reunir pessoas. Assim como, num nível mais formal no momento de inquérito, o entrevistado afirma ter um contacto diário e a diversos níveis com Macau, usando para o efeito, diferentes suportes tecnológicos e como que, apesar de residir em Portugal, continua a participar na vida do dia a dia do território.

Como antes ficou demonstrado, existiu no passado um processo centrípeto que possibilitou a criação de uma identidade étnica macaense que uniu indivíduos pertencentes a diferentes contextos familiares em torno de um mesmo sentimento de pertença comunitário, separando-os dos chineses e aproximando-os dos portugueses através da maximização de um capital de portugalidade. Segundo Pina-Cabral e Lourenço (1993) e Pina-Cabral (2000), este capital representou uma estratégia de promoção social dos macaenses (como pessoas, como famílias e como grupo) em momentos de crise político-social, pelos autores denominados de *incidentes*, que frequentemente assolaram o território e alteraram as relações interétnicas em Macau.

Do ponto de vista dos mesmos autores, cuja investigação foi desenvolvida em Macau no início dos anos 90, foi com a assinatura da Declaração Conjunta Luso-Chinesa (1987) que permitiu definir e preparar o «enquadramento geral das grandes questões fundamentais para o futuro de Macau e das suas gentes», especialmente, a transição de Macau em 1999 para a soberania da República Popular da China, que se verificou a maior mudança nas relações interétnicas por parte dos macaenses. Pina-Cabral e Lourenço (1993) argumentam que, por um lado, a comunidade macaense abandonou as atitudes exclusivistas

⁴⁰ A imprensa em Macau escrita em português é constituída pelo semanário católico *O Clarim* e por vários diários: *Ponto Final*, *Hoje Macau* e o *Jornal Tribuna de Macau* (JTM), indiscutivelmente, o periódico de Macau mais lido pela comunidade macaense em Portugal. O JTM disponibiliza as suas edições diárias na internet (<http://jtm.com.mo/>) e em formato PDF distribuído por uma *mailing list* própria e para o «conforto dos seus leitores», na qual, também eu me incluo.

⁴¹ Por exemplo, um projeto que ainda se encontra numa fase de recolha de material e que consiste na digitalização e envio de fotografias antigas em Macau, datadas dos anos de 1950 a 1970 com a respetiva identificação e descrição dos elementos que as compõem, está a mobilizar a comunidade não só em Portugal como, com igual entusiasmo, em toda a diáspora. O objetivo é a futura compilação destas fotos em exposição fotográfica e edição na publicação *Álbum da Malta* que se apresentará como um retrato social de época da comunidade.

contra indivíduos chineses e, por outro, passou a ter uma progressiva demarcação dos portugueses, pelo que, a valorização do «capital de comunicação intercultural» começou a ganhar maior visibilidade entre os macaenses.

A autodefinição consciente do macaense como *híbrido* ou *mestiço*, sendo estas categorias por si e a si aplicadas, por se tratar do produto de várias misturas étnicas ao longo de séculos, poderá ser um fenómeno recente e ter derivado deste último e derradeiro *incidente* político em Macau que foi a entrega, ainda que sem sobressaltos, de Macau à China e o fim do período colonial português naquela região. Contudo, pude verificar pela leitura das breves genealogias, histórias de família e dos retratos biográficos que realizei, assim como pela análise dos conteúdos dos sítios na internet que já referi e, claramente, na observação-participante nos momentos de sociabilidade íntima com o grupo, que existe uma *memória étnica remota* que identifica o macaense em Macau nestes mesmos moldes e que é hoje reproduzida em contexto português.

São as memórias de um *multilinguismo* (português, chinês, inglês e até *patuá*) que sempre se praticou com relativa facilidade em Macau; de uma convivência entre colegas da Escola Comercial e do Liceu Infante D. Henrique – as duas escolas com ensino oficial português existentes no território frequentadas por macaenses e portugueses –; do gosto pela prática de desportos como o hóquei de campo ou o ténis nos quais se destacaram vários campeões macaenses; da música, do cinema e da moda anglo-saxónicas que chegavam a Macau via Hong Kong; da comida portuguesa e macaense servidas em casa e da comida chinesa preferencialmente consumida na rua; dos bairros em cujas casas habitavam todos os funcionários do mesmo serviço da Função Pública de Macau; da celebração rigorosa de festividades católicas e da comemoração – numa vertente exclusivamente lúdica – dos eventos mais emblemáticas do calendário lunar chinês. São memórias, entre muitas outras que se poderiam continuar a juntar a estas, que durante todo o meu trabalho de campo emergiram sempre da autoidentificação do macaense tal como se pode observar neste depoimento, em que Constança opta por ler um excerto do seu portfólio desenvolvido no âmbito do programa de escolaridade para adultos do governo português *Novas Oportunidades*:

[...] *Sou macaense a viver em Portugal há 10 anos, mas continuo ligada à minha terra, à língua, aos hábitos e a alguns costumes. Vivo com uma saudade imensa da*

nossa gastronomia, dos mercados com os mariscos vivos, das tasquinhas dos vendedores de comidas ambulantes onde muitas vezes nos deliciávamos com as nossas ceias de Chao Min, Chi Cheong Fan e outros dos nossos pratos, do Natal, da Missa do Galo, da ceia em família, da visita às casas dos familiares no dia de Natal onde íamos buscar as nossas prendas, as guloseimas do Ano Novo Chinês como daquele bolo próprio da celebração da entrada do Ano Lunar, dos tão desejados Lai See.⁴² São muitas saudades quando estamos longe de Macau. Ser macaense independentemente do sítio onde vive é ter o desejo de reencontrar os nossos familiares e amigos de infância e colegas da escola. É a necessidade de conviver com a gente macaense e arranjar sempre pretextos para nos encontrarmos e lembrarmos com saudade a nossa terra natal: Ou Mun (Oeiras, 19 Outubro de 2010).

Quanto deste modo de ser e estar é fruto da longa história cosmopolita de Macau enquanto ponto de interseção entre o Oriente e o Ocidente sendo o resultado das ações étnicas individuais, familiares e de grupo, acumuladas ao longo do tempo num território chinês povoado sobretudo por cidadãos chineses, vizinho de uma grande e moderna praça financeira como Hong Kong, com a bandeira portuguesa hasteada até 1999 e cuja administração foi a principal fonte empregadora destes euroasiáticos de nacionalidade portuguesa? Estaremos perante um fenómeno similar de criação de múltiplas identidades característico de populações crioulas resultantes de sucessivas misturas étnicas ao longo de séculos, por referência a um primeiro momento de contacto entre europeus e asiáticos, tal como definidas por O'Neill (1999, 2000, 2008)?

O autor propõe três direções distintas de identificação positiva (não necessariamente superimpostas) para o grupo euroasiático *Kristang* de Malaca: (1) uma identidade nacional que confere aos *Kristang* nacionalidade de pleno direito na Malásia; (2) uma identidade cultural associada à cultura portuguesa, designadamente, no que diz respeito a uma identificação com o catolicismo e com os símbolos mais emblemáticos da nação portuguesa para

⁴² Tradicionalmente os *Lai See* (em cantonense) são envelope de motivos e cores auspiciosas como o vermelho e o dourado contendo ofertas em dinheiro. Os *Lai See* são oferecidos durante as celebrações do Ano Novo chinês por homens e mulheres casados aos jovens solteiros e crianças da família, podendo também estas ofertas serem alargadas as suas redes de amizades. De acordo com o costume, os jovens e as crianças devem visitar e cumprimentar os adultos com votos de *Kung Hei Fat Choi* (expressão em cantonense) ou bom Ano Novo Lunar antes de aceitarem os envelopes com as notas que, tal como o ano, devem ser totalmente novas de modo a atrair sorte e fortuna.

ali exportados durante o Estado Novo; (3) uma identidade étnica que os autodefine como um grupo étnico euroasiático português que fala uma língua crioula e teve a sua origem através de um processo de misturas étnicas consecutivas ao longo de séculos desde um primeiro contacto entre portugueses e malaios naquela região do sudeste asiático. O'Neill reconhece que as múltiplas identidades dos *Kristang* passaram, contudo, a assumir um carácter mais essencialista e a anterior vertente identitária «crioula», com elementos malaios mais explícitos, foi sendo suprimida ao mesmo tempo que uma nova identidade portuguesa foi sendo «exageradamente» adotada pelos *Kristang*.

Contrariamente ao caso *Kristang*, as múltiplas identidades dos macaenses passaram a comportar um número cada vez maior de elementos externos à cultura de matriz portuguesa, mas sem suprimir, por exemplo, a identificação do macaense com a nacionalidade portuguesa, com a religião católica ou com o exercício da língua portuguesa. No entanto, outras componentes da sua identidade étnica e cultural *crioula* emergiram de práticas correntes e quotidianas, ganhando assim uma promoção e uma visibilidade enquanto definidoras de uma *identidade própria macaense*, que nunca antes tiveram. Hoje, a autoidentidade macaense é, fundamentalmente, suportada por uma memória familiar que, justamente, aproxima e assemelha o macaense a uma cultura de valores e costumes «lusitanos» católicos e uma memória étnica, na sua essência mestiça, híbrida e crioula. Memória esta que surgiu de um complexo processo de miscigenação ao longo de mais de quatro séculos e esteve na origem de uma aparência física euroasiática, tendo inspirado o desenvolvimento de uma série de marcadores socioculturais únicos. Estes marcadores incluem uma comida e língua próprias e é enquanto «lugares de memória» da comunidade macaense a residir em Portugal, que trata a temática central do capítulo seguinte.

Conclusão: a memória em prática

Iniciei este capítulo com a observação de que apesar do pensamento de Halbwachs (1950, 1992) privilegiar a dimensão coletiva da memória, isso não significa que ele não tivesse reconhecido a interação entre as dimensões coletiva e individual da mesma. Neste sentido, o autor propõe que a força e a duração da memória coletiva tenham como suporte um grupo de pessoas,

quer isto dizer, são os indivíduos enquanto membros de um grupo que detêm as lembranças e é dessa massa de recordações (ou esquecimentos), não sendo necessariamente iguais, que vão surgir memórias com maior intensidade para alguns desses sujeitos. Assim, cada memória individual é pensada como um ponto de vista sobre a memória coletiva e esse ponto de vista varia conforme o lugar que a pessoa vai ocupando no grupo e conforme as relações que vai mantendo com outros âmbitos sociais.

É do mesmo sentimento de coletividade partilhado pelos membros do grupo que nos fala Brubaker (2004) a propósito do conceito de identidade. Brubaker defende que o processo de criação da pessoa social está indissociavelmente ligado à sua identificação pelos outros segundo «processos de identificação» que se vão alterando e portanto, só podem ser entendidos ao longo do tempo. Gillis (1994) argumenta, então, que memória e identidade sustentam-se mutuamente uma vez que a noção de identidade depende da ideia de memória e vice-versa. O núcleo de significados de qualquer identidade individual ou de grupo, designadamente, um sentido de semelhança ao longo do tempo e do espaço, é sustentado pela lembrança e o que é lembrado é definido pela identidade assumida. Assim sendo, identidades e memórias são altamente seletivas, inscritas em vez de descritivas, servindo interesses particulares e posições ideológicas.

Segundo Pollak (1989), há ainda uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações aplicam-se a todas as formas de memória: individual, coletiva, familiar, nacional e étnica. O trabalho de enquadramento da memória alimenta-se, desta forma, do material fornecido pela história. Esse material pode, sem dúvida, ser interpretado e combinado num sem-número de referências associadas – guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de as modificar – esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função do presente e do futuro. É possível observar como as memórias coletivas impostas e defendidas por um trabalho especializado de enquadramento, sem serem o único fator aglutinador, são certamente um ingrediente importante para a perenidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade. Sedo esse o caso, o denominador comum de todas essas memórias e ainda das tensões entre elas, intervém na definição do consenso social e dos conflitos num determinado momento conjuntural. Mesmo assim, nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm a sua

perenidade assegurada. A sua memória, porém, pode sobreviver ao seu desaparecimento, assumindo em geral a forma de um mito que, por não poder ancorar-se na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode, então, tornar-se uma promessa de futuro e, muitas vezes, um desafio lançado à ordem estabelecida.

Ficou demonstrado como enquanto entidade social, a comunidade macaense caracteriza-se por um *processo aglutinador de criação de uma identidade étnica única* e de um *sentimento comunitário mútuo único* para indivíduos cujas origens familiares provêm de diferentes contextos matrimoniais. As memórias familiares, verdadeiras crónicas genealógicas onde se mistura o passado, o presente e se esboça o futuro, constituem um utensílio mental que as pessoas utilizam e manipulam, de forma a competir pela hegemonia sobre os discursos plausíveis e relevantes sobre a memória dentro da comunidade no seu conjunto. Tais memórias provocam ainda conflitos internos aos próprios sujeitos em torno da leitura «legítima» do seu passado, expondo-os a uma maior fragilidade identitária que é no presente colmatada por um ativo investimento étnico.



Figura 10. Procissão N.ª Sr.ª de Fátima, anos 50 do século XX, Macau. Cortesia de Gina Badaraco.



Figura 11. Procissão N.º Sr.º dos Passos, anos 50 do século XX, Macau. Cortesia de Gina Badaraco.

A força centrípeta que caracteriza a comunidade macaense e que provoca a comunhão de diferentes indivíduos em torno do mesmo propósito, tem o seu epicentro numa matriz comum de educação portuguesa e, sobretudo, católica. Sendo esta a base de formação da comunidade; o íman que a mantém, reconstrói e renova está na redescoberta da sua identidade étnica única, que supera os efeitos dispersivos que poderiam surgir associados à dis-

paridade dos contextos familiares dos seus membros, através de práticas coletivas associadas a formas de estar e de ser macaenses.

A complexidade do processo de construção identitária pela análise das práticas diárias e dos valores de pessoas comuns foi ilustrado no estudo de Astuti (1995) sobre os *Vezo*, uma comunidade piscatória da costa oeste de Madagáscar. O argumento aqui usado é o de que para se ser um *Vezo*, um indivíduo terá de atuar no tempo presente, porque é só no contexto atual que se poderá adquirir uma identidade; contrastando este fenómeno com as atividades performativas do passado que não determinam o que uma pessoa é no presente. Tal como a autora o descreve, o trabalho de campo entre os *Vezo* pode facilmente converter-se na experiência de se tornar um *Vezo*, devido à aprendizagem e à execução das tarefas *Vezo*. Trata-se, então, de uma identidade contextual adquirida através de uma experiência de inclusão devido à performance de determinadas práticas relacionadas com a principal atividade da comunidade *Vezo*. Esta dimensão inclusiva está igualmente presente no processo de construção identitária macaense. Ser aceite, fazer parte da comunidade e, portanto, adquirir esta identidade é, no presente e no contexto português, sobretudo conseguida através de uma aprendizagem e uma participação ativa em convívios comemorativos (e respetivos suportes tecnológicos ao nível da *Web*) e em reuniões de comensalidade.⁴³ É esta dimensão performativa – o que se faz junto com outros – de invocar o passado no presente através de uma sociabilidade íntima assente na nostalgia, que muito contribui para produção de comunidades mnemónicas.

No próximo capítulo, centrar-me-ei num emblemático evento celebrado pelo grupo PCB – a *Festa da Lua 2010* – para, recorrendo ao uso da observação-participante e descrição etnográfica, compreender como a memória cultural e étnica e, conseqüentemente a identidade cultural e étnica macaense, é ali frequentemente evocada na partilha de narrativas que se articulam multilinguisticamente sobre as vivências destes macaenses num Macau que juntamente com a sua comunidade, segundo os próprios, vai desaparecendo. A partilha de comida que se confeccionava e consumia nesse mesmo Macau, a partilha da mesma música que se tocava nas *parties* durante os anos 60 e a,

⁴³ À semelhança do referido por Astuti, de ela própria ter adquirido durante o seu trabalho de campo uma identidade *Vezo* pelo seu desempenho na execução das mesmas tarefas dos seus anfitriões, também a mim, por diversas vezes e desde que passei a ser uma presença assídua e participativa em todos os encontros do PCB, me foi anunciado que fui «integrada» no grupo e que passei a ser considerada macaense.

sempre emotiva, partilha da enorme saudade daquela terra e passado longínquos, são os componentes do ambiente nostálgico que ali se quer reproduzir e reviver. Argumentarei, então, que são estes atos coletivos performativos de partilha que constituem uma vontade e intenção mnemónicas, garantindo e promovendo, assim, uma *categoria unitária macaense*.

Passaremos a ver como, constituída pela prática ao longo do tempo, a formulação da identidade macaense em termos comunitários (re)adapta-se e (re)produz-se, usando para tal, um conjunto de memórias individuais que se projetam no grupo que com elas constrói um imaginário coletivo acerca da própria ideia de comunidade macaense.

Assim sendo, é-me possível usar neste estudo uma definição de comunidade étnica suficientemente abrangente – como um conjunto de pessoas cujos membros têm em comum um nome, elementos de uma cultura, um mito de origem e uma memória histórica (Bloch 1998), que estão associados a um determinado território e que possuem entre eles um sentimento de solidariedade. Esta noção de comunidade permite abrir novas vias para a integração de, não só conhecimentos antropológicos, mas também psicológicos e políticos na compreensão do fenómeno étnico e cultural que a comunidade euroasiática macaense representa.

3

COMENDO O PASSADO

Expressões de Nostalgia nos Eventos do *Partido dos Comes e Bebes*

Decidimos fazer nós um grupo só para brincar, não nos metemos em mais nada e não queremos saber de mais nada, só de comes e bebes. Assim, [...] convidamos as pessoas que nós gostamos e que também gostam destas comidas e já somos muitos.... E de vez em quando fazemos, temos, umas festas certas. A da Lua é a mais emblemática.⁴⁴

O meu primeiro contacto com o *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) aconteceu na *Festa da Lua 2010*. Esta é uma das festividades chinesas que, à semelhança do que se passa em Macau, também é celebrada pelos macaenses a viver em Portugal, em casa e fora dela, em grupo e nas festas do *Partido dos Comes e Bebes*, e que, por sinal, constitui o evento mais emblemático do calendário de festividades celebradas por aquele grupo. Tornou-se *emblemática* porque ficou marcada, no ano de 2006, pela grande afluência, originalidade e *sucesso* que, desde então, é constantemente lembrado:

Em 2006 fizemos uma Festa da Lua onde recebemos 150 pessoas e depois eu fiquei muito satisfeita porque nós somos aquele grupo de macaenses que ainda celebram o Bolo Lunar, em mais nenhum lado celebravam [fora de Macau] (Vitória, Oeiras 11 Outubro de 2010).

⁴⁴ Excerto da entrevista realizada em Oeiras no dia 11 Outubro de 2010 a Vitória Ramos, uma das fundadoras e dinamizadora das festas do PCB. Vitória tem 63 anos e vive ininterruptamente em Portugal desde 1969, ano em que visitou o país pela primeira vez e aqui permaneceu para, mais tarde, desposar o marido, um militar português a cumprir comissão em Macau e onde se haviam conhecido.

Foi-me, então, sugerido que comparecesse no evento caso a Comissão Organizadora permitisse a presença de um «estrangeiro» – a expressão foi utilizada por um informante para me identificar como exterior ao grupo. A autorização foi concedida, desde que não estivesse ali como investigadora de bloco de notas e gravador em punho, e o meu nome foi colocado na lista de convidados. A partir daí, foram-me esclarecidas algumas formalidades relacionadas com aquele evento, nomeadamente, o local onde a festa se iria realizar, no anexo da Casa de Macau. Uma vez que o PCB nada tem a ver com a Casa de Macau, este é um espaço alugado para o efeito, e a comida tradicionalmente macaense seria, na maioria, encomendada pelo que haveria um custo associado e um valor que pago por todos cobriria ambas as despesas. Também me foi explicado que a festa desse ano, e ao contrário dos anos anteriores, iria ter aquele formato em vez da prática de «cada um traz um prato», como forma de simplificação do processo.

Uma vez no local, emerge, das cerca de 56 pessoas ali presentes naquela noite, tal como apurei posteriormente, Vitória Ramos, com quem eu tinha contactado previamente e que de imediato me identificou. Depois dos devidos cumprimentos, ela assumiu o seu papel de minha mãe de acolhimento e disse: *venha, venha, que tenho de a apresentar e vamos comer!* Fomos buscar pratos e talheres e, de seguida, percorremos a mesa do *buffet* por onde estavam distribuídas várias iguarias da gastronomia macaense às quais ia sendo introduzida, tanto ao nível dos nomes e dos ingredientes utilizados na confeção, como quanto à ordem pela qual se deveriam ingerir os alimentos: *agora pode comer assim; nós comemos assim, primeiro as massas com estes molhos de soja e de amendoim e depois, volta-se cá para comer os pratos com arroz*, esclarecia Vitória. Com os pratos servidos, o passo seguinte foram as pessoas. Sou então apresentada como a investigadora que está a escrever uma tese de doutoramento sobre os macaenses, os seus hábitos e costumes e a quem eles muito podem ajudar. Entre *este sabe muito sobre Macau, este pode contar-lhe muitas coisas [...]* e *esta, ela é [...]* *venha, ela é que pode ajudá-la muito [...]* confidenciados por Vitória e as conversas daqui e dali, onde os mais curiosos paravam para me fazer algumas perguntas, surgem relatos de histórias de Macau, das suas ligações a Macau e Portugal e da importância atribuída a estes encontros do PCB na manutenção da cultura e identidade macaenses.

A sala estava ornamentada com decoração chinesa, para além da permanente e enorme imagem das Ruínas de São Paulo que cobria na totalidade

uma das paredes de fundo daquele espaço multiusos da Casa de Macau. No centro do mesmo tinha sido colocada a mesa com o jantar *buffet*, ao fundo, encostada à parede oposta da entrada, encontrava-se a mesa das bebidas onde se destacava o *Xarope de Figo* – uma bebida macaense bastante adocicada feita de folhas de figueira – e ao lado desta, existia uma outra mesa com toranjas e caixas vermelhas com caracteres dourados que guardavam, ainda por desembalar, os bolos lunares de variados recheios, hoje em dia facilmente adquiridos em qualquer supermercado chinês do Martim Moniz, segundo me foi comentado. O espaço encontrava-se desimpedido pelas cadeiras, todas afastadas e colocadas em redor do salão. Junto à parede da entrada, localizava-se uma aparelhagem de som com o microfone que, assim que terminou o jantar e seguindo criteriosamente o programa da festa⁴⁵, foi posta a tocar avisando todos que se tinha dado início ao momento das cantorias. As pessoas ali presentes começaram, então, a agrupar-se à volta do microfone e dos *placards* de esferovite montados com os versos das músicas em grandes letras, para que toda a gente pudesse acompanhar as canções. A primeira delas foi o hino do *Partido dos Comes e Bebes*, com letra em *patuá*, especialmente escrito e composto para o PCB por um músico macaense a viver no Brasil.⁴⁶

⁴⁵ Logo à entrada do salão multiusos da Casa de Macau, onde decorreu a *Festa da Lua 2010*, estava colocada a mesa do *check-in*, onde cada um dos convidados confirmava da sua presença e efetuava o respetivo pagamento do valor acordado anteriormente. O procedimento, de entrada efetiva no espaço do evento, terminava com a entrega de um panfleto feito para a ocasião no qual constavam o programa da festa, nomes ou fotos dos convidados e ilustrações alusivas à comemoração em causa. À semelhança deste, outros panfletos com as mesmas características foram distribuídos em cada um dos eventos do PCB, não só de modo a guiar os convivas quanto à ordem dos acontecimentos, mas porque os mesmos servem também de lembrança que se leva para casa e guarda daquele encontro.

⁴⁶ O Hino do PCB pode ser ouvido em WMA ou MP3 em <http://gentedemacau.com/index.php?u=PCB&t=161> (último acesso em Abril 2013). A letra do hino é a que se segue:

*Nôs sã P-C-B
Capaz comê-bebê
Nôs sã P-C-B
Nunca bom isquecê.*

*Nôs dáli bacalhau
Na tasca di Portugal
Rufã chá-siu-pau
Na tenda di Macau.*

*Copo di vinho tinto
Bebê qui largã cinto
Dançã, papiá, cantá
Na nôs sã patuá.*

*Tudo podi juntã rancho
Chuchumeca ô santo-santo
Coraçã m aquista
Nan podi cavaquista.*

*Nôs tudo sã amigu
Chapado na umbigo
Como mai-sa coraçã m
Pôdi botá más unga irmãm.*

Outras canções variadas seguiram-se ao hino, muitas delas também no crioulo macaense e todas, sem exceção, sobre um Macau que parece já não existir mais. As cantorias eram animadas, aliás, como todas as pessoas que ali estavam e que participavam ou assistiam àquele momento em tom de sátira musical.

À medida que a noite avançava o programa da festa ia sendo cumprido dentro do horário estipulado e tal como manda a tradição chinesa, por ocasião desta festividade, chegou a hora de cantar à lua. A canção da lua, em chinês romanizado, foi entoada, tal como as anteriores canções, pelo recurso a uma espécie de *Karaoke* improvisado, onde as letras das músicas tinham sido afixadas em *placards* que se sucediam à medida que a música avançava e perto dos quais foi, estrategicamente, colocada uma lanterna de papel em forma de coelho. Por fim, foi tirada a fotografia de grupo.



Figura 12. A mesa colocada no centro da sala onde foram dispostos vários pratos de culinária macaense, alguns confecionados e trazidos para o encontro pelos próprios convidados. É o caso de Cíntia Serro a autora de *O Livro de Receitas da Minha Tia/Mãe Albertina* (2012), em cima à direita a olhar para o seu acepipe a ser colocado no tabuleiro. Já com o jantar em pleno funcionamento é possível observar, na foto do lado esquerdo, o primeiro tabuleiro cheio dos tão apreciados rolos de *Chi Cheong Fan*.

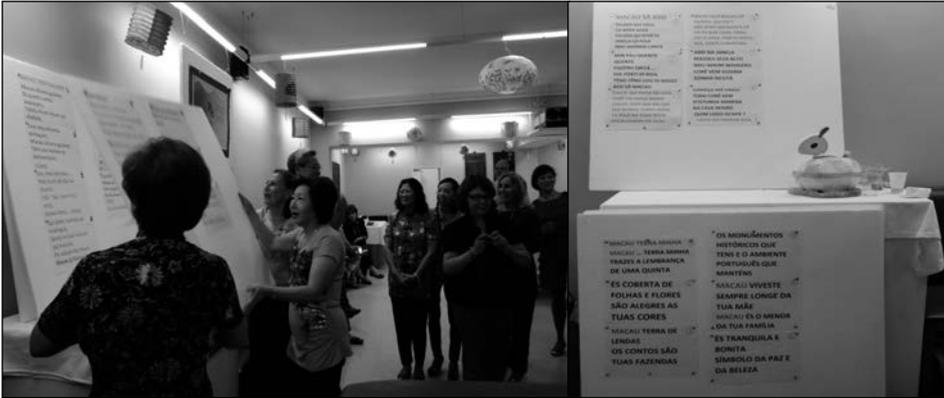


Figura 13. Placards de esferovite onde estavam afixadas as letras das músicas para que toda as pessoas as pudessem cantar. À direita, pormenor de dois placards: um com a letra da música *Macau Sá Assi* e *Macau Terra Minha*, ambas canções emblemáticas para os macaenses.



Figura 14. Karaóke com músicas famosas de Elvis Presley, Beatles, Ricky Nelson, entre outros êxitos contemporâneos destes e igualmente oriundos dos EUA e do Reino Unido.



Figura 15. Dançando o Twist.

A Festa da Lua, explicaram-me, é uma festividade chinesa que assinala o equinócio do Outono ocorrendo no 15.º dia da 8.ª lua do calendário lunar e comemorada em Macau com muito entusiasmo por todos os seus habitantes. Tem a particularidade de estar associada ao *Bolo Lunar*, que em Macau é conhecido por bolo *Bate-Pau* – por ser retirado «à paulada» das pequenas formas de madeira – e se oferece neste dia a amigos e familiares. Confecionados com açúcar, ovos e farinha, estes bolos *Bate-Pau* são recheados com diferentes combinações de, por exemplo, carnes e toucinho, ou com cascas

de tangerina, ou com gemas de ovos, ou são ainda enriquecidos com diversas variedades de sementes, como as de lótus, ou com pevides, amêndoas ou pinhões. O imprescindível *Ut Peang* ou *Bolo Lunar* (ou *Bolo Bate-Pau*) apresenta na face superior, em alto-relevo, as imagens ou os caracteres que simbolizam o Coelho ou a Lebre Lunar – particularmente popular em Macau e Hong Kong – uma personagem lendária representada por um coelho de patas dianteiras curtas e patas posteriores longas, a quem Buda concedeu um lugar no panteão lunar. Segundo a tradição em Macau, na noite da *Festa do Bolo Lunar* ou *Tchong Chau Chit* (em cantonense), toda a gente sai de casa para admirar a lua, a mais bonita lua cheia de todo o ano, em locais como a Praia Grande e os Lagos Nam Van, em todos os jardins e praças, bem como nas praias de Hac-Sá e de Cheoc Van na ilha de Coloane. Carregando lanternas pelas ruas em forma de coelho, um dos principais símbolos desta festividade, adultos e crianças prestam homenagem à lua e, como tal, também ali na festa do PCB o «coelhinho» tinha de estar representado.

A ceia foi servida e na mesa estava agora um *buffet* de frutas em forma de arranjo que enfeitava e coloria a mesma, uma diversificada doçaria macaense e vários bolos lunares de diferentes recheios. Aos doces juntaram-se ainda o inhame com açúcar, toranjas e uma sopa doce de feijão vermelho – conhecida por *Chacha* –, muito apreciada entre os convivas e que se comeu morna já quando a noite ia avançada. Durante aquela pausa para cear, e porque já havia menos gente na sala, era possível ouvir as muitas línguas que se misturavam nos diálogos das pessoas. Para além do transversal português, com mais ou menos sotaque, ouvia-se falar o *patuá*, quando a conversa era de brincadeira e com muitas gargalhadas à mistura. O chinês (cantonense), mais fluente para uns do que para outros, mas definitivamente não esquecido, era usado como um código secreto entre eles, como ainda o inglês, que era naturalmente empregue sempre que surgia uma expressão ou um nome que não se sabia pronunciar em outra língua que não essa.

Outro momento alto da noite foi a hora dos sorteios. Estavam a sorteio vários prémios simbólicos que iam sendo atribuídos à medida que o papel com o número correspondente era tirado à sorte de dentro da bolsa e por pessoas diferentes. Também aqui, o jogo da fortuna ou azar faz-se presente e quem é premiado, recebe palmas e uma sessão fotográfica exclusiva. Assim se avança até ser entregue o primeiro e mais cobiçado prémio. Decorrido o sorteio e distribuídos os prémios, dá-se lugar ao *Karaoke*. A participação era

grande e, apesar das resistentes não abrirem mão do microfone, ambas as vozes femininas e masculinas faziam-se ouvir sem qualquer pudor em relação à afinação. A escolha pela próxima música era unânime de entre o vasto repertório que remetia para as lembranças dos tempos de juventude nos anos 60 em Macau e quando se ouvia Elvis Presley, Beatles, Ricky Nelson, entre muitos outros músicos anglo-saxónicos que eu não conseguia identificar. E ainda, dançava-se o *Twist*.

Escolhi iniciar este capítulo com a descrição da *Festa da Lua 2010* com o intuito de tornar claro, desde o primeiro momento, que qualquer forma de reunião entre os macaenses – mesmo fora do âmbito das festas do PCB – é concebida e experimentada como momentos de *comensalidade* (Stafford 2000). Como argumentarei adiante, a partilha de um determinado tipo de comida, assim como de um certo modo de comunicação, envoltos num cenário físico e simbólico de nostalgia por um Macau antigo e ali recriado, permitiram a articulação sincrónica entre o individual e o coletivo ao reativar sentimentos de celebração conjunta e a partir desta, um *imaginário coletivo macaense*. A produção destas reuniões de comensalidade revelaram ser, não só, uma expressão de comunhão entre os vários membros da comunidade macaense que participam nos eventos do PCB, como reforçam ainda o sentimento coletivo de uma «identidade própria macaense» e da permanência do grupo no longo do tempo.

O regresso ao passado: tradições, narrativas e práticas recordadas

Tal como foi mencionado na descrição do PCB no primeiro capítulo, este grupo caracteriza-se pela homogeneização dos seus membros, sobretudo em termos de idades e percursos educacionais. Como vimos, as pessoas que participam nestas reuniões partilham uma rede de amizades estudantil que remete para o ensino secundário em Macau no início dos anos 60 do século passado. A referência a este ponto em comum, a sublinhada importância destas amizades para a integração dos vários macaenses dispersos pelo país ou de visita em Portugal naqueles encontros e, no fundo, a manutenção da comunidade em termos geracionais, foram das primeiras revelações que se fizeram ouvir assim que comecei a fazer perguntas sobre o PCB. Este foi o comentário de Tina que deixou Macau para viver em

Lisboa aos 16 anos e acompanhar a irmã mais velha, essa a iniciar os estudos universitários:

Uma coisa engraçada nestas reuniões – e já ouvi de outros amigos a mesma reação – é nós voltarmos a ter 15 anos. É um regresso, um retorno ao passado! Ali eu sou a Tina de Macau, colega deste e daquele e muitos deles nem foram meus colegas, mas um traz outro e um traz outro [...].

O estabelecimento da Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM), em 1871, foi um momento importante para a comunidade uma vez que vinha dar resposta a uma crescente necessidade de organizar o ensino secundário em Macau, em particular, de fundar uma escola especificamente vocacionada para formar pessoas que pudessem assumir os papéis intermédios da Administração Portuguesa local ou do mundo empresarial de Hong Kong e Xangai. A Escola Comercial Pedro Nolasco foi então fundada em 1878 e constituiu-se na principal atividade da APIM.⁴⁷ Posteriormente em 1894 é inaugurado o Liceu de Macau que a partir de 1937 recebe como patrono o Infante D. Henrique, adquirindo o nome de Liceu Nacional Infante D. Henrique. Desde então, a educação lusófona no território oferece duas saídas: o Liceu Nacional e duas escolas privadas profissionalizantes, a Escola Comercial Pedro Nolasco e, mais tarde, o Colégio Dom Bosco.

Considerando o estado de paralisia económica e cultural que longamente caracterizou Macau, o ideal de vida dos jovens macaenses desta geração era a emigração. Nas palavras de João:

Como havia pouco funcionalismo público acontece outro fenómeno que é o fenómeno da diáspora, o êxodo, a emigração. As camadas mais jovens macaenses tinham de sair para arranjar trabalho, primeiro para Hong Kong e depois Estados Unidos, Canadá... , tinha de ser assim. Portugal não era um destino de eleição, os outros eram mais fáceis. Quem vinha para Portugal, vinha para continuar os estudos, acabava o 7.º ano do liceu e vinha para a universidade e esses eram os filhos de famílias de classe média-alta que economicamente podiam fazer isso. [...] Quem pertencia às classes sociais média-alta estudavam no Liceu; média-baixa e operariado, estudavam na Escola

⁴⁷ Para uma informação mais detalhada sobre a história da constituição da APIM e da Escola Comercial Pedro Nolasco, consultar o livro: *Duas Instituições Macaenses* (1998) da autoria de João Guedes e José Silveira Machado. A APIM disponibiliza ainda na internet informações sobre: estatutos, órgãos sociais, publicações e relatórios de atividades em <http://www.apim.org.mo/pt/> (último acesso em Fevereiro 2013).

Comercial e na Escola Industrial, para assim aprenderem um ofício e empregarem-se rapidamente. E como não se podiam empregar em Macau, iam para Hong Kong trabalhar no setor bancário, maioritariamente, no Hong Kong & Shanghai Banking Corporation (HSBC). Em 1954-55 foi a grande leva de emigração pós-guerra (Lisboa, 15 Outubro de 2010).

Nos convívios do PCB vamos encontrar antigos alunos do Liceu de Macau e da Escola Comercial, cujos percursos de vida se afastaram quando os primeiros saíram de Macau rumo a Portugal para aqui prosseguirem os seus estudos universitários, ao passo que os segundos lá se mantiveram já ingressados nas carreiras da Função Pública (FPM). A tônica geral para quem veio para Portugal e depois de finalizados os seus cursos superiores, foi aqui constituírem família e seguirem com os seus trajetos profissionais.

Muitos deles só se voltam a encontrar em Macau, já durante os anos 80 e 90, quando aí começa a haver o alargamento e a formação de novos serviços na função pública e se torna necessário, para colmatar o número deficitário de funcionários, requisitar pessoal qualificado – com preferência para os naturais de Macau – dos quadros técnicos do Estado Português. Para o efeito, foi criado o Gabinete de Macau que tratava dos processos de candidatura e recrutamento das *comissões de serviço*. Estas comissões de serviço em Macau por períodos de três anos renováveis eram, especialmente, atrativas em termos monetários, já que os salários chegavam a corresponder a três vezes mais do que o montante auferido em Portugal e a cada família era atribuída uma casa para residência pelo período de duração da sua comissão em Macau. Para além das vantagens financeiras e de verem cá assegurados os seus «antigos» postos de trabalho, muitos dos meus informantes revelaram vislumbrar aí uma oportunidade de voltar a viver em Macau, reencontrar velhos amigos e familiares e dar o seu contributo à terra que os viu nascer antes da transição de 1999. Tina descreve assim a sua motivação, em entrevista realizada em Lisboa no dia 30 Setembro de 2010:

Eu fiz uma comissão de serviço em Macau em 1990 e nessa altura houve uma leva impressionante de macaenses a fazer comissões de serviço em Macau. Dava a impressão que, sem falarmos uns com os outros, tínhamos decidido ir a Macau antes daquilo voltar para a China. Eu decidi concorrer para Macau porque quis dar um contributo meu à terra, quis legar – digamos – e acho que consegui. Penso que quem foi para lá nessa altura também sentia o mesmo.

Com a aproximação da entrega de Macau à China começa também a verificar-se o movimento contrário, isto é, durante toda a década de 90 do século XX, muitos macaenses residentes permanentes de Macau rumaram a Portugal e aqui se estabeleceram. Acontecimentos como o «Um, Dois, Três» (1966/7), o processo da descolonização portuguesa em África (1975) e a inexistente literacia em chinês foram, para a grande maioria dos entrevistados, as razões apontadas para a não permanência em Macau depois de 1999. A escolha por residir em Portugal deveu-se, sobretudo, para além da língua e da nacionalidade portuguesa, à garantia de ingresso nos quadros da Administração Pública da República Portuguesa. Este é o testemunho de Constança, um desses casos de integração profissional:

Foram dois motivos que me trouxeram para cá em 1998. Um dos motivos foi o de eu não saber ler nem escrever chinês e depois eu pensei que não era naquela altura que eu ia começar a aprender e se calhar também não ia conseguir lidar muito com os chineses. [...] Eu escolhi então vir para Portugal e ser integrada cá nos quadros da República Portuguesa. [...] A integração cá contabilizava todo o tempo de serviço em Macau, tanto em anos de trabalho como para efeitos de reforma e os papéis eram todos tratados lá junto do Gabinete de Apoio à Integração (Oeiras, 19 Outubro de 2010).

Como consequência destes acontecimentos, começam a concentrar-se mais pessoas em Portugal oriundas de Macau e porque o número já era considerável, o pequeno grupo de amigos que se juntavam para almoçar deu lugar, em 2002, a um grupo mais alargado e organizado. Na mensagem de saudação do PCB é possível ler o seguinte:

Acham o nome invulgar? Pois é, vou-vos contar como tudo começou.
Foi numa festa de confraternização que tomámos consciência do grande número de conterrâneos que já se encontrava a viver em Portugal.
Uns definitivamente, outros com um «pé cá, outro lá». Uns jovens estudantes, outros empregados e, outros já reformados.
Tivemos logo a ideia de não perder este «capital» de convívio para matarmos saudades da nossa comida, da nossa língua (português e cantonense) e do espaço (Macau) que a todos nos uniu e une.
Foi com esta ideia na cabeça que contactámos alguns amigos e, a partir do primeiro almoço, em 2002, que reuniu 28 pessoas, formámos um grupo organizador a que, por votação, demos o nome de PCB.
Desde então as nossas festas têm sido um sucesso.

E esse sucesso e continuidade deve-se aos colaboradores que se esmeram na organização, embelezamento do espaço e preparação de deliciosos pratos macaenses. E aqui está a história do nome deste Site.

Com ele pretendemos contribuir para que o elo da «Memória» de e entre «As Gentes de Macau» não se perca.

Servirá de ponto de encontro e comunicação, será onde anunciaremos as festas, os encontros, e o que cada um também quiser divulgar (textos, fotos, memórias, etc.).⁴⁸

O PCB tem também um *website* – *GenteDeMacau.com* – criado em 2007 e onde se pode ver o hino e a bandeira do partido, os seus fundadores, amigos e colaboradores, um diagrama da comissão organizadora, um *blog*, fotografias de eventos passados e um espaço onde cada um dos associados tem o seu «cantinho» para escrever sobre os temas que mais lhes aprazem. Também lá se encontra o calendário de eventos portugueses e chineses mais significativos que são por eles comemorados, à semelhança de como acontecia em Macau, e onde a comida macaense é sempre a maior atração.

Essas comemorações que em parte se querem *privadas* denunciam o carácter fechado do grupo, não apenas para os estrangeiros como eu, mas para os próprios macaenses, que por si só e por o serem, não lhes dá acesso direto a estas festas. É igualmente necessário ser convidado a estar presente. Talvez tenha sido a herança deixada pelo funcionalismo público ou apenas, como eles dizem, *por brincadeira*, o PCB tem um organigrama com a descrição das diferentes funções e o nome de quem as compete desempenhar. Assim sendo, recorre-se ao topo para se obter essa aprovação e acesso a este universo que se quer «familiar» e «entre amigos», no fundo, um «domínio privado» e com identidades privadas, mas sem o serem. Afinal, existe um *website* da «gente da terra» que é carregado e atualizado com toda a informação que diz respeito ao *Partido dos Comes e Bebes* e aos seus eventos e celebrações, como por exemplo, fotografias, receitas macaenses, música e literatura em *patuá*. É a obsessão pelo registo do privado para depois o tornar público, dado a conhecer, ser recordado, como se dos «últimos macaenses» se tratassem, os últimos a fazerem isto, os últimos a preservarem a tradição, a língua, a gastronomia, os hábitos e os costumes e que têm o dever de deixar estas memórias das suas

⁴⁸ «Mensagem de Saudação» do PCB retirada do *website GenteDeMacau*, disponível em: <http://gentede-macau.com/index.php?u=PCB&t=36> (último acesso em Junho de 2012).

memórias porque para além deles «já nada disto passa», como repetidas vezes me foi dito.

Estas festas são para o grupo do PCB, de facto, espaços privilegiados da memória coletiva, aquilo a que Halbwachs (1952) chamou de «quadros sociais da memória». Por outras palavras, estes quadros representam os instrumentos de que a memória coletiva se serve para recompor uma imagem do passado que é combinada, a cada época, com os pensamentos dominantes da sociedade. Também nestes eventos do PCB vamos encontrar destacados e numa repetição constante, os elementos que se querem preservar no presente pois são eles que garantem a continuidade com o passado – é o caso da comida e da língua próprias do macaense – e todos os outros componentes específicos da celebração em causa. No caso da *Festa da Lua 2010*, descrita no início deste capítulo, toda ela foi concebida e orientada para um regresso ao passado. Foi possível observar a decoração que ornamentava a sala feita de lanternas em papel seda e uma delas muito particular em forma de coelho, as cabaias chinesas que muitas senhoras escolheram usar naquela noite, a canção à lua e os Bolos Lunares que, no seu conjunto, funcionaram de modo eficaz no despoletar, entre os convidados, de sucessivas narrativas que remetiam nostalgicamente para a descrição da forma como esta festividade era celebrada em Macau:

Era tradição em Macau, na noite da Festa da Lua, carregarem-se lanternas em forma de coelho pelas ruas [...]. Era tradição comerem-se os Bolos Lunares ou, como são conhecidos em Macau, Bolos Bate-Pau por serem desenformados à paulada [...]. Era tradição em Macau cantar-se à lua a canção da lua.⁴⁹

Essas tradições que me foram descritas e ali praticadas aspiravam à invariabilidade, pois remetiam para um passado de práticas fixas e formalizadas, contrastante com as mudanças trazidas pelo contexto das suas vidas atuais. O espaço onde vivem já não é Macau, já não vão à noite para a rua carregando lanternas e olhar a grande lua cheia. Ficam agora a recordar como eram essas noites e como se tentam reproduzir e se acrescentam com outros momentos de lazer: fazem-se sorteios de prémios simbólicos, cantam-se e dançam-se as

⁴⁹ Notas do meu diário de campo no dia 25 de Setembro de 2010. Estes apontamentos são transcrições diretas dos discursos dos meus informantes durante o evento *Festa da Lua 2010*.

músicas dos *Sixties* à semelhança do que se fazia durante esses anos 60 em Macau. Rita de 63 anos e residente na Amadora desde 1967, ano em que a própria, a mãe e as irmãs chegaram a Portugal e ali se estabeleceram, descreve com curiosidade as diferenças que encontrou:

Tudo o que lá chegava era estrangeiro. Eu gostava muito do Elvis Presley. As nossas paixões de juventude eram essas: o Elvis Presley, Beatles, Ricky Nelson. A influência vinha da América e de Hong Kong, não da Europa. Na moda, no cinema, as tendências também eram as mesmas. Andávamos sempre vestidas de igual e aos pares! [...] Eu estranhei muito a moda de cá. Eu lembro-me que as modas cá eram muito diferentes... eu usava casaco de cabedal, calças justas, sabrinas e cá nem sequer se via disso. Para nós a nossa roupa era normal, para as pessoas cá é que não era (05 Novembro de 2010).

Como vimos, a experiência individual da nostalgia envolve um sentimento de saudade pelo passado. Na maioria das vezes, este advém da combinação entre recordação, imaginação e reinterpretação de um passado que normalmente remete para as memórias de infância como um tempo de inocência, de proteção e amor familiar, onde a vida parecia mais benevolente e fácil do que realmente o foi. De acordo com vários antropólogos (Davis 1979; Ivy 1995), quando estas saudades romantizadas do passado – periodicamente sentidas pelos indivíduos – se tornam parte do imaginário coletivo de um grupo, isso significa que lhe está subjacente uma crise de identidade coletiva denunciada pela confusão e incertezas que se geram em torno da identidade até aí proclamada. Para estes estudiosos, são as rápidas transições culturais contemporâneas que induzem a nostalgia coletiva, em parte, como a procura conjunta de uma identidade que se vai alimentar do passado, daquilo que é familiar e garantido, em detrimento da busca pela novidade e pela descoberta. Contudo, eles sugerem ainda que a nostalgia coletiva pode ter o efeito oposto e constituir-se como parcela de um processo construtivo que consente aos sujeitos lidar com as dúvidas do presente, de modo a conseguirem avançar. Neste processo, as imagens de um presumido passado no qual a vida parece ter sido mais próspera e estável, ajudam as pessoas a compensar as ameaças de insegurança e alienação no presente, permitindo-lhes prosseguir rumo a um futuro, ainda que incerto, no entanto, agora com a garantia renovada de que há uma continuidade entre o passado, o presente e

o futuro. Isto significa que os valores humanos que os sujeitos associam ao passado, ainda existem no presente e continuarão a existir no futuro.

Estas projeções nostálgicas de um passado recordado e reinterpretado no presente implicam aquilo que Hobsbawm e Ranger chamaram, essencialmente, «um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição» (1984 [1983]: 13). Do mesmo modo, é a continuidade com o passado que se pretende nas reuniões do PCB, através de um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica que se conjugam na criação de «tradições inventadas». Para tal, é fundamental o calendário de eventos especiais do PCB que pontuam a vida da comunidade em Portugal, não só porque representa um foco profundo na recordação nostálgica coletiva e na imaginação nostálgica da comunidade, como ainda estrutura a memória social do próprio grupo. A calendarização cultural de determinados dias aos quais está associada uma grande carga simbólica e que são, geralmente, acompanhados de celebrações rituais, tem assim a capacidade de, nas palavras de Zerubavel, «sincronizar os sentimentos de um grande número de pessoas», através da criação de «ritmos emocionais que afetam grandes coletividades» (1981: 46).

Para além da perenidade mantida com o passado pelo carácter performativo que a comemoração do evento apresenta, a memória social do grupo é constantemente revisitada e materializada no presente – e consequentemente no futuro – através do registo fotográfico. Uma constante destas reuniões é as muitas fotografias que são se tiram e que depois se colocam no *website* do PCB, devidamente arquivadas por evento e por data, desde os atuais até aos convívios anteriores que datam do início da formação do grupo e da sua oficialização no sítio da internet. Cada cara, cada prato, cada pormenor e cada momento, dentro do momento, é devidamente registado não só pelo colaborador a quem coube essa função, mas também por todos os outros ali presentes que foram munidos de máquinas fotográficas. Algumas fotografias são tiradas individualmente, mas o grosso delas são, sobretudo, em grupo e contemplando todas as possíveis combinações de pessoas. Segundo Stafford (2000: 67-69), o grande interesse dos chineses pela fotografia prende-se com o propósito de «deixar uma lembrança» como forma de superar a iminente separação. É através da fotografia que, especialmente entre amigos, se reafirmam e aprofundam os laços de amizade, uma vez que é uma honra ser-se convidado a fazer parte da fotografia de alguém. Isso significa, não só, o quão

importante se é para aquela pessoa, como ainda, manifesta a sinceridade da sua intenção em manter o amigo perto de si. Por outro lado, a fotografia possibilita ainda a permanência destas amizades pelo recurso a um espólio mnemónico que permite ultrapassar a rutura através da recordação. O mesmo acontece entre os macaenses por ocasião das festas do PCB. Para além do seu próprio registo fotográfico privado, eles vêm e reveem todas as outras fotografias do mesmo acontecimento, entretanto, publicadas e por vezes comentadas, naquele que é o suporte virtual do PCB e que as torna acessíveis a todo o mundo, fazendo, simultaneamente, prova da existência e vitalidade da comunidade macaense.

Tal como argumentado por Connerton (1999 [1989]), é este legado material e imaterial de símbolos particulares que reforçam o sentimento coletivo de identidade e que alimentam no ser humano a reconfortante sensação de permanência no tempo. Nas próximas secções deste capítulo entrarei em pormenor na apresentação e análise de dois destes símbolos reclamados por toda a comunidade como os mais significativos da identidade macaense: a comida e a língua.

Reuniões de comensalidade: o papel da comida em diversas formas de nostalgia

Os estudos da comida e dos hábitos alimentares constituem, desde há muito, objeto de interesse para as ciências sociais e, em particular, para os antropólogos. É exemplo disso o estudo pioneiro de Audrey Richards (1995 [1939]) que nos deu conta do contexto social e psicológico da comida, da sua produção, preparação e consumo, e do modo como estes processos estavam ligados ao ciclo de vida e às relações interpessoais dos *Bemba*, bem como, da evidência da «comida como símbolo». Mais recentemente, Claude Lévi-Strauss (1965) e Mary Douglas (1978 [1966]) fizeram importantes contribuições para uma abordagem estruturalista da alimentação. No famoso texto *Le Triangle Culinaire* (1965), Lévi-Strauss, recorrendo ao modelo linguístico universalista, sustenta que, tal como a linguagem, o ato de cozinhar é comum a todas as sociedades humanas. Para Douglas, a comida transforma-se num código e a mensagem que ela codifica poderá ser encontrada no padrão manifestado pelas relações sociais, existindo uma correspondência entre determinada estrutura e a estrutura dos símbolos através da qual ela se representa.

Foi, contudo, a obra de Jack Goody *Cozinha, Culinária e Classes* (1998 [1982]) que pareceu marcar um ponto de viragem nos estudos sobre estas temáticas ao postular que a alimentação e a culinária são parte integrante de sistemas económicos, sociais e culturais muito complexos. Assim sendo, Goody argumenta que sociedades como as da África subsaariana, sem escrita, sem propriedade privada e sem classes sociais estratificadas, não apresentam ter uma culinária diferenciada, isto é, uma cozinha «alta» ou «baixa» correspondente os respetivos segmentos da população. Já as sociedades dotadas de escrita e de uma estratificação social clara como as da *Eurásia*, dispõem de cozinhas diversificadas – tal sendo o caso das culinárias europeia e chinesa – associadas a distintos estilos de vida e registadas, por meio da escrita, em receituários. Goody, num ensaio posterior, aplicou ainda ao estudo da alimentação, a oposição entre «pequena» e «grande» cozinha. Assim, em *Food and Love* (1998) o autor argumenta que ao nível popular ou das classes sociais mais baixas e com menores rendimentos persistia uma alimentação vernácula, de cozinheiras familiares ou de casas de pasto modestas, transmitida pelo hábito e pela via da oralidade e, sobretudo, dependente de ingredientes locais. Já ao nível das elites – pelo menos nas ocasiões mais importantes –, Goody identificou uma cozinha importada, cosmopolita, produzida por cozinheiros «especializados», a qual assegurava a preeminência da família em termos sociais, num tempo em que a cozinha representava o topo do refinamento e da sofisticação.

Desde então, e porque o mundo que os antropólogos escolheram estudar tornou-se diferente, também os estudos sobre a alimentação se alteraram. Hoje em dia, as investigações antropológicas sobre a comida sofreram um processo de maturação que serviu de veículo para examinar largas e variadas problemáticas teóricas e de métodos de pesquisa (para uma revisão da literatura sobre a Antropologia da Alimentação e da Cozinha ver Mintz e du Bois 2002; Anderson 2005; Belasco 2008). Na elaboração teórica, os sistemas de alimentação têm sido usados para exemplificar extensos processos sociais tais como: a produção de valor político-económico (Mintz 1985), a criação de valor simbólico (Munn 1986), a forma como o parentesco é interpretado e praticado em diferentes sociedades (Santos 2009), a construção de identidades (Murcott 1996), a mudança cultural local e os fluxos culturais transnacionais (Wilk 1999), a reivindicação de pertença a determinados grupos – sejam eles castas, classes, religiões, etnias ou nações (Anderson 2005), a construção social da memória (Sutton 2000, 2001), etc.

Algumas das relações dominantes entre alimentação e memória incluem, por exemplo, os contextos de relembrar através da comida, o papel da comida em diversas formas de nostalgia, ou a comida como um «lugar» para a identidade étnica historicamente construída. Através do método da observação-participante levado a cabo nas reuniões do *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) – como o próprio nome do grupo já o evidencia – constatei que o epicentro daquela sociabilidade se focava na mesa (fisicamente colocada no centro da sala) e era em torno da *comida* e de *velhas memórias*, que se gerava uma consciência coletiva em torno de uma forma de «sentir-se macaense». Nuno de 57 anos e a viver na Amadora desde 1996, expressou-o da seguinte forma em entrevista no dia 16 de Janeiro 2011:

A comida [...] e as festas fazem-me sentir macaense, porque é que há estas festas, feitas desta maneira e não daquela...? É a própria cultura que é a memória. Estas festas são importantes para relembrar as coisas.

Com efeito, as festas do PCB constituem uma rede importante de integração, de funcionamento e manutenção da comunidade macaense em Portugal. Indagando junto dos meus informantes e pela minha experiência pessoal na aproximação ao «associativismo oficial» macaense do país, o surgimento destes encontros e a regularidade com que são organizados provêm da necessidade sentida na falta de socialização com *a malta*, expressão comum usada entre os macaenses na identificação de pertença ao grupo. À semelhança do que Pina-Cabral e Lourenço (1993) e Pina-Cabral (2000) nos dão conta em relação à *densidade* da comunidade em Macau, também cá os membros do PCB estão ligados entre si por vários laços: de família consanguínea ou por afinidade, senão destes, então de colegas da Escola Comercial ou do Liceu, senão destes, de vizinhança de bairro em Macau.

As grandes reuniões do PCB, tal como foi o caso da *Festa da Lua 2010*⁵⁰ descrita no início deste capítulo, decorrem em torno de um *Chá Gordo* – refeição volante e alargada constituída por doces, salgados e por pratos quentes típicos de um lanche ajantarado⁵¹ – e no espaço multiusos da Casa de

⁵⁰ Outras festividades também celebradas pelo PCB no mesmo espaço da Casa de Macau, já durante ano de 2011, foram a *Festa da Primavera* (07-05-2011) e o *9.º Aniversário do PCB*, conjuntamente com o *4.º Aniversário do Site Gente De Macau* (20-07-2011).

⁵¹ Para mais informações sobre esta refeição típica macaense consultar, por exemplo, Amaro, onde se pode ler: «[...] um *chá gordo* é o produto híbrido de receituário muito rico» (1988: 65).

Macau alugado para o efeito.⁵² Outra celebração do calendário de eventos do PCB foi o Ano Novo Chinês⁵³ que teve lugar num dos restaurantes chineses na área metropolitana de Lisboa eleito como o que melhor confeciona a comida do sul da China e que nesse sentido, mais se assemelha ao tipo de comida chinesa da província Guangdong consumida em Macau. O restaurante chinês também é preferencialmente o escolhido para as reuniões familiares ou para o encontro de amigos fora do âmbito das festas do PCB. Por ocasião de uma entrevista em que fui, justamente, convidada a fazê-la durante o almoço num desses restaurantes chineses, tive a oportunidade de verificar que o ambiente ali era bastante familiar e a maioria dos clientes eram macaenses residentes no país ou familiares de visita que se conheciam entre si e reuniam naquele espaço com regularidade.

O hábito entre os macaenses de fazerem reuniões regulares em restaurantes chineses foi adquirido ou importado de Macau e continua aqui a manifestar-se, tanto na procura pela semelhança de um estilo de vida que cá se perdeu, nas palavras de Manuela de 61 anos e a viver em Oeiras: *em Macau convivíamos muito mais, era muito fácil, bastava ligar a alguém: «Vamos almoçar no sitio tal» e no fim de uma hora lá estava toda a gente; aqui não, é tudo muito mais difícil, é diferente, não tem nada a ver*; como na procura do melhor *Dim Sum* que se pode comer na área da grande Lisboa.

Dim Sum é o termo cantonense que se refere a uma refeição leve, composta de vários pratos, muitos dos quais servidos em recipientes de bambu onde os alimentos são cozinhados a vapor e servidos em pequenas quantidades. Em Macau e Hong Kong, quando se vai a um restaurante de *Dim Sum* diz-se ir *Yam Chah* ou beber chá, porque todas estas iguarias devem ser acompanhadas de chá. A expressão macaense *Chá Gordo* foi seguramente adaptada

⁵² Um outro espaço de menor dimensão, a sala de refeições da Casa de Macau, foi utilizado para sentar os convivas à mesa num *Almoço de Confraternização*, o primeiro do novo ano civil. Neste almoço o prato principal servido foi o *Tacho* ou *Chau Chau Pele*, tradicionalmente confecionado e consumido por ocasião desta época festiva (Natal e Ano Novo). Por se tratar de um cozido, à semelhança do português, composto por várias carnes, chouriço chinês, legumes e pele de porco desidratada (produto que vem de Macau uma vez que não existe à venda em Portugal e dá o nome ao prato) é servido, preferencialmente, ao almoço.

⁵³ *Almoço de Comemoração do Ano Novo Chinês* (05-02-2011) que consistiu num *fondue* chinês – *Ta Pin Lou* – sempre consumido em restaurantes chineses, normalmente, por ocasião das festividades do Ano Novo Chinês que em Macau, coincide também, com a época mais fria do ano. A ementa do *Ta Pin Lou* foi escolhida criteriosamente, tentando incluir os ingredientes favoráveis e devidamente adaptados ao *fondue*, de modo a proporcionar a todos um ano auspicioso.

daqui. Trata-se de uma especialidade da cozinha chinesa de Cantão muito apreciada pelos macaenses. Também entre eles se discute qual o restaurante, dos quatro existentes na área metropolitana de Lisboa, que serve o melhor *Dim Sum* e dentro do *Dim Sum*, o que tem o melhor *Chi Cheong Fan*, uma massa de arroz enovelada normalmente consumida com molho de soja e/ou amendoim e com sementes de sésamo. Este é o prato chinês predileto e mais cobiçado pelos macaenses, tanto assim, que faz sempre parte da ementa das festas do PCB. Sem se tratar de um prato macaense será ele uma exceção nas reuniões do PCB e o que movia os macaenses até à Casa de Macau todos os primeiros sábados de cada mês, dia em que, a par com outros pratos macaenses, o *Chi Cheong Fan* era servido. Tal como me foi relatado por um dos cozinheiros em entrevista no dia 01 de Julho 2011:

O menu dos almoços de sábado na Casa de Macau tinha Porco Balichão, Porco Bafassá, Minchi, Caril de Galinha, Pou Kok Kai (Frango à moda de Macau) a tradução literal é Galinha à Portuguesa, mas eu não podia pôr assim porque em Portugal nunca se comeu assim o frango feito com açafrão, sumo de coco, caril e vai forno. Pratos de peixe não há muitos, é peixe em banho-maria que só leva gengibre e molho de soja. Há os pratos de camarão, o caril. A cozinha macaense é mais à base de pratos de carne e de carne de porco ou frango porque a carne de vaca tem um sabor forte que nem todos gostam. As sobremesas eram o Baji, Bebinca de Leite, Bolo Menino, Musse de Manga, Tai Choi Kou de chocolate. Nós escolhemos estes pratos para o nosso menu, e cada sábado tinha dois destes pratos à escolha, porque achámos que estes eram os pratos mais típicos macaenses e nunca o alterámos. Quando eram festas, as pessoas escolhiam e encomendavam o que queriam do menu e nós fazíamos conforme a encomenda. No início, a frequência de almoços era razoável, mas decresceu com o passar do tempo à exceção de quando haviam aniversários ou outros acontecimentos festivos. No primeiro sábado de cada mês haviam sempre mais macaenses lá a almoçar porque nós servíamos o Chi Cheong Fan que é uma massa chinesa do sul da China, mas todos os macaenses comem e gostam. Nos outros sábados do mês, a maioria das pessoas que iam lá comer eram portugueses.

Estabeleço aqui um paralelo entre a forma como o *Chi Cheong Fan* e – como foi demonstrado no capítulo anterior – os indivíduos provenientes de diferentes contextos étnicos ao serem integrados na comunidade macaense adquirem, eles mesmos, uma identidade macaense, perdendo os seus laços étnicos anteriores. Assim, apesar da origem, ingredientes e confeção total-

mente chineses, esta massa de arroz foi, do mesmo modo, assimilada pela cozinha macaense, merecendo até um lugar de destaque na disposição da mesa do *Chá Gordo* por tão apreciada que é e nunca está omissa daquela que é a lista dos pratos mais apreciados e que sempre fazem parte do cardápio nos eventos do PCB.

A alimentação centrada na nostalgia é um tema recorrente em estudos da diáspora. Como uma forma de memória, a *nostalgia* tem vários e diferentes significados, nomeadamente, no que diz respeito à comida. Um verdadeiro compromisso etnográfico com a nostalgia requer que reconheçamos e procuremos explicar as *múltiplas vertentes do ato de recordar*, observando como elas coexistem, se combinam e/ou entram em conflito. A nostalgia é moldada por preocupações culturais específicas e conflitos; e à semelhança de qualquer outra forma de prática da memória, ela só pode ser entendida em contextos históricos e espaciais específicos.

O tema da perda do nível de vida com a mudança de residência para Portugal é frequentemente referido e com ele associado, a necessidade de aprender a cozinhar, como o testemunho de Mena de 61 anos e residente em Oeiras desde o ano de 1996, tão bem o ilustra:

Na minha casa, e como tinha uma vida bem organizada, tinha uma empregada que fazia tudo. Ela anteriormente já tinha trabalhado numa casa portuguesa e ela aprendeu a cozinhar comida portuguesa e macaense. Mas como eu decidi vir para Portugal e como sabia que aqui não tinha possibilidade de ter empregada, só tinha os meus dez dedos, decidi, ainda em Macau, fazer um curso de culinária chinesa, a comida macaense tinha receitas e ia pedindo umas dicas a duas cunhadas minhas que cozinham muito bem e depois disso, comecei a treinar. Agora posso dizer que não cozinho bem, mas já preparo uns pratos que não envergonham ninguém e posso servir quando convidamos uma grupo a vir jantar cá a casa. No dia a dia cozinho comida portuguesa e macaense; chinesa não sei muito, e tenho sobrevivido nestes 14 anos que estou cá. Em casa, comemos mais comida portuguesa do que chinesa, chinesa é duas vezes na semana... às vezes vamos comer Dim Sum no restaurante do Casino do Estoril, lá é muito bom (10 Outubro de 2010).

Como já anteriormente argumentado, embora a nostalgia seja alimentada por este sentimento de modernidade como rutura, deslocamento ou um processo historicamente descontínuo; a memória coletiva, por seu turno, emerge dos esforços para forjar um sentimento partilhado de identidade de grupo,

coesão e continuidade a longo termo. Nos dias de hoje, é possível observar o esforço destas famílias na procura pelo tipo de comida consumida em Macau, com especial ênfase na preparação da comida macaense recorrendo, para isso, às receitas ou às memórias dessas receitas herdadas dos antepassados e numa busca pela maior autenticidade. Deste esforço pelo não esquecimento e preservação da gastronomia macaense, têm surgido, de forma mais intensificada nas últimas décadas, a divulgação de receitas macaenses através da edição e reedição de livros⁵⁴, de sítios na internet⁵⁵, de conferências, *workshops*, e até da criação da Confraria da Gastronomia Macaense em 2007.

Sutton (2000, 2001) enfatiza a saudade evocada por indivíduos da diáspora através dos cheiros e sabores de uma pátria perdida, proporcionando um retorno temporário ao passado. Do mesmo sentimento nostálgico está envolvido todo o universo da comida macaense quando descrito pelas palavras dos próprios macaenses. Gabriela de 44 anos e a residir em Lisboa desde 2000, descreveu assim a comida macaense:

Quando falamos da cozinha macaense falamos de uma comida que traz memórias, traz sabores, traz odores, traz a infância, a adolescência, o que se fazia em casa dos avós, o tempo dos avós (Lisboa, 08 Novembro de 2010).

E da mesma nostalgia estão impregnados os encontros do PCB, especialmente reforçada no que diz respeito à comida. Tal como Tina, colaboradora do PCB, me descreveu por ocasião da entrevista concedida no dia 30 Setembro de 2010: *apenas receitas macaenses, do nosso universo saudoso da comida macaense, são especialmente por nós cozinhadas e levadas para as festas do PCB.*

⁵⁴ Dois exemplos: (1) O livro *A Cozinha de Macau do meu Avô* de Graça Pacheco Jorge, que tem vindo a conduzir conferências e *workshops* sobre a gastronomia macaense no âmbito de várias iniciativas, foi publicado em Macau em 1992 pelo Instituto Cultural de Macau e em 1993 foi reeditado pela Editorial Presença, como *Cozinha de Macau*. Segundo a autora, no ano de 2012 a primeira edição do livro será novamente reeditada, desta vez, em versão trilingue: português-chinês-inglês; (2) João Lamas foi convidado a fazer uma espécie de antologia do seu livro de receitas *A Culinária dos Macaenses* – com duas edições em Portugal em 1995 (esgotada) e em 1997 pela Lello Editores – agora com o título *Culinária Macaense: 100 Especialidades* editada em 2009, também em versão trilingue (português, chinês e inglês), pela Direção dos Serviços de Turismo de Macau.

⁵⁵ O *blog* do PCB e o *website* *Projecto Memória Macaense*, onde está disponível uma coletânea de Receitas da Gastronomia Macaense da comunidade macaense de São Paulo, são alguns exemplos entre muitos outros.

Nesta edição da *Festa da Lua 2010* e em outras reuniões que se seguiram com o mesmo formato de *buffet*, a maior parte da comida foi encomendada, ao até então cozinheiro da Casa de Macau que à parte de fornecer os almoços de sábado naquele espaço tinha já, em parceria com um conterrâneo seu, um menu com tabela de preços e do qual foram escolhidos os pratos que se queriam ver presentes na ocasião. Apesar da adoção deste modo mais simplificado no que diz respeito ao fornecimento da comida, não existem restrições para quem quer dar o seu contributo e mostrar os seus dotes culinários neste universo macaense. Isso mesmo me foi explicado por Manuela, uma das organizadoras do evento:

Temos várias modalidades, agora fazemos assim: as pessoas que pagam só levam o estômago e quem leva comida não paga. Por exemplo, uma fez o Porco Balichão Tamarinho, eu fiz o Caril, um senhor fez Porco à Vinha d'Alhos que é especialista nisso, depois há uma que faz a Bebinca de Nabo e o resto nós encomendamos (Oeiras, 13 Outubro de 2010).

Normalmente, as encomendas repetem-se festa após festa e para as entradas são escolhidas *Chamuças*, *Chilicotes*, *Mini-Crepes*, *Cheese Toast*, *Genetes*, *Chi Cheong Fan* e *Lacassá*. Dos pratos quentes consta sempre o mais emblemático da gastronomia macaense – o *Minchi*, para além do *Caril de Ngau Nam* (*Aba de Vaca*), da *Capela* e dos já em cima mencionados pela informante. Dos doces faziam parte a *Batatada*, a *Bebinca de Leite*, a *Gelatina Ágar-Ágar* (alga chinesa), o *Tai Long Kou* de chocolate e o apreciado *Bolo Menino*. Por se tratar da Festa da Lua, foram ainda introduzidos os *Bolos Lunares* chineses (conhecido em Macau por *Bolo Pate-Pau*) e as toranjas, elementos gastronómicos auspiciosos que, seguindo a tradição chinesa, devem ser consumidos por ocasião desta festividade.

Muitas das obras clássicas da antropologia dedicaram-se à demonstração de como as trocas de alimentos se desenvolvem e expressam laços de solidariedade e aliança; como as trocas de alimentos são paralelas às trocas de sociabilidade; e como os atos de comensalidade estabelecem e reforçam a comunidade social (Lévi-Strauss 1983 [1949]; Malinowski 2002 [1922]; Mauss 2008 [1924]). Segundo estes estudos, a noção de reciprocidade é considerada na forma mais imediata e fundamental da vida social onde pode ser integrada a oposição entre o *Eu* e o *Outro*, isto é, o facto de que a transferência con-

sentida de um valor de um indivíduo para o outro transforma-os em companheiros e acrescenta uma qualidade nova ao valor transferido. No mesmo sentido, partilhar e comer alimentos distribuídos nas festas do PCB estabelece uma interdependência e uma unidade comunitária reforçada pela referência a uma origem e passado comuns.

A comida macaense, a sua cozinha e culinárias, são representadas como um atestado das origens étnicas e culturais dos macaenses, prova da «misci-genação» que lhe deu início e caracteriza a comunidade. No contacto direto com os macaenses, torna-se claramente perceptível como esta comida é por todos e amiúde nomeada como uma saudade, como um apelo ao passado e a um Macau que faz parte desse passado e que não quer ser esquecido transformando-se, assim, num dos principais veículos no regresso a esse mesmo passado. Também na literatura está presente essa marca de singularidade através do modo e da forma como escritores de Macau (Ferreira 2007; Jorge 1992; Jorge 2004; Lamas 1997; Serro 2012) se referem a esta comida e à forma de a confeccionar, elogiando os seus cheiros e sabores, colocando-a quase a um nível mítico, na família, no grupo, no ser macaense.

Augustin-Jean (2002), no seu trabalho sobre comida e identidade macaense, identificou dois pressupostos: (1) o de que tanto o tipo de comida como o método de preparação são usados pelos indivíduos dentro de uma determinada sociedade para se demarcarem de outros grupos nessa sociedade e de outras sociedades; (2) e o de que ao longo do tempo, tanto a comida como os métodos de preparação são, frequentemente, empréstimos recebidos de outras culturas e de outras cozinhas. Considerando os processos de assimilação e reinterpretação que operam num lugar como Macau, podemos argumentar que, usando a gastronomia como um marcador étnico e cultural, é possível mostrar como uma comunidade afirma a sua identidade. Veja-se o depoimento de Anabela:

Eu acho que uma das coisas mais importantes da identidade é a gastronomia porque todos os povos têm a sua cozinha própria. Por isso acho que é muito importante que os macaenses mostrem que têm uma cozinha própria que não é nem chinesa, nem portuguesa, nem malaia, nem timorense: é macaense! É uma cozinha própria que faz parte da identidade macaense, faz parte da nossa cultura (Lisboa, 26 Maio de 2011).

A comida é então usada como uma expressão autêntica da identidade étnica e cultural macaense. Combinando as tradições da cozinha portuguesa

com outras influências asiáticas e até africanas, é criada, uma dita, das mais antigas cozinhas de fusão do mundo (Jackson 2004), marca distintiva e exclusiva da existência de uma comunidade que é especificamente macaense. Atualmente, muita atenção tem sido dada à construção sociopolítica da alimentação, principalmente em duas dimensões: (1) na investigação dos processos através dos quais uma dada cozinha é identificada com uma coletividade cultural e se transforma em algo que é consubstancial à sua própria identidade; (2) no interesse político crescente, de inspiração nacionalista ou regionalista pela cozinha, codificando-a e promovendo-a como uma mercadoria importante, em particular no domínio da economia do turismo, e concebendo-a como património cultural. Tal como outros itens, práticas culinárias antigas são transformadas num património que não só se quer preservar, mas também promover enquanto conjunto de valores partilhados e de memórias coletivas que aumentam o potencial de identificação no presente. No mesmo sentido, o processo de conversão da comida macaense em património acaba por ser simultaneamente o produto de dinâmicas económicas, políticas e ideológicas mais amplas onde se insere a comunidade macaense, ao mesmo tempo que abre a esta última, a possibilidade de sustentar e reproduzir a sua própria identidade. O próximo capítulo dará conta destas temáticas.

A comida e a língua macaenses como lugares de memória

O conceito de lugares de memória formulou-se e desenvolveu-se a partir dos seminários orientados por Pierre Nora, na École Pratique des Hautes Études de Paris, entre 1978 e 1981. Posteriormente, sob a sua direção, seria editada a coletânea de três volumes *Les Lieux de Mémoire*, sob a designação «La République» (1984), «La Nation» (1986) e por fim, «Les France» (1992). Segundo o autor, o impulso para empreender esta obra partiu da constatação de que o rápido desaparecimento da memória nacional francesa impunha que se procedesse ao inventário dos lugares onde ela permanecia *de facto* enraizada, graças à vontade dos homens e apesar da passagem dos tempos, nos seus «mais resplandecentes símbolos, festas, emblemas, monumentos, comemorações, elogios, dicionários e museus» (1984: vii).

Enquanto cristalizações do passado, os lugares de memória procuram cruzar e esclarecer as ambiguidades e as complexidades que se estabelecem

entre a construção da memória e a existência da coletividade que lhe subjaz. Podem, por isso, ser objetos, instrumentos ou instituições, não dependendo a sua definição da natureza concreta que os molda, mas apenas da realidade que os habita: uma realidade de que os mesmos são depositários, enquanto condensações simultâneas do trabalho da *História* (sedimentações) e dos afloramentos da perpetuação da *Memória* (reminiscências). Na sua génese deve, portanto, encontrar-se inequivocamente inscrita uma vontade de memória. É essa *intenção mnemónica* que constitui o garante da sua identidade e assegura que os lugares de memória não sejam meros lugares de história.

Tal como procurei argumentar nas secções anteriores existe, através da ação associativista do PCB e, concretamente, nos convívios promovidos pelo grupo, uma afirmação e valorização dos marcadores identitários que têm como «próprios do macaense». É o caso de uma gastronomia e de uma língua que durante estas ocasiões são incorporadas pela comunidade enquanto lugares de memória para a construção de uma identidade étnica e cultural macaense. Refiro-me a elas como lugares de memória no contexto das reuniões do PCB – no mesmo sentido que Pierre Nora (1984) os define – porque considero que a elas estão associadas determinadas características intrínsecas da comunidade e, conseqüentemente, despoletam uma *intenção de recordar através de* e que, desta forma, perpetua uma definição identitária unicamente macaense. Veja-se no testemunho de Manuela, que chegou a Portugal em 1969 para prosseguir com os seus estudos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o uso destes lugares de memória para a elaboração da autodefinição de macaense:

Ser macaense é mais do que ter lá nascido e crescido lá. É de facto ter lá nascido e ser o resultado desta miscigenação típica macaense. Sou um híbrido, sou um autóctone em vias de extinção e por outro lado, é a gastronomia, é a língua, são as vivências que tivemos lá na infância e depois fomos crescendo... nós temos uma identidade própria e diferente. Não é o facto de estar aqui que me faz perder esta identidade, até pelo contrário (Oeiras, 13 Outubro de 2010).

A autodefinição aqui ilustrada nas palavras desta informante ainda se torna mais interessante quando comparada com os três vetores centrais da autoidentificação macaense que Pina-Cabral e Lourenço estabeleceram no decurso da sua investigação em Macau no início dos anos 90: (1) a fluência na língua portuguesa; (2) a religião católica; (3) a «raça» resultante da misci-

genação entre o «sangue» europeu e asiático. Os próprios chamam, no entanto, a atenção para o facto de estas, à data da investigação, consideradas as principais características utilizadas pelos indivíduos na sua classificação e na dos outros, «tal como a identidade macaense como projeto se vai alterando, assim a importância relativa daqueles vetores se vai modificando» (1993: 22). Decorridas mais de duas décadas desde este estudo de Pina-Cabral e Lourenço, é possível verificar que tal previsão se confirmou. O elemento da miscigenação aparece agora, se assim quisermos, em primeiro lugar, valorizado e disseminado por outros marcadores determinantes da identidade macaense – como a comida e a língua –, afirmando-se como própria e diferente. No que respeita à religião católica, embora continue a ser um vetor importante para a definição da etnicidade macaense em Macau, ela apresenta-se junto da comunidade radicada em Portugal, como que desvanecida por já não se tratar, neste contexto concreto, de uma identificação única do macaense. Tal como nos dá conta esta declaração de Mena:

A religião, não digo tanto [...], eu sempre pensei que Portugal sendo um país católico, tem Fátima [...], que a fé fosse maior, eu pensava que aqui a igreja fosse mais concorrida, que estivessem mais jovens também [...], porque eu em Macau ia à missa todos os domingos e a igreja estava sempre cheia (Oeiras, 10 Outubro 2010).

Como já tive a oportunidade de referir atrás, a comida macaense é frequentemente apelidada pelos meus inquiridos como uma:

Cozinha de fusão muito antiga e há alguns pratos que mostram bem a mistura do Oriente e do Ocidente, por exemplo, entra a batata que é ocidental, mas entra também o pó de gengibre amarelo (corcuma), o caril e várias outras especiarias orientais (Anabela, Lisboa 26 Maio de 2011).

Ela é um dos elementos mais referidos quando, na contemporaneidade, se aborda a questão da definição da identidade macaense, tanto junto dos meus informantes, como consultando a literatura académica que se tem vindo a produzir.⁵⁶ A par com a cozinha macaense, é igualmente referenciada uma

⁵⁶ Várias dissertações de mestrado na área das ciências sociais, humanas e dos estudos culturais escritas desde o ano 2000 a esta parte tiveram como foco Macau e a comunidade macaense. São exemplo disso: Lopes 2000, Costa 2003 (tese publicada em livro pelas Edições Fim de Século em 2005), Santos 2006

língua crioula – o *patuá* – envolta em contornos especiais por se tratar de uma língua que há muito caiu em desuso e da qual apenas se conhecem expressões pontualmente introduzidas nas conversas quando o tom é de sátira. Muito provavelmente, ainda hoje utilizadas neste contexto por influência da música popular e do teatro em *patuá* que refloresceu em Macau e se ramificou por alguns pontos da diáspora macaense (como por exemplo no Brasil, ver Santos 2006). No que diz respeito ao grupo de teatro *Dóci Papiçám di Macau*, a sua história, atividades e projetos relacionados com o estudo, ampliação e atualização do vocabulário e da difusão do crioulo *patuá*, voltarei e dedicarei boa parte do próximo capítulo.

Tal como me foi possível observar desde o primeiro contacto que estabeleci com os macaenses no evento *Festa da Lua 2010* do PCB, foi o uso, numa situação de grupo, de vários idiomas que se misturavam – aparecendo novamente na comunicação o elemento da miscigenação valorizado – e se empregavam até numa mesma frase. O português destaca-se como a língua materna e a língua na qual foram instruídos, independentemente do maior ou menor estigma individual no que concerne à correta pronúncia ou expressão através da mesma. A fluência oral em chinês (cantonense) é, por comparação com o português, desvalorizada devido ao comum analfabetismo na língua chinesa que se verifica entre a maioria dos macaenses e é, por muitos deles, apontado como a principal razão pela mudança residencial para Portugal aquando da transição de Macau para a China. Ainda assim e depois de há vários anos a viverem em Portugal, foi claro para mim o não esquecimento e a preferência pelo uso desta língua neste reencontro de amigos. *Esta foi a primeira língua que aprendemos a falar e quando se aprende na infância, nunca mais se esquece*, disseram-me. A facilidade com a língua inglesa, deve-se à proximidade e às influências que chegavam de Hong Kong através do cinema, da música e dos meios de comunicação.

O estigma da ineficiência linguística (1993: 117) é abordado no trabalho de Pina-Cabral e Lourenço e pelos autores considerado como uma forma de identificação que traz consigo problemas de autoimagem e insegurança para aqueles macaenses que dominam a língua de forma deficiente. Este estigma

e Rangel 2010 (a publicação da tese em livro está disponível desde 2012 pelas Edições do Instituto Internacional de Macau). O caso é o mesmo para a tese de doutoramento de Isabel Pinto, defendida em 2009 e publicada pelas Edições Almedina em 2011.

foi, igualmente, assumido por Vitória e em concreto na situação de distinção entre os alunos da Escola Comercial e do Liceu Infante D. Henrique:

Na Escola [Comercial] nós falávamos em todas as línguas, era como dava mais jeito, três línguas na mesma frase. No entanto, no Liceu isso já não acontecia muito, no Liceu já falavam melhor, porque lá se fossem apanhados a falar chinês, tinham de pagar uma multa. Na Escola Comercial, a coisa era mais branda. Sabe que ainda há aquela rivalidade entre as escolas [...] e eles do Liceu diziam que nós falávamos muito mal português [...]. Nós falamos várias línguas e não falamos bem nenhuma e português por escrito [comparando com o falado], ainda é pior! E as pessoas têm medo de ser «gozadas», porque o macaense gosta de gozar, mas não gosta de ser gozado (Oeiras, 11 Outubro de 2010).

Entre os vários idiomas que se faziam ouvir, foi-me ainda possível identificar *umas coisas, umas expressões* – como Manuela lhes chama – apesar de, *já ninguém fala[r]* o crioulo, como assumidamente me foi esclarecido. Contudo, para além dessas expressões que são sempre aplicadas em tom jocoso e de gracejo, os momentos musicais destes encontros são também eles, quase na totalidade, em *patuá*. Veja-se o Hino do PCB⁵⁷ que inaugura o espaço dedicado a canções várias devotas a Macau e aos macaenses, cujas letras em *patuá* se projetam em grandes *placards* em jeito de *Karaoke* improvisado.

De facto, ao longo das várias entrevistas que realizei posteriormente, foi-me sendo sempre confirmado que o uso deste plurilinguismo como forma de comunicação é prática corrente entre os macaenses. Estas foram duas dessas confirmações:

Há uma maneira própria de falar entre as pessoas de Macau que é uma língua de trapos. É por brincadeira que nós fazemos isso e depois há umas expressões típicas [em patuá] que nós empregamos. Suponho que é mais por brincadeira que aqui, agora, se utiliza essa língua tripartida onde se misturam estas línguas todas. O cantonense, de facto, falamos e não esquecemos (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Nós em casa, com a minha mãe, sempre falámos em todas as línguas, é uma mistura. É uma língua de trapos, uma mistura tremenda! Se toda a gente falasse assim misturado, às tantas formava-se uma língua ou um dialeto novo. E já há quem diga que este é um dialeto moderno, estas línguas todas misturadas (Nuno, Amadora 16 Janeiro de 2011).

⁵⁷ Para consulta da letra e música do hino do PCB, ver nota n.º 46.

Efetivamente, vamos encontrar a designação de crioulo moderno no estudo de Francisco Lima da Costa (2005: 168) para se referir a um hibridismo linguístico que resulta de uma nova forma de língua que se usa correntemente em Macau e que mistura o português, o chinês e o inglês. O autor diz-nos ainda que as referências ao *patuá*, registadas nas amostras com as quais trabalhou em Macau e em Portugal, são ilustrativas de um processo de recuperação daquilo que é, na atualidade, considerado como sendo a língua própria do macaense. Este é o resultado de um esforço pós-transição consciente das instituições e associações de representação dos macaenses, numa tentativa de afirmação e diferenciação étnica da comunidade relativamente à maioritária etnia chinesa presente em Macau.

Sendo este o caso, o meu argumento é o de que quando hoje se fala de uma língua macaense, fala-se então de uma «maneira própria que as pessoas de Macau têm de falar» que não é nem o *patuá* já extinto ou a proficiência no português de que nos falam Pina-Cabral e Lourenço (1993). Ao que apurei, a fluência da língua portuguesa em Macau nunca foi uma marca da comunidade no seu todo, mas antes de uma elite minoritária. Também não é o «crioulo moderno» (Costa 2005) que mistura o português, o chinês e o inglês, fruto de uma era recente de pós-transição em Macau que, a avaliar pelos depoimentos dos meus informantes, desde sempre existiu no território. A forma própria que o macaense tem de se exprimir é, antes, uma amálgama desses três idiomas pontuada com reminiscências de um dialeto arcaico (que, por sua vez, evoluiu no tempo) – o *patuá*, cujo domínio mais de um do que de outro é variável no seio da comunidade. Trata-se, tal como os próprios macaenses a ela se referem, de uma *língua de trapos*:

A cultura está ligada à gastronomia, à língua [...]. Já se perdeu o patuá, propriamente dito, agora só usamos umas expressões. O português [...] também nunca se falou muito bem o português. Lá em Macau foi sempre uma misturada: com os amigos falávamos em português e às vezes metíamos umas palavras de inglês e de chinês, é uma língua de trapos (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Se a criatividade linguística macaense é uma boa metáfora para a forma como a língua e a cultura se transformam a toda a hora, ela pode, do mesmo modo, resultar em práticas passíveis de serem reificadas numa categoria unitária: a categoria «macaense». A mistura típica macaense que lhes é intrínseca

e manifesta através das memórias de uma gastronomia e de uma língua, associadas com aquelas que foram as suas vivências do passado em Macau, representam os lugares particulares onde os macaenses procuram alimentar o sentimento de pertença a uma comunidade que detém uma identidade que lhe é própria e que é preservada e reproduzida nos encontros do PCB.

Estamos perante uma «comunidade de prática» no sentido que Lave e Wenger (2003 [1991] e Wenger 1998) a definem, isto é, uma comunidade que tem a capacidade de se reproduzir por meio da conservação de determinados modos de coparticipação. Uma dimensão importante em qualquer comunidade de prática é o sentido de pertença à comunidade. Wenger (1998) propõe três modos diferentes de pertença, são eles o envolvimento, a imaginação, e o ajuste. O envolvimento lida com as estratégias aplicadas nas situações sociais e contextuais que experimentamos, a imaginação é do domínio dos objetivos e das expectativas nas quais criamos «novas imagens do mundo e de nós mesmos» (1998: 176) e, por fim, o ajuste, que se refere à tomada de posição numa determinada experiência vivida ou imaginada. Da mesma forma estão os macaenses, através da criação e manutenção destas reuniões nostálgicas do PCB, envolvidos no processo gerador de produzir o seu próprio futuro com a consciência de que o estão a fazer e do significado que isso tem nas suas vidas e na sua comunidade. É ainda deixado um vestígio histórico de artefactos – físicos, linguísticos e simbólicos – e de estruturas sociais, fruto das memórias das suas memórias, que são devidamente registados e tornados acessíveis em suportes virtuais, ao mesmo tempo que são, constantemente, constituídos pela prática ao longo do tempo.

Conclusão: o passado resgatado

Podemos atribuir o rápido interesse académico pelos estudos pós-coloniais às muitas ideias que Benedict Anderson avançou em 1983: as ligações entre consciência, narrativa e nação; o aumento de «comunidades de escrita» nos mundos interligados do jornalismo e da ficção; e a interseção destas comunidades de escrita com as transformações na percepção do tempo. Segundo Anderson, foi o capitalismo de imprensa (no original, *print capitalism*) – a invenção do jornal e do livro – que tornou possível às pessoas «imaginar» grandes comunidades ligadas entre si que, até então, nunca tinham

experimentado nenhuma forma especial de união. Anderson valorizou ao máximo a importância esmagadora da ascensão do capitalismo de imprensa e dos seus sucessores eletrônicos no fornecimento de um meio fluído capaz de o tornar acessível para reutilização, reconstrução e remodelação, em princípio, a qualquer hora e em qualquer lugar. Esta ideia do capitalismo de imprensa como a força determinante no surgimento de uma consciência nacional foi também uma das maiores críticas ao trabalho do autor, *Imagined Communities* (2006 [1983]).

O ataque académico feito ao conceito de nações e a anunciação do fim do nacionalismo – segundo os vários estudiosos que os preconizaram (Gellner 1993 [1983]; Hobsbawm 1990) – foram revalidados pela globalização da economia, pela internacionalização das instituições políticas e pelo universalismo de uma cultura partilhada pelos meios de comunicação e tecnologias de informação característicos do período moderno e que os vieram tornar ainda mais óbvios. Se a *globalização* é agora concebida como a responsável pela detonação de fronteiras e limites territoriais; o *transnacionalismo* de tornar o conceito de nacionalidade antiquado; e a *internet* de ter inaugurado uma nova era na abertura e conectividade ao mundo; Castells (1998 [1997]) afirma, no entanto, que é neste mundo globalizado que o ressurgimento do nacionalismo acontece e sai reforçado. O autor argumenta que tal evidência surge expressa tanto no desafio do estabelecimento de Estados-nação, como na difusão da (re)construção de uma identidade que tem sempre na sua base uma nacionalidade definida por oposição a uma outra «estrangeira».

Também Bernal no seu artigo *Eritrea Goes Global* (2004) demonstra, claramente, como as atividades da diáspora eritreiana e do Estado da Eritreia são exemplificativas de como as nações, não só continuam a ter uma importância crucial na vida os indivíduos, como ainda, podem ser construídas e reforçadas por via dos fluxos transnacionais e das tecnologias da globalização. Para os eritreus, argumenta a autora, o nacionalismo e o transnacionalismo não se opõem um ao outro, mas antes se entrelaçam em formas complexas no espaço globalizado da diáspora, em ciberespaços e nas novas definições de cidadania e de cidadão avançadas pelo recém-formado Estado da Eritreia. O caso eritreiano é esclarecedor de como, parece ser, exatamente, o acesso e o uso generalizado das novas tecnologias em termos de comunicação à escala global que instigam aquilo a que Appadurai (2004 [1996]) denomina de obra da imaginação coletiva, ou seja, a produção contínua e partilhada de

novas imaginações que facilitam a confluência na ação social translocal e que cada vez mais intersejam os Estados-nação no século XXI.

Da mesma forma, os avanços tecnológicos da globalização não dissiparam os vínculos dos macaenses com o seu lugar de origem. Pelo contrário, eles tornam mais viável a participação dos macaenses na manutenção de uma cultura e de uma identidade além-fronteiras políticas e geográficas por via da internet. Esta será, do meu ponto de vista, uma forma moderna do *print capitalism* de Anderson que, para além de meio de comunicação fluído da ideia «imaginada» de comunidade macaense, permite, em tempo real, uma interação e participação à escala mundial, na construção de uma identidade «própria macaense».

Como procurei mostrar durante deste capítulo, existe por parte dos macaenses radicados em Portugal, a necessidade de imaginar um passado em Macau para a criação de uma consciência de identidade de grupo, pois só a identificação com esse passado coletivo permite a aquisição de uma identidade social (Zerubavel 2003). É, deste modo, esse passado imaginado que se tenta reproduzir naquelas que são as cerimónias comemorativas do *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) e onde a máxima representação da memória coletiva macaense acontece. Desde logo temos a oportunidade de ler na mensagem de boas vindas do PCB, que este grupo foi reunido em 2002 e já depois do retorno de Macau à RPC, quando se começa a verificar o aumento do número de macaenses a residir no país, sendo a intenção do grupo a de «matarmos saudades da nossa comida, da nossa língua e do espaço (Macau) que a todos nos uniu e une».⁵⁸ Depois, em 2007, houve como que a vontade de concretizar este projeto num sítio na internet (*GenteDeMacau.com*) de forma a dar-lhe visibilidade, continuidade no tempo e legitimidade, enquanto fiel depositário de tradições, usos e costumes macaenses. Assim, o PCB chega aos meios de comunicação em Macau como:

[...] *fazendo parte da diáspora, mas nós não estamos inscritos em coisa nenhuma, nem recebemos nada, somos nós que nos autofinanciamos e não somos só dinamizadores de festas, nós é que temos de dinamizar tudo* [refere-se também ao *blog* e conteúdos do *website*]. *Temos de fazer primeiro que é para os outros nos seguirem* (Vitória, Oeiras 11 Outubro de 2010).

⁵⁸ «Mensagem de Saudação» do PCB retirada do *website Gente de Macau*, disponível em: <http://gentedemacau.com/index.php?u=PCB&t=36> (acedido em Março 2013).

Enquanto comunidade de prática, envolvida no processo gerador de produzir o seu próprio futuro, o PCB (re)produz e divulga, através das reuniões que promove e do *website* que alimenta, um conjunto de símbolos que atribui a um «modo de ser e de estar macaense». Vimos como a comida e a língua aparecem sempre destacadas tanto em contexto de sociabilidade, como foi o caso da *Festa da Lua 2010* aqui trazido à análise, como em contexto de entrevista individual com o investigador ou, ainda, em contexto virtual onde, para além das devidas atualizações aquando de cada evento, existe um espaço dedicado a cada uma delas:

No site as pessoas podem escrever no blog, há vários capítulos sobre vários assuntos. Um é falar maquista, é tudo escrito em patuá, escreve-se, é uma espécie de... nem sei se aquilo está ou não correto; há outro só de receitas macaenses e as pessoas vão pondo receitas [...]; outro é para falar do PCB e falam das nossas festas (Manuela, Oeiras 13 Outubro de 2010).

Ao serem elevadas ao estatuto de símbolos marcantes da *diferença*, a comida e a língua macaenses, tal como descritas neste capítulo, assumem um papel de relevo na formulação da identidade macaense que em muito transcendem o mero suporte étnico. Mais do que uma realidade material, a gastronomia e o multilinguismo macaenses constituem *um conjunto de memórias individuais* que se projetam no grupo que com elas constrói um imaginário coletivo. Assim, como procurei argumentar, elas possibilitam enquanto lugares de memória, o reviver de velhos tempos e um regresso às origens que provocam um sentimento de coletividade partilhado e difundido, física e virtualmente, pelos membros da comunidade.

Se os macaenses sempre se caracterizaram pela imagem do *Macau bambu*⁵⁹ devido à enorme capacidade de adaptação e ressurgimento desta pequena

⁵⁹ O bambu é uma planta tropical nativa do sul da China constituída por caules de consistência lenhosa, longos e ocos, o que os torna bastante resistentes e leves e são, ainda hoje, o material com que são feitos muitos dos andaimes usados na construção civil em Macau. A semente do bambu chinês, depois de plantada, demora aproximadamente 5 anos para começar a ser visível o seu crescimento. Até então, todo o desenvolvimento da planta é subterrâneo, criando-se uma complexa e longa estrutura de raízes que se estende pela terra e será o suporte da futura planta adulta. É só no final do quinto ano que o bambu começa a crescer rapidamente para fora da terra, forte e pujante, podendo atingir vários metros de altura em poucos meses. Existem, assim, vários provérbios chineses que usam o exemplo das propriedades específicas do bambu como lição de vida. Um deles é o de que «não há que ser forte, há que ser flexível» como o bambu para conseguirmos alcançar as nossas metas e objetivos. Em Macau, a imagem do bambu

população euroasiática ao longo da sua história, a própria conjuntura da transferência da Administração de Macau para a República Popular da China permitiu, novamente, visualizar alterações ao nível dos elementos estruturais da identidade macaense. É nesta conjuntura que aparece valorizada uma «mistura típica macaense» como marca própria e distintiva desta comunidade, independentemente da composição étnica ou das origens familiares a que se pertence.

Como ficou demonstrado, não são mais vetores como a religião católica e o domínio da língua portuguesa (Pina-Cabral e Lourenço 1993) que constituem a base para a identificação de uma pessoa macaense. Os marcadores agora por eles apontados como os referenciais identitários da sua comunidade são os que se distinguem pela diferença e vão beber ao passado as memórias que sustentam essa identidade. A gastronomia e a língua resultantes de uma miscigenação a partir de raízes indo-portuguesas, desenvolvidas num espaço de coabitação multiétnico e multicultural que sempre definiu Macau, ganharam o estatuto de eixos estruturantes da identidade macaense. Como diria Barth (1969), o mais importante no processo de formação e manutenção da identidade étnica não será tanto o conteúdo, mas antes o carácter de negociação atribuído aos limites étnicos que demarcam e permitem distinguir um grupo étnico de outros grupos semelhantes.

Neste sentido, a comunidade macaense apresenta-se-nos como uma entidade em permanente readaptação e cuja continuidade depende da existência de acordos entre os seus membros, intimamente ligados entre si por relações pessoais e familiares de longo termo, sobre como constituir o presente mediante a herança que receberam do passado e das aspirações que lhes inspira o futuro. Até ao momento, se há alguma coisa que a etnografia da comunidade macaense em Portugal nos pode dizer é que o passado fornece um *recurso criativo* às pessoas que lutam no presente, na esperança de manterem o que já não pode ser encontrado no futuro. Como me desabafou Augusto de 63 anos:

está intimamente associada com a ideia de durabilidade e permanência: com os tufões verga, mas não quebra e ergue-se novamente verde e vistoso quando o bom tempo regressa. Esta metáfora foi apropriada pela literatura ao longo da conturbada história de Macau e, mais recentemente, por Pina-Cabral e Lourenço (1993) e Pina-Cabral (2002) para caracterizar a comunidade macaense. A todos estes ensinamentos populares chineses relativamente ao modo de estar na vida aqui representados pela planta do bambu e que os macaenses tão bem tomaram para si e para a sua existência, foi também o título do meu livro beber inspiração.

Nós voltamo-nos para o passado, precisamente, para garantir aquilo que o futuro não nos pode mais fornecer (Oeiras, 22 Fevereiro de 2011).

Para além do exemplo do PCB em Portugal, é igualmente possível observar, nos dias de hoje, ao nível de uma organização mais formal e com suporte político, o esforço conjunto e as inúmeras iniciativas que várias associações e projetos ligados à comunidade macaense estão a desenvolver. Tendo por objetivo a recuperação, preservação, reconstrução e afirmação dos elementos da identidade cultural e étnica macaense, dentro e fora de Macau, consubstancia-se uma estratégia evidente que evolui em função das condições contextuais.

No próximo capítulo irei debruçar-me sobre esse resgate das marcas da identidade étnica e cultural macaense – a gastronomia e o crioulo *patúia* (através do teatro em *patuá*) – enquanto candidatos a Património Cultural Imaterial da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), candidaturas essas apresentadas pela *Confraria da Gastronomia Macaense* e pelo grupo de teatro *Dóci Papiçám di Macau*, respetivamente. Estas candidaturas, inicialmente de âmbito local, têm como objetivo atingir o título internacional da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) à semelhança do que aconteceu em Julho de 2005 quando o Centro Histórico de Macau foi inscrito na lista de Património Mundial, tornando-se no 31.º sítio designado como Património Mundial na China.⁶⁰

Em Portugal, seguirei o programa *Momentos Memoráveis, Sentir Macau* desenvolvido pelo Centro de Promoção e Informação Turística de Macau sediado em Lisboa, cujas ações de promoção e de divulgação em todo o território português, passam por várias temáticas ligadas a Macau e à comunidade macaense, nomeadamente, pela valorização do património cultural e identitário de Macau. Neste excerto da entrevista com Rodolfo Faustino – responsável pelo Turismo de Macau em Lisboa – é possível verificar como a preservação de um património histórico colonial tem sido estimulada em Macau, evoluindo até, para uma lógica de salvaguarda e promoção dessa herança cultural, onde se torna óbvio o valor económico e político incutido no projeto de construção local, nacional e internacional de uma identidade «única» de Macau:

⁶⁰ A inscrição do Centro Histórico de Macau na lista de Património Mundial pode ser consultada no *website* da UNESCO em <http://whc.unesco.org/en/list/1110/>, último acesso em Maio de 2012.

Agora, existe por trás de Macau uma grande potência que é a China, isto eleva-o a um potencial completamente distinto e dentro de Macau as pessoas começam a sentir-se de forma diferente. Se alguém lhes diz que é importante conservar o seu património, classificá-lo como património da humanidade, levar a sua comida a ser classificada – como se está a tentar – a Património Intangível Cultural da UNESCO... Tudo isto permite encarar as coisas de uma forma muito mais abrangente e com mais interesse na sua preservação. Parece-me que estas candidaturas são uma chancela, uma marca, uma forma de dignificar e elevar a cultura e identidade macaenses a outro patamar (Lisboa, 21 Junho de 2011).

O que é intrigante no caso de Macau é esta promoção ativa e consciente, por parte do governo local pós-transição – e que de facto, tal como foi evidenciado, se reconhece na vida quotidiana dos indivíduos dentro e fora de Macau – de uma identidade híbrida própria do território. Identidade esta que tem a sua origem num passado marcado pela presença portuguesa, onde elementos ocidentais e orientais se misturaram, e da qual todos os macaenses devem ter orgulho, elevando-a, deste modo, ao estatuto de uma assumida e valorizada identidade única e a uma posição de destaque que nunca conheceu durante o período da Administração Portuguesa em Macau.

Qual será, então, o objetivo desta propaganda oficial tendo a tónica principal na proteção e valorização do Património Cultural de Macau como meio para servir os interesses políticos e económicos de Macau e da China e, por consequência, dos seus cidadãos? Procurarei assim perceber, seguindo o argumento de autores como Comaroff e Comaroff em *Ethnicity, Inc.* (2009), como a cultura e a etnicidade macaenses podem ser também marcas ou «etno-mercadorias» ou tenderem a agir como grupos corporativos no mercado.

4

O NOSSO PATRIMÓNIO CULTURAL

Comida e Patuá

Ao longo da história, Macau sempre constituiu uma importante porta de acesso através da qual a civilização ocidental entrou na China. Durante centenas de anos, este pequeno pedaço de terra sustentou um processo de simbiose e intercâmbio de culturas que moldaram a sua própria identidade única.

*O Centro Histórico de Macau*⁶¹

Esta é a primeira e notável descrição de Macau logo assim que abrimos o guia turístico da cidade produzido e editado pela Direção dos Serviços de Turismo de Macau.⁶² Uma imagem exotizada de um pequeno e cosmopolita local que foi, ao longo de séculos, ponto de encontro harmonioso entre o Oriente e o Ocidente. Este contacto deu origem a uma comunidade local multiétnica cuja vivência e intimidade é caracterizada pela cultura de tolerância e respeito mútuos entre civilizações diferentes, num minúsculo território como é Macau. É, então, esta identidade única com carácter fortemente humanista que se apresenta hoje como cartão de visita de Macau ao mundo.

⁶¹ Citação retirada do capítulo «Centro Histórico de Macau», um dos que compõem o *Guia de Macau* produzido e distribuído pela Divisão de Publicidade e Produção da Direção dos Serviços de Turismo de Macau (2009: 16).

⁶² A Direção dos Serviços de Turismo do Governo da RAEM disponibiliza ainda toda a informação contida nos guias turísticos em versão eletrónica através do seu sítio na internet em <http://pt.macautourism.gov.mo/index.php>, último acesso em Março de 2013.

Assim sendo, a ênfase do discurso oficial pós-transição é colocada na reconstrução seletiva de uma memória coletiva através da *releitura* da história colonial de Macau. A cidade é vista como tolerante, pacífica e desprovida de conflitos. O espaço Macau é reinterpretado como lugar internacional herdeiro de um património identitário *híbrido*, com vista a promover uma sensação de identificação local e a construção de novas possibilidades para a sociedade, aquilo a que Lam (2010) chama de promoção de uma «nova identidade de Macau». Segundo a autora, a conceção de uma identidade pós-colonial em Macau tem sido proeminente nos discursos do governo da instituída Região Administrativa Especial de Macau (RAEM). As narrativas políticas sobre nacionalismo têm um carácter sobretudo económico onde as identidades local e nacional são reproduzidas como profundamente ligadas entre si, na medida em que, Macau tornou-se parte integrante da China. O recurso ao passado colonial de Macau conferiu-lhe o seu carácter híbrido e a sua dimensão internacional, sendo estes elementos claramente destacados e justificados como bons meios para servir os interesses de Macau e da China. Desta forma, e tendo por base considerações económicas e políticas concretas, conceitos-chave sobre Macau e as suas características culturais e étnicas únicas são selecionados e incorporados nos discursos oficiais do governo pós-transição para falar de uma nova identidade em curso em Macau; identidade essa que serve também o propósito de fortalecer a identificação e pertença dos seus habitantes com aquela região.

Deste modo, Macau é concebido como um território de carácter dual favorável: apresenta-se como um sítio turístico, dinâmico e moderno, e ainda como herdeiro de um património histórico e cultural que ali se foi edificando durante séculos. Enquanto o primeiro aspeto, representado pela indústria do jogo, revela o seu lado mais globalizante e comercial, o segundo simboliza a sua vertente histórica e espiritual que o governo local não só preserva, como ainda revitaliza e produz como turismo cultural. Veja-se o exemplo da inscrição em 2005 na Lista de Património Mundial da UNESCO do Centro Histórico de Macau.⁶³ Este estatuto vem reforçar, mais ainda, o discurso ofi-

⁶³ Para mais informações sobre o Centro Histórico de Macau, consultar a lista de Património Mundial da UNESCO em <http://whc.unesco.org/en/list/1110> ou o sítio na internet do Património de Macau <http://www.macauheritage.net/pt/default.aspx>, último acesso em Março de 2013. A inscrição do Centro Histórico de Macau na lista do Património Mundial e os pormenores relativos à candidatura de Macau podem ainda ser consultados em RAEM, *Macau Património Mundial* (s. d.).

cial sobre a importância de Macau na bem sucedida integração das culturas oriental e ocidental e a persistente abertura da civilização chinesa ao influxo de conceitos culturais ocidentais no decorrer daquele período histórico:

Como parte integrante da vivência actual da cidade, a conservação de «O Centro Histórico de Macau» é crucial para a população local enquanto que, num contexto mais amplo, representa uma parcela importante da História da China e da História Mundial, a qual, devido ao seu significado histórico e cultural, deve ser preservada (*ibidem*).

Este projeto de turismo cultural que o governo de Macau tem vindo a promover e que, sendo bem sucedido, poderá ajudar a aliviar a excessiva dependência da economia de Macau na indústria do jogo, compreende em simultâneo uma forte missão política nacionalista: a de inculcar aos indivíduos uma identificação com um passado histórico unido a uma recém-construída identidade de Macau enquanto Região Administrativa Especial da República Popular da China. São objetivos deste projeto despertar na sociedade de Macau com cerca de 553 mil habitantes, sendo a esmagadora maioria (92%) de etnia chinesa e grande parte dela proveniente da China continental (52%)⁶⁴, o sentido de pertença a um legado histórico-cultural que os leve a definirem-se como *Ou Mun Yan* ou cidadão de Macau⁶⁵, independentemente da sua origem, e que tal deve constituir motivo de orgulho e motivação para preservar e elevar o seu património a uma escala mundial.

A noção de património apresenta-se, deste modo, associada ao turismo cultural e aos locais selecionados com interesse histórico que foram preservados para a nação. É também usada para descrever um conjunto de valores partilhados e de memórias coletivas. Segundo Peckham (2003), o património é revelador dos costumes herdados e da percepção de experiências comuns

⁶⁴ Fonte: Direção dos Serviços de Estatística e Censos do Governo da RAEM (DSEC), Censos de 2011 (quadro estatístico n.º 5) em <http://www.dsec.gov.mo/Statistic.aspx?NodeGuid=8d4d5779-c0d3-42f0-ac71-8b747bdc8d88>, acessado em Junho de 2012.

⁶⁵ Lam (2010) e Ngai (1999) enfatizam o facto de que em Macau o crescimento populacional, nomeadamente da população ativa pouco qualificada, é sustentado principalmente pela imigração de pessoas oriundas da China continental, as quais conhecem muito pouco da história de Macau e continuam a identificar-se como chineses naturais da China (*Chung Kuo Yan*) e não como cidadãos de Macau (*Ou Mun Yan*). Ao contrário do que acontece em Hong Kong onde existe, por parte dos seus habitantes, um forte sentimento de pertença e orgulho em ser *Heong Kong Yan*, em Macau a ligação e identificação com a terra é muito mais fraca e partilhada por um menor número de pessoas.

acumuladas e constituídas como um direito de nascença que se podem expressar através de diferentes *performances* culturais. É assim possível observar como, no contexto de Macau, o passado se transforma em património que não só se quer preservar, mas sobretudo promover enquanto um corpo de conhecimento e um processo político-cultural de lembrança e esquecimento, isto é, pela inclusão e exclusão de determinados elementos que aumentam o potencial de identificação no presente.

Diminuindo o *zoom*, conseguimos perceber como as singularidades culturais de Macau se enquadram no grande quadro nacional da China e nos seus planos estratégicos político-económicos a uma escala global. De facto, o significativo crescimento económico atual da China e o seu desenvolvimento enquanto potência mundial, deriva também do seu património cultural tangível e intangível que manifesta a grande riqueza e diversidade cultural chinesa e as suas múltiplas particularidades étnicas. Este património cultural é elevado a símbolo da nação e «usado» como uma fonte preciosa no desenvolvimento de uma autoidentidade chinesa, bem como uma base sólida para a promoção e salvaguarda da unificação do país e, em última instância, um exemplo para a união de todos os povos do mundo.

Se a China, enquanto potência económica mundial, é entendida como uma grande oportunidade para Macau por poder beneficiar de grande suporte do governo central e, assim, florescer em vários domínios⁶⁶, Macau, não deixa de ser ao mesmo tempo uma demonstração nacionalista de sucesso do modelo «um país, dois sistemas», ou seja, da tão almejada reunificação da República Popular da China. Por outro lado, se a China está apostada em lançar-se como a grande parceira económica, social e cultural dos países de língua portuguesa, a escolha de Macau como mediador dessa cooperação, desde logo se tornou evidente. Estamos mediante o uso simbiótico cons-

⁶⁶ É exemplo disso, o Acordo de Estreitamento das Relações Económicas e Comerciais (CEPA) entre a RPC e a RAEM que permitiu a concessão de vistos individuais de viagem aos residentes da China continental, facilitando a entrada de cidadãos chineses em Macau os quais representam o grosso dos seus visitantes, elevando Macau, em 2010, ao quarto destino mais visitado do mundo com 13 milhões de turistas (fonte: *Jornal Tribuna de Macau* em 17-02-2012). Foi também, ao abrigo deste acordo, concedido o arrendamento a Macau de espaços transfronteiriços, ou seja, terrenos chineses adjacentes ao território para a implementação de novos investimentos, onde vigorará a jurisdição da RAEM e sem qualquer controlo fronteiriço. É este o caso do novo campus da Universidade de Macau na Ilha da Montanha, cuja área de construção, prevista estar concluída no final de 2012, irá compreender o maior campus universitário do sul da China.



Figura 16. Mapa da península de Macau assinalando as zonas de proteção de monumentos, edifícios de interesse arquitetónico, conjuntos e sítios classificados. Fonte: Anexo II – Definição Gráfica do Centro Histórico de Macau – do Projeto de Lei de Salvaguarda do Património Cultural da Região Administrativa Especial de Macau da República Popular da China.

ciente do recurso cultural que Macau oferece: um património herdado do passado, mas agora localizado dentro do contexto sociopolítico de uma Região Administrativa Especial da China. Através desta herança cultural legitima-se e valoriza-se no presente uma identidade local autêntica e própria daquele território que é, igualmente, transformada num produto altamente politizado (Appadurai 1992 [1986]; Brown 2005; Cohen 1988).

Neste capítulo irei analisar, em particular, as duas candidaturas a Património Cultural Imaterial da Região Administrativa Especial de Macau – a candidatura da Gastronomia Macaense apresentada pela *Confraria da Gastronomia Macaense* e a candidatura do Teatro Maquista (Teatro em *Patuá*) dos *Dóci Papiacám di Macau* – intimamente ligadas ao projeto de legitimação cultural e identitária da comunidade macaense a nível local, nacional e internacional; procurando explorar a complexidade das políticas culturais e as questões de identidade envolvidas na definição do património imaterial macaense.

O meu argumento será o de que as práticas contemporâneas relacionadas com o património cultural em Macau reforçam as aspirações políticas e culturais das comunidades locais, conjugando-se em quatro pontos convergentes: (a) o reconhecimento universal e salvaguarda da diversidade cultural de Macau por parte da UNESCO; (b) a promoção e expansão dos interesses económicos e simbólicos da República Popular da China (RPC); (c) a definição e objetificação de uma «identidade única de Macau» que legitima o próprio governo da RAEM; (d) a celebração e reivindicação de uma cultura e etnicidade euroasiáticas entre a comunidade macaense. Se nada mais, a ideia de um Património Cultural de Macau obriga ao reconhecimento de um património intangível devido à iminência da produção, promoção e consumo de uma identidade única de Macau, aquilo que os Comaroff (2009) designam de «comercialização da cultura e incorporação da identidade».

Por várias vezes surgiu assim destacada, em contexto de entrevistas com residentes de longo termo e figuras públicas de Macau, esta visão extraordinariamente coerente da atual intervenção de Pequim na criação de um novo Macau e de um sujeito coletivo de Macau pós-transição – definido por meio de um sentimento de pertença e de orgulho na história do seu território – dever representar um mundo de possibilidades para a pequena comunidade macaense se afirmar. Nas palavras de Miguel Senna Fernandes, presidente da Associação dos Macaenses (ADM), em 19 de Agosto de 2011:

No pré-handover, a diferenciação em Macau seria vista como um mero regionalismo, uma região com características próprias e a lógica seria dentro desse regionalismo e não como hoje em dia, porque hoje em dia vemos a valorização muito mais forte graças a um certo condicionalismo que propicia isto. A própria China, naquele meio chinês vê estar uma comunidade com raízes profundamente não chinesas, mas perfeitamente integrada naquele contexto chinês. É um contraste de tal ordem que faz com que valesse a pena debruçar os olhos sobre isso mesmo. Por isso, vemos que há uma atenção sobre a comunidade e essa atenção também já reage vincando a sua própria cultura e várias outras manifestações. Os chineses são muito práticos e dizem: «agora eu quero aproximar-me dos países lusófonos» e Macau é, da grande China, o local de eleição para o fazerem pela sua legitimidade histórica, pela sua proximidade ao mundo lusófono e seria uma ponte natural para essas partes. A grande China pode designar uma cidade sua para este fim. Se nós tivermos isto, temos de aproveitar esta onda para nos afirmar, caso contrário é muito difícil.

Se Hong Kong constituiu uma primeira e forte ponte com os países anglo-saxónicos e o Japão, os quais constituem os principais parceiros económicos da China, Macau como segunda ponte, está a basear-se na reivindicação da sua identidade híbrida e a ampliá-la através das tradicionais ligações com a Europa continental e o resto do mundo de expressão lusófona. Se até aqui essas ligações com a China eram fracas em termos de negócio e cultura, muito devido às barreiras linguísticas, desenvolver este potencial de Macau vai completamente ao encontro da estratégia da China em diversificar as suas ligações internacionais entre diferentes polos.⁶⁷ Mais ainda, através da fórmula de

⁶⁷ Com o intuito principal de aprofundar o relacionamento sino-lusófono com vista ao reforço da cooperação económica foi criado em 2003, com secretariado permanente em Macau, o Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa (FCECCPLP) que vem permitir a expansão dos laços comerciais e de investimento entre os países envolvidos (Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, Timor-Leste) e a República Popular da China. Como se pode ler no seu sítio oficial na internet: «O Fórum é um mecanismo da cooperação de iniciativa oficial sem carácter político, que tem como tema chave a cooperação e o desenvolvimento económico e tem por objetivo reforçar a cooperação e o intercâmbio económico entre a República Popular da China e os Países de Língua Portuguesa, dinamizar o papel de Macau como plataforma de ligação a esses países e promover o desenvolvimento dos laços entre a República Popular da China, Macau e os Países de Língua Portuguesa» in <http://www.forumchinapl.org.mo/pt/aboutus.php> (último acesso em Março de 2012). No universo de países de língua portuguesa, o Brasil é o principal parceiro comercial da China. Para que conste, de acordo com os dados da alfândega chinesa divulgados pelo Fórum Macau, no primeiro trimestre de 2012, o volume de trocas comerciais entre a China e o Brasil atingiu os 17.9 mil milhões de dólares. No total dos sete países lusófonos, a China comprou bens no valor de 19.2 mil milhões de dólares, mais 21% do que entre Janeiro e Março de 2011, e vendeu à lusofonia produtos avaliados em 8.6 mil milhões de dólares, mais 16% do que no período homólogo do ano passado.

Deng Xiaoping «um país, dois sistemas», aplicada a estas duas Regiões Administrativas Especiais da RPC (RAEHK e RAEM), a China poderá mostrar a Taiwan – e ao resto do mundo – que o sistema resulta e que é possível alcançar a reunificação de todo e um só país. Os fundamentos em que assenta o princípio «um país, dois sistemas» garantem, assim, a administração de cada uma das RAE(s) por um governo local, a atribuição de grande grau de autonomia através da constituição da Lei Básica para Macau e Hong Kong e a permanência inalterada, pelos cinquenta anos seguintes, das políticas anteriormente existentes, ainda como, dos aspetos legais, económicos e sociais.

A seleção e ativação de determinados referentes culturais do passado e a sua ligação com os interesses e pressupostos do presente é um ato de compromisso com o projeto identitário em curso na RAEM. Aquilo que está identificado como a herança de um património histórico, cultural e linguístico local associado à identidade única de Macau, apresentam-se como arenas sociais onde as questões políticas e económicas têm o foco principal. Tal como argumentado por Prats (2009), um debate sobre património e identidade é sempre uma discussão sobre poder. Neste contexto, o património transforma-se numa construção abstrata que se torna realidade através dos discursos oficiais sobre a singularidade e valorização de uma identidade e um sentimento de pertença que são de uma importância extrema no estabelecimento de uma identidade para Macau e de uma ponte natural entre este pequeno lugar e o resto do mundo, numa escala, cada vez mais global. Por fim, mas certamente não a última razão, o reconhecimento e salvaguarda de um Património Cultural de Macau pela UNESCO é a derradeira prova, na esfera internacional, de que Macau tem muito mais para oferecer do que somente casinos e o vício do jogo.

O desenvolvimento transnacional das políticas de património, nas suas múltiplas vertentes e propostas de preservação, são antigas e estão imbricadas com a evolução do nacionalismo e com as transformações profundas associadas à industrialização tidas como acarretando perdas irreversíveis. Estas dinâmicas vinculadas à busca de tradições e de uma continuidade com o passado reconheceram o seu apogeu sobretudo com a atividade reguladora da UNESCO que dirige a construção universalista de um património cultural mundial, material e intangível (Lowenthal 1985, 1998).

Em 1972 a UNESCO aprovou a Convenção para a Salvaguarda do Património Mundial, Cultural e Natural, cujo movimento de proteção internacio-

nal por via legislativa viria, alegadamente, dar corpo à necessidade, sentida por diversos intervenientes em diversas ocasiões, de promover a defesa das tradições culturais populares locais; consideradas como em acelerada via de extinção face à dinâmica avassaladora dos processos de uniformização cultural agindo a nível mundial. Desde então, o descuido património mundial intangível veio a colher protagonismo nas agendas de vários Estados-membros despoletando, em 2003, a rápida aprovação por parte da UNESCO de um novo documento que legislava a proteção do património cultural imaterial ou intangível: a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial.⁶⁸

Seguindo o exemplo da UNESCO, a China, Macau enquanto Região Especial da RPC e vários governos em todo o mundo, adotaram em vernáculo legislativo a mesma terminologia usada nas Convenções da UNESCO, iniciando-se, assim, um interesse generalizado pelo potencial existente na dimensão e no alcance das manifestações culturais. De facto, esta é a ênfase das definições derivadas da Convenção de 2003, às quais enunciações, poucas alternativas existem.

Em Macau, apesar de estarem incluídas garantias de proteção do seu património cultural na Lei Básica da RAEM⁶⁹ desde 1999, é só com a inscrição do Centro Histórico de Macau na lista de Património Mundial da Humanidade pela UNESCO que se observa a real preocupação, também devida à intensificação do desenvolvimento urbanístico ali explícito, na preservação do património cultural do território. Para o efeito, o governo da RAEM esboçou o Projeto de Lei de Salvaguarda do Património Cultural da Região Administrativa Especial de Macau (2009) que, adequando as convenções internacionais à realidade local, define património móvel, imóvel e intangível e serve de base jurídica quer à salvaguarda do património, quer ao reconhecimento do direito dos residentes a desfrutar continuamente do mesmo.⁷⁰

⁶⁸ O documento Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial da UNESCO (2003), encontra-se disponível para consulta, por exemplo, no sítio da internet da Comissão Nacional da UNESCO-Portugal em http://www.unesco.pt/cgi-bin/cultura/docs/cul_doc.php?idd=16 (último acesso em Março de 2012).

⁶⁹ No artigo 125.º da Lei Básica da RAEM pode ler-se: «O Governo da Região Administrativa Especial de Macau protege, nos termos da lei, os pontos de interesse turístico, os locais de interesse histórico e demais património cultural e histórico, assim como protege os legítimos direitos e interesses dos proprietários de património cultural» in sítio na internet da Imprensa Oficial do Governo da RAEM: <http://bo.io.gov.mo/bo/i/1999/leibasica/index.asp#c6>, acedido em Junho de 2012.

⁷⁰ O documento Projeto de Lei de Salvaguarda do Património Cultural encontra-se disponível para consulta em <http://www.macauheritage.net/mhlaw/Default.aspx> (último acesso em Maio de 2012).

Segundo este modelo, compete às autoridades políticas, às instituições e peritos científicos, ao setor do turismo, às associações cívicas locais e à população em geral, participarem ativamente na recuperação, proteção e preservação do património cultural de Macau, promovendo-o dentro e fora do território de modo a alargar a influência e a força atrativa da cultura e da identidade coletiva de Macau.

As candidaturas da Confraria da Gastronomia Macaense e dos Dóci Papiçám di Macau a Património Cultural Imaterial de Macau

Em consequência da promoção e publicidade realizada ao longo dos últimos anos, os trabalhos de protecção do Património Cultural Imaterial têm vindo gradualmente a merecer o reconhecimento, a atenção e a participação dos cidadãos de Macau. Em 2011, [...] apesar de ser a primeira vez que as associações macaenses participam, estas mostraram grande entusiasmo ao apresentar duas candidaturas ao Património Cultural Imaterial de Macau, nomeadamente: a candidatura da «Gastronomia Macaense» apresentada pela Confraria da Gastronomia Macaense e a candidatura do «Teatro Maquista (Teatro em Patuá)» dos Dóci Papiçám di Macau [...]. Tutelado pelo Instituto Cultural, o Museu de Macau completou o processo de recolha das candidaturas na primeira metade do ano transacto, tendo de seguida convidado três especialistas de património cultural imaterial de nível nacional e quatro elementos locais de reconhecido mérito nesta área, para constituírem um júri e levarem a cabo os trabalhos de avaliação das mesmas. Após uma avaliação rigorosa, o júri aprovou por unanimidade as candidaturas da «Gastronomia Macaense», do «Teatro Maquista (Teatro em Patuá)» [...].⁷¹

Desde a assinatura da Declaração Conjunta Luso-Chinesa sobre a Questão de Macau em 1987, documento histórico que permitiu definir e preparar o enquadramento geral das grandes questões fundamentais para o «futuro de Macau e das suas gentes» pós-transição de 1999 (Mendes 2004, 2007),

⁷¹ Notícia «Consulta Pública Sobre as Quatro Candidaturas a Património Cultural Imaterial de Macau Inicia-se a 10 de Fevereiro» retirada do *website* do Museu de Macau, disponível em <http://www.macau-museum.gov.mo/w3PORT/w3MMnews/NewsC.aspx?newsId=156> e acedida em 09 de Fevereiro de 2012.

dá-se início em Macau, ainda sob a Administração Portuguesa, ao período de preparação para a entrega do território à China doze anos mais tarde. Essa época caracterizou-se pelo início daquilo que hoje se observa em Macau: a crescente preocupação por parte do governo da RAEM com a preservação do património histórico e cultural da região, principalmente, através da criação de equipamentos culturais que dariam suporte a essa missão.⁷² É exemplo disso o Museu de Macau que, sob tutela do Instituto Cultural, é a entidade local responsável pela recolha, organização do painel de avaliação e consulta pública das candidaturas a Património Cultural Imaterial da RAEM.

Considerada como legislação relevante, a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial aprovada pela UNESCO em 2003 aparece destacada em primeiro lugar no conteúdo Património Cultural Imaterial no sítio da internet do Instituto Cultural e do Museu de Macau. À semelhança da Convenção de 2003, o Projeto de Lei de Salvaguarda do Património Cultural da Região Administrativa Especial de Macau – após seis anos de elaboração, análise por parte do Conselho Executivo e em auscultação pública em 2009, deu entrada na Assembleia Legislativa nem Abril de 2012 – e o Regulamento Transitório de Candidatura e Classificação a Património Cultural Imaterial de Macau em vigor desde 18 de Junho de 2008, referem no âmbito do Património Cultural Intangível:

1. O património cultural intangível abrange nomeadamente:
 - 1) Tradições e expressões orais;
 - 2) Expressões artísticas e manifestações de carácter performativo;
 - 3) Práticas sociais, rituais e eventos festivos;
 - 4) Conhecimentos e práticas relacionadas com a natureza e o universo;
 - 5) Competências no âmbito das práticas e técnicas tradicionais.
2. O património cultural intangível e os diferentes aspectos que o constituem devem ser tratados num plano de igualdade independentemente do lugar e do

⁷² A propósito do 10.º aniversário da entrega de Macau à China em 1999, foi publicado no *Journal of Current Chinese Affairs* (2009), 38(1), o número temático «Macau: Ten Years After the Handover». Esta publicação incluiu seis artigos que se centraram em variadas e pertinentes questões decorrentes do recente desenvolvimento de Macau, nomeadamente, o sistema político-económico, a evolução da arquitetura e do crescimento urbanístico, património, turismo e identidade cultural, e ainda, o conceito de «sociedade de fronteira» aplicado aos residentes de Macau. De referir também o livro de Lo, *Political Change in Macao* (2008), muito útil para uma atualização e avaliação inicial de Macau nos primeiros anos de pós-transição da soberania para a China.

modo da sua produção ou reprodução, bem como do contexto e dinâmicas específicas de cada comunidade ou grupo.

3. Os locais relacionados com as manifestações do património cultural intangível devem ser protegidos de forma a garantir a continuidade e autenticidade daquelas manifestações.⁷³

Impulsionada pela Convenção de 2003, empenhada em afastar-se das manifestações cristalizadas no tempo de um Património Cultural Intangível (PCI) e em assegurar a sensibilização das gerações mais jovens sobre a importância deste património – insistindo enfaticamente na dimensão evolutiva e processual desse património «transmitido de geração em geração» e «constantemente recriado» (UNESCO 2003) – também a legislação referente ao Património Cultural de Macau pretendeu satisfazer as mesmas exigências e orientações da UNESCO.⁷⁴ Deste modo, foi atribuído aos detentores do PCI um papel novo e mais ativo na transmissão e salvaguarda do seu património consagrando, para além do princípio da participação dos cidadãos, a criação do Conselho do Património Cultural (imóvel, móvel e intangível), «órgão de consulta do Governo da RAEM a quem cabe promover a salvaguarda do património cultural nos termos da presente lei, mediante a emissão de pareceres sobre os assuntos submetidos à sua consideração».⁷⁵ Assim compreendido, como uma evolução sustentável do PCI, o conceito de «salvaguarda» introduzido pela Convenção de 2003 diferencia-se consideravelmente da ideia de proteção de bem cultural material ou imaterial anteriormente estabelecida, a saber, uma conceção institucional e técnico-científica

⁷³ Artigo 65.º do Projeto de Lei de Salvaguarda do Património Cultural da Região Administrativa Especial de Macau (2009). O Regulamento Transitório de Candidatura e Classificação a Património Cultural Imaterial de Macau, o Boletim de Candidatura a Património Cultural Imaterial de Macau e o documento com as instruções relativas a Materiais Suplementares à Candidatura a Património Cultural Imaterial de Macau, estão acessíveis no conteúdo Métodos de Candidatura do Museu de Macau em <http://www.macaumuseum.gov.mo/w3PORT/w3MMsource/HeritageApplyC.aspx>, último acesso em 17 de Maio de 2012.

⁷⁴ Na edição do *Jornal Tribuna de Macau* do dia 13 de Abril de 2012 é publicada a seguinte declaração do presidente do Instituto Cultural do Governo da RAEM a respeito da satisfação, nesta proposta de lei, das regras internacionais sobre esta matéria: «Podem ficar descansados, porque tivemos isso em conta e elaborámos muitas propostas nesse sentido. [...] Este trabalho fez parte de uma resposta às orientações da UNESCO [refira-se que foi o Conselho da UNESCO que solicitou a elaboração da presente lei], nunca parámos de proteger o património, de negociar com os proprietários e de trabalhar na divulgação».

⁷⁵ Artigo 17.º Natureza e Finalidades do Conselho do Património Cultural da Lei de Salvaguarda do Património Cultural da RAEM (Projeto).

de métodos, objetivos e instrumentos de proteção do património cultural como um elemento fixo na perspetiva de evitar a sua degradação. Os requerentes a património cultural imaterial de Macau deverão, então, ser os sucessores naturais (grupos ou indivíduos) ou representantes autorizados dos sucessores do património candidato e, segundo o artigo 6.º do regulamento de candidatura:

[...] devem elaborar planos de protecção viáveis, através dos quais se comprometam a tomar as seguintes medidas de modo a proceder à sua salvaguarda, concretamente:

- (1) Constituição de arquivos: deverão ser construídos arquivos completos dos projectos de candidatura através da recolha, registo, classificação e catalogação;
- (2) Conservação: deverão ser efectuados registos reais, completos e sistemáticos dos projectos de candidatura por meios escritos, de áudio, vídeo e multimédia digitalizados, assim como recolhidas activamente informações materiais, de modo a proceder adequadamente à sua conservação e utilização;
- (3) Continuidade: dever-se-á, a partir de realidades concretas, recorrer à educação social e escolar para viabilizar a continuidade do Património Cultural Imaterial, o qual, como tradição cultural viva, será herdado e promovido em Macau, especialmente pelos jovens;
- (4) Divulgação: aproveitando as actividades festivas, exposições, visitas, formação, estudos e discussões específicos, deverão ser aprofundados os conhecimentos e a compreensão do público em relação ao Património Cultural Imaterial através da divulgação feita através da imprensa e da Internet, tendo em vista promover o consenso e a partilha sociais;
- (5) Protecção: deverão ser tomadas medidas concretas e viáveis, de modo a assegurar a conservação, a continuidade e o desenvolvimento do património e dos seus frutos intelectuais e a proteger direitos e interesses dos sucessores do património (grupos ou indivíduos) quanto às formas de expressão cultural e aos espaços culturais que herdaram, para além de evitar mal-entendidos e a deturpação e abuso em relação ao Património Cultural Imaterial.

Se antes os atores e comunidades que expressam e reproduzem tais práticas participavam na proteção do seu património de forma, relativamente, passiva e sobretudo como «informantes» dos pesquisadores, agora é-lhes proposta uma participação maior e mais interventiva no âmbito da salvaguarda e gestão do património cultural imaterial, atividades anteriormente reserva-

das exclusivamente a técnicos especialistas e profissionais do património. Bortolotto (2010) chama a atenção para as implicações da sociedade civil nas diversas etapas do processo de patrimonialização que, assim, assume uma nova dimensão legitimada por dispositivos jurídicos internacionais. A autora argumenta que esta abordagem não envolve apenas os atores de práticas culturais nas intervenções de salvaguarda dos elementos patrimoniais previamente selecionados, por agentes externos especializados, para a classificação de «bem cultural». Ela implica a inclusão de componentes e práticas culturais apontadas, pelos seus produtores e detentores, como possuidores de valor patrimonial: «a participação da sociedade civil é vista como essencial também na fase de atribuição de valor patrimonial a determinados elementos e, portanto, central na sua seleção» (2010: 12). Desta forma, o património cultural passa a ser concebido não apenas com base em critérios e procedimentos universais que ambicionam ser objetivos e científicos, mas também sob a expressão das representações e valores identitários daquelas a que a UNESCO (2003) chama de «comunidades patrimoniais».

Apesar desta novidade introduzida pelas políticas participativas representar, incontestavelmente, um importante passo na democratização do processo de atribuição do estatuto de património cultural, uma primeira ambiguidade é desde logo detetada no papel preponderante do Estado. De facto, esse estatuto é sempre atribuído pelas instituições governamentais que mantêm a prerrogativa de decisores e de gerir as intervenções de salvaguarda ao nível internacional. E se, no âmbito local, apela-se à participação das comunidades nas ações de salvaguarda e transmissão do bem cultural, nada mais é dito sobre, por exemplo: Quais são e quem constitui essas comunidades patrimoniais? Quem tem a legitimidade para decidir o que deve ser transmitido? Em nome de quais interesses e de quais comunidades? É o reconhecimento e classificação de um bem cultural unânime dentro do grupo? Mais uma vez, cabe aos diferentes Estados signatários fazer a sua interpretação e decidir. Será então como Manuel João Ramos afirma?

O entendimento que parece haver, entre «peritos», «interessados» e «decisores» (sobretudo autárquicos) do processo de candidatura, e da noção de «património imaterial», é que a classificação do «património imaterial» é um instrumento que duplica a classificação do «património material» e que, portanto, o principal interesse de uma «tradição popular» está nas potencialidades políticas e econó-

micas que advêm da sua classificação. Patrimonializada, imaginam, uma tradição permite colocar no mapa do turismo cultural internacional uma localidade ou região particular, reforçar o processo de auto-legitimação da autoridade discursiva do «perito» e a popularidade do «decisor» (Ramos 2005: 73).

No dia 09 de Fevereiro de 2012 foi tornada pública a decisão da inscrição na lista de Património Cultural Imaterial de Macau das candidaturas apresentadas durante o ano de 2011 entre as quais constam, pela primeira vez, duas candidaturas macaenses. Depois de conhecido o parecer positivo dos especialistas nomeados em património cultural imaterial (três da RPC e quatro da RAEM) e que constituíram o painel de avaliação das candidaturas, decorreu até ao dia 10 Março de 2012 uma consulta pública na qual se solicitava aos residentes locais que expressassem as suas opiniões ou objeções em relação às candidaturas ou às suas avaliações, fazendo-se disponibilizar para o efeito – no Instituto Cultural e no Museu de Macau (*in situ* e na internet) – os boletins e vídeos que constituíram as propostas dos candidatos. A notícia que dá conta de tal procedimento (em cima citada), destaca ainda que a participação e a sensibilização da população na preservação do património de Macau tem sido crescente, o que demonstra o empenho e o sucesso das campanhas de promoção deste património pelo governo da RAEM ao longo dos últimos anos. Para além do maior número de candidatos a concurso, também as áreas do património intangível abordadas foram mais abrangentes, destacando-se a Gastronomia Macaense e o Teatro Maquista (Teatro em *Patuá*), candidaturas apresentadas pela *Confraria da Gastronomia Macaense* e pelo grupo de teatro *Dóci Papiacâm di Macau*, respetivamente.

Irei de seguida apresentar as propostas de cada um destes candidatos e proceder à análise das instruções e campos de preenchimento dos boletins de candidatura, dos planos de salvaguarda desses patrimónios, das recomendações feitas por especialistas e ao registo em vídeo dos patrimónios em concurso; elementos exigidos aos requerentes na candidatura e classificação a Património Cultural Imaterial de Macau (PCIM).

Como se pode observar nos boletins de candidatura⁷⁶, o primeiro campo

⁷⁶ Para a consulta dos boletins de candidatura da Gastronomia Macaense e do Teatro Maquista (Teatro em *Patuá*) ver os anexos A e B, incluídos nesta ordem.

que pede preenchimento é o item Código de Património. Em conformidade com as categorias previamente estabelecidas para o tipo de património a concurso, o requerente deverá escolher uma delas e inscreve-la no formulário. Se por um lado, já assistimos a uma confrontação destes requerentes com o projeto de classificação dicotómica do património mundial assente na oposição entre material e imaterial (Ramos 2003), tendo a escolha, segundo aquilo que se oferece como definição de património intangível, recaído sobre este. Por outro lado, nova categorização dentro da categoria imaterial se apresenta na seleção ente uma das possíveis dez opções disponíveis e na qual o património candidato se deverá encaixar. É, então, este o instrumento que se pretende de reconhecimento e salvaguarda da diversidade cultural de Macau (e da humanidade)? Este modelo classificatório é sem dúvida uma das questões mais preocupantes das propostas legislativas de Macau e da Convenção da UNESCO sobre o património imaterial da humanidade como base para uma suposta proteção das culturas humanas. Como é possível, com efeito, defender a salvaguarda da diversidade cultural através de mecanismos legais que provêm de um molde discursivo culturalmente determinado, e por isso, equalizadores e alienados de uma salutar consciência autorreferencial?

De facto, temos um espaço deixado em branco no caso da gastronomia e no caso do teatro em *patuá*, a opção selecionada foi a número (IV) que corresponde a Drama Tradicional. No entanto, no mesmo boletim de candidatura, a apresentação do património candidato descrita pelo «representante legal da entidade de salvaguarda» e quando por mim questionado, o responsável pela candidatura consagra uma definição e contextualização do teatro em *patuá* que, segundo o meu próprio universo mental (e ocidental) de pensar o conceito «drama», me parece ir na direção oposta, ou seja, de Comédia Tradicional:

[...] O teatro em patuá surge quando houve a necessidade, ou pelo menos, a possibilidade de se reduzir a escrito uma língua que era essencialmente oral. Isto foi nos finais do século XIX, na época do Carnaval, época de permissividade, numa sociedade que era muito católica, muito afoita aos bons costumes cristãos e, acima de tudo, ultraconservadora [...]. Na época do Carnaval era possível chamar nomes às coisas e às pessoas, seja como for, gozava-se com tudo, criticava-se o governo, os costumes, determinada pessoa... e tudo dentro do teatro. Então chegamos ao aspeto revisteiro do teatro, de facto, eu não tenho provas disso, mas as primeiras peças da grande folia do Carnaval, as pessoas foram buscar à Revista Portuguesa. Eu não tenho provas, mas

*tenho a certeza disto. O patuá é muito vicentino, é muito rico em humor, na sátira social, escarnio e mal dizer.*⁷⁷

Seguindo o boletim de candidatura, é agora pedido aos requerentes que façam uma breve exposição do património candidato, na qual deverão constar a sua denominação, a sua localização geográfica, a sua evolução e influência históricas, bem como o seu valor histórico. De seguida, pede-se a identificação da Entidade de Salvaguarda aqui definida como a «entidade responsável pela preservação e transmissão do património candidato», à qual deverá corresponder apenas um só património, e do seu respetivo Representante Legal. Já mencionados anteriormente, ainda sob a designação de requerentes, acumulam agora a função de entidade de salvaguarda, no caso da Gastronomia Macaense a *Confraria da Gastronomia Macaense* criada em 2007 e no caso do Teatro Maquista, o grupo de teatro *Dóci Papiçám di Macau* com 18 anos de existência, que à semelhança da primeira, tem recebido apoios da APIM e do governo de Macau.

A próxima grelha acomoda o conteúdo Apresentação Detalhada do Património, no qual se pretende conhecer a Área de Distribuição Fora de Macau que no caso dos dois patrimónios em causa foi argumentado abrangerem as áreas geográficas onde a grande diáspora macaense se fixou, Conteúdos Gerais e Produtos Relacionados onde, basicamente, são fornecidas listagens com os nomes dos pratos mais representativos da gastronomia macaense e das peças de teatro levadas a cena até aos dias de hoje. O preenchimento, porém, complica-se quando é pedida que seja narrada a Origem Histórica e a Genealogia do bem cultural, esclarecida como «uma exposição clara da linhagem de ascendência do património, ou seja, do fio transmissor da herança cultural em questão». Tal como Senna Fernandes justifica, este tipo de exigências tornam

⁷⁷ Entrevista realizada a Miguel Senna Fernandes em Lisboa a 19 de Agosto de 2011. A entrega da candidatura do Teatro Maquista (Teatro em *Patuá*) – assim como da Gastronomia Macaense – a Património Cultural Imaterial no Museu de Macau tinha acontecido no dia 31 de Março de 2011 (com grande cobertura mediática por parte dos meios de comunicação locais de expressão portuguesa) e decorria, nesse período, uma primeira avaliação feita por peritos que requeriam ao representante do património candidato (Teatro Maquista) – Miguel Senna Fernandes – mais elementos ao nível do argumento e do suporte audiovisual do que aqueles apresentados na primeira versão da candidatura entregue (as mesmas exigências também se verificaram na candidatura da Gastronomia Macaense). Este novo pedido de re-laboração da candidatura, por parte do painel de avaliação, e a preocupação com a concretização de tal exigência, foi um elemento insistentemente introduzido pelo informante durante o decurso da entrevista.

o processo de candidatura *complicado e moroso*, mas necessário na legitimação do estatuto de património cultural imaterial:

Eles querem saber o tempo das coisas, datas, história, a própria noção do tempo, porquê? Porque eles não vão dar o estatuto para uma coisa que aconteceu há cinco anos, não é!? Há que provar essa longevidade do património. É muito complicado porque não há registos [...]. Provas! O próprio rigor vai conferir mais credibilidade. Nós, na nossa candidatura, somos sérios, toda a gente é séria, não é isso que está em causa, mas há que ter em conta que eles exigem um certo critério para avaliação das coisas. Este é um processo moroso, pode continuar assim (insuficiente) por muito tempo [...]. É muito complicado porque estamos a lidar com questões IMATERIAIS [...]. O que nos foi exigido no âmbito da candidatura foi a prova da existência dos guiões, prova da longevidade, há quanto tempo existe, se bem que isto é muito difícil. Quantificar, olha começou aqui... quando é que começou o fado?! Mas pelo menos dar uma ideia de uma prática social já, enfim, com uma série de anos, que legitime o estatuto.

Chegados agora à Argumentação da Candidatura, no caso dos dois candidatos, o argumento principal utilizado foi, por um lado, o de constituírem um marco identitário forte da comunidade macaense originária das múltiplas misturas interétnicas ocorridas ao longo de séculos em Macau e detentora de uma cultura e língua crioulas próprias, e por outro lado, o risco eminente de extinção. No caso deste tipo de cozinha, devido à ameaça da globalização com o estabelecimento no território de um número cada vez maior de gigantes empreendimentos estrangeiros e, no caso do já quase extinto *patuá* (uma estimativa aponta para 500 falantes fluentes em Macau), constando, inclusivamente, na lista da UNESCO no que diz respeito às línguas identificadas em perigo de desaparecimento⁷⁸, encontra no teatro o seu único veículo de expressão e de transmissão às novas gerações.

Ambas as associações, ainda sem o estatuto de entidades de salvaguarda, já haviam encetado anteriormente ações de proteção e divulgação destes dois patrimónios culturais dentro e fora de Macau. No caso do teatro em *patuá*, cuja origem remonta às comemorações carnavalescas em Macau anteriores à

⁷⁸ O *patuá* de Macau é uma das línguas da China inscritas no Atlas Mundial das Línguas em Perigo da UNESCO. Esta lista pode ser consultada em <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php>, último acesso em Abril de 2012.

Guerra do Pacífico e depois, exclusivamente em formato de espetáculo teatral, já nos finais dos anos 70, com peças de Adé dos Santos Ferreira – a principal figura de referência do *patuá* pelo defensor acérrimo que era do crioulo de Macau e pela obra extensa que escreveu, uniformizando a ortografia e a gramática do dialeto, até então, essencialmente oral – foi com a formação dos *Dóci Papiaçám di Macau*⁷⁹ nos anos 90 do século XX, que o teatro *maquista* começa a levar a cena peças originais com uma regularidade anual. Estas foram inseridas no Festival de Artes de Macau, inicialmente, com o apoio da Administração Portuguesa e depois através dos fundos disponibilizados pelo governo da RAEM. Senna Fernandes, cofundador e autor dos guiões das peças dos *Dóci Papiaçám*, considera o grupo de teatro e as suas atuações teatrais e em suporte multimédia, os principais promotores deste crioulo em Macau e fora dele estruturando, assim, um Plano de Salvaguarda em torno da formação técnica na arte de representar e na aprendizagem contínua do *patuá*:

No fundo nós estamos a defender o quê? São tradições, são tradições que se perdem se descontinuarmos com elas. Nunca ninguém abordou isto em termos de história, só eu! O Adé fez muito, seguramente, mas o grande empurrão no patuá, as pessoas que gostam e falam, foi tudo com o Dóci Papiaçám. O grupo tem um papel fundamental de difusão. O Adé teve o seu papel importantíssimo na uniformização e sedimentação da língua, é o homem de referência do patuá. O interesse no patuá e de andar na boca do povo vem tudo do trabalho do Dóci Papiaçám e há que aproveitar estas sinergias todas para que as gerações vindouras se apercebam e levem isto para outros rumos que nós já não podemos controlar. E já se verificou, quando há condições para isso, a formação de outros grupos de teatro em patuá em São Paulo e Toronto. [...] Hoje em dia é possível, em Macau, falar patuá sem se falar do Dóci Papiaçám? Não, não é possível! Eu acho que o grupo merece um reconhecimento, são 18 anos no terreno. Se a candidatura for bem sucedida, primordialmente trará fundos que vão possibilitar alcançar os objetivos traçados.

A gastronomia macaense, essencialmente uma cozinha de casa confeccionada pelas famílias macaenses autoras das suas próprias receitas – com a exce-

⁷⁹ O grupo de teatro *Dóci Papiaçám di Macau* conta, atualmente, com um elenco e uma equipa de criativos, responsável por toda a produção multimédia dos *Dóci Papiaçám*, bastante jovem porque, e segundo o dinamizador do teatro em *patuá*, *os jovens têm interesse em fazer parte do grupo*. No seu website <http://www.docipapiacam.com> (acedido em Março de 2012), é possível conhecer a história deste grupo de teatro, o nome das peças que levou a palco, como ainda, visualizar alguns dos vídeos apresentados no Festival de Artes de Macau.

ção de alguns pratos mais emblemáticos comercializados num número reduzido de restaurantes em Macau –, com a publicação de vários livros de receitas macaenses durante a década de 90, começou a ganhar uma maior projeção no domínio público. Um desses livros intitulado *A Cozinha de Macau da Casa do Meu Avô* de Graça Pacheco Jorge e publicado no ano de 1992 em Macau, surgiu, esclarece a autora:

Na altura já havia um certo interesse pelas coisas de Macau e o presidente do Instituto Cultural de Macau era o Carlos Marreiros que é macaense e um grande entusiasta das coisas macaenses e convidou-me a escrever este livro sobre a cozinha de Macau. A minha ideia de fazer o livro foi justamente essa, primeiro porque as pessoas não sabiam situar Macau, não sabiam bem onde era e o que é que era e depois não sabiam nada sobre a cozinha de Macau, pensavam que era chinesa ou uma coisa esquisita que nem sequer tinha uma cozinha própria. Dai eu ter feito o livro para explicar o que era a cozinha de Macau e as suas origens e publiquei as receitas da família, são todas elas receitas familiares. [...] Os macaenses têm um grande problema em relação à gastronomia, sobretudo os mais velhos, guardam as receitas, são segredos de família e não divulgam, o que é uma pena porque depois há a tendência para desaparecerem e já desapareceram muitas receitas que os mais idosos não passavam para os filhos e descendentes... Eu, felizmente, tive a sorte de receber da minha avó, das minhas tias e da minha mãe e pude fazer isto e tenho mais receitas com as quais irei, possivelmente, fazer outro livro com novas receitas. Há muitas famílias que deixaram Macau quando foi a diáspora depois da guerra e da revolução cultural que foram para a América, Canadá e Austrália e aí dispersaram-se e perderam-se muitas receitas (Lisboa, 26 Maio de 2011).

A divulgação da cultura gastronómica em Macau, na diáspora e um pouco por todo o mundo, para além de ser feita por aqueles que a confeccionam e partilham – como vimos nos encontros do PCB – ou pelas várias Casas de Macau através de *workshops* e outras atividades relacionadas⁸⁰, ocupa um

⁸⁰ A Casa de Macau em Lisboa tem vindo a promover, desde 2011, um ciclo de *Workshops de Cozinha Macaense*, abertos ao público em geral, e orientados pela associada e confeitira de mérito da *Confraria da Gastronomia Macaense*, Graça Pacheco Jorge. No dia 05 de Dezembro de 2011, decorreu mais uma edição que teve início com uma pequena palestra intitulada «A Cozinha Crioula de Macau», de modo a contextualizar os participantes, seguida da confeção dos pratos escolhidos para o *workshop* daquela noite. Devido à proximidade do Natal, o menu seguiu algumas das receitas do livro de Graça Pacheco Jorge (1992) – os pratos principais foram a *Empada de Peixe à Maneira de Macau* e o *Virado*, acompanhados por arroz branco, e o doce foi o *Coscorão* ou o *Lençol do Menino Jesus* – que, tradicionalmente, fazem parte da mesa macaense durante esta quadra festiva. Agradeço à Casa de Macau a minha participação neste *workshop* sem custos associados.

lugar de destaque na promoção turística da região. «A riquíssima gastronomia de Macau» é, desde logo, um dos primeiros conteúdos a aparecer assim que se folheia o guia de turismo oficial. Recentemente, também a Confraria da Gastronomia Macaense, através do intercâmbio com organizações congêneres e em colaboração com os órgãos de turismo local, tem incentivado a promoção de encontros gastronómicos, conferências, concursos de gastronomia macaense⁸¹ e ações de formação nos campos turístico e hoteleiro.⁸² Veja-se o programa do último *Encontro das Comunidades: Macau 2010* que contemplou um dia inteiramente dedicado à gastronomia macaense. No Dia da Gastronomia foi proferida uma conferência sobre a cultura gastronómica macaense, investidos Confrades de Mérito e Confrades Extraordinários, os últimos títulos atribuídos a restaurantes de Macau, anunciando-se a intenção de instituir e atribuir Cartas de Qualidade aos estabelecimentos comerciais de restauração que sirvam este tipo de comida dentro dos parâmetros exigidos de qualidade e autenticidade, encerrando o dia dedicado à comida de Macau com um jantar de ementa macaense.

O Regulamento Transitório da Candidatura e Classificação a Património Cultural Imaterial de Macau consubstancia, ainda, ideias sobre a valorização e preservação patrimonial através do Plano de Salvaguarda que promove a inventariação da propriedade cultural a salvaguardar pela respetiva entidade por meio da «constituição de arquivos, conservação, proteção, divulgação e investigação». Com efeito, esta é também a maior e mais ambiciosa obrigação imposta pela Convenção da UNESCO de 2003: a criação de inventários exaustivos dos bens culturais imateriais. No entender da Convenção a proteção, promoção e revitalização das configurações culturais tornará possível a sua conservação para as gerações futuras, oferecendo a possibilidade de serem exploradas e desenvolvidas e, assim, criadas novas formas de identificação para a comunidade. Tal como Nas (2002) argumenta, embora o plano de sal-

⁸¹ Em Maio de 2012 realizou-se o 3.º Concurso de Gastronomia Macaense em Macau. A participar estiveram 10 *chefs* que representaram diferentes hotéis, tendo o primeiro lugar sido atribuído ao *chef* Chan Mei Kei do Sands Macau com os pratos: *Tácho*, *Galinha Africana* e *Bebinca de Leite*. Hugo Robarts Bandeira, responsável e júri do concurso, em declarações ao JTM assinalou que: «a iniciativa do IFT é uma forma de promover os jovens cozinheiros dos hotéis e tentar manter a cozinha macaense [...], se calhar vão ser estes a internacionalizá-la» in «Hotéis Podem 'Internacionalizar' Gastronomia Macaense», na data de 07-05-12.

⁸² Os estatutos e objetivos da Confraria da Gastronomia Macaense, assim como a informação relativa às suas atividades, podem ser consultadas no seu sítio na internet em <http://www.apim.org.mo/confraria/pt/> (último acesso em Março de 2012).

vaguarda do património cultural intangível proposto pela UNESCO possa levar à alienação da sua origem popular e à sua dependência nas organizações governamentais nacionais e internacionais deverá, no entanto, ser capaz de desempenhar uma função criativa no desenvolvimento da humanidade. É, portanto, claro o paradoxo: a globalização destas manifestações culturais está a ser empregada no sentido de contrariar essa mesma globalização.

Como salvaguardar e gerir, então, um património que é mutável e parte de uma «cultura viva» sem o fossilizar, congelar ou banalizar (Nas 2002; Kurin 2004)? No caso dos dois candidatos a património imaterial em análise, o processo evolutivo tanto da língua como da cozinha crioulas está associado, desde a origem, à introdução de novos elementos de uma cultura de contacto mais próximo, cujo fenómeno permitiu, de certa forma, a continuação de tais expressões culturais. No caso do *patuá* diz-nos o estudioso do dialeto de Macau e um dos autores do livro *Maquista Chapado* (2001), Miguel Senna Fernandes:

O patuá é na sua origem – nós vemos o português arcaico – corruptelas, típicas na formação dos crioulos, são as corruptelas das línguas de origem e depois são as fusões de várias outras línguas regionais que vão influenciar na própria formação... Nós estamos a falar no século XVI: vemos elementos malaaios, da Índia, tudo isto misturado. Curiosamente, não existia o elemento chinês. [...] Durante essa altura houve condições para se sedimentar uma certa forma de comunicar que teria como percursor o modo de comunicar em Malaca, tanto assim é que houve muita coisa do patuá que vem e é muito comum ao papiá kristang de Malaca. Outra coisa que intervém também é, as pessoas que iam para Macau era para lá ficarem durante algum tempo e o tempo diz muito para a sedimentação das línguas, das práticas, do modo de comunicar e tudo isto foi possível criar-se em Macau. O elemento cantonense surge depois. Eu estou muito convencido disto porque nos textos antigos do século XIX o patuá era muito próximo ao malaio-português e há uma grande diferença em relação ao patuá do século XX. O patuá também vai evoluindo. No patuá de há 60, 70 anos, por exemplo, nós já vemos o cantonense presente lá na forma de expressões idiomáticas. [...] Repara nisto, em Macau vivemos sempre em paredes meias, em Macau nunca houve um verdadeiro cruzamento de culturas, nós somos um fenómeno de franja porque tradicionalmente nós vivemos sempre em paredes meias, não é porque eu sou português e ele é chinês, mas sim, porque eu sou católico cristão e ele é budista. Era a religião que demarcava as fronteiras. Por isso é que se dizia a cidade cristã e a cidade chinesa. O critério era a religião, mas a partir do momento em que houveram batismos entre a comunidade chinesa, os chineses começam a ser admitidos e os chineses levaram consigo a sua própria cultura. A comunidade

macaense abriu-se e recebeu elementos através de batismos, casamentos, etc. Isto começou a acontecer nos princípios do século XX. [...] Nos anos 70, 80, as práticas intermaritais vulgarizaram-se. Até aí, falando do patuá, o elemento chinês não existia. A partir daí, meados do século XX, assistimos a expressões cantonenses maqueizadas que são a tradução literal do cantonense.

De igual modo, a gastronomia macaense, como já visto antes, é caracterizada pelo extenso e rico receituário originário de diferentes famílias, cuja conservação das «receitas culinárias manuscritas deixadas pelos antepassados e que estão na posse de famílias macaenses, e ainda outros objetos relacionados com a gastronomia macaense» é, inclusivamente, uma das medidas de salvaguarda deste património apontada pela Confraria. Outra particularidade desta cozinha é a sua adaptação e transformação ao longo dos tempos e dos contextos que motivou, por sua vez, a produção de novas receitas.

Depois de já ter estado presente em várias festas do PCB e, portanto, provido vários pratos da cozinha macaense, por regra, acompanhados pelo nome, respetiva descrição dos ingredientes utilizados e modo de preparação dos mesmos, feita espontaneamente ou quando por mim solicitada aos meus informantes, surgiu a necessidade de observar e participar na confeção de alguma dessa culinária. Foi então que lancei o desafio à minha informante privilegiada – pesquisadora do tema, depositária do receituário manuscrito original da família Santos Ferreira e autora de livros de receitas macaenses – o de realizar uma sessão demonstrativa da culinária de Macau. O repto proposto pela investigadora foi, gentilmente, aceite e Maria João Ferreira foi a *chef* na *Demonstração Culinária Macaense* realizada no dia 21 de Maio de 2011 na casa da própria. A autora do livro *O Meu Livro de Cozinha* (2007), fala-nos da evolução desta cozinha:

O menu que hoje escolhi para fazer a demonstração também foi pensado tendo em conta a facilidade de encontrar cá todos os ingredientes que vamos utilizar. De uma maneira geral – e isto os macaenses adotaram dos chineses – todas as refeições têm de ter arroz, legumes e as proteínas: carne ou peixe – geralmente é mais carne [...].⁸³

⁸³ Da refeição fizeram parte os seguintes pratos:

Entradas: Crepes chineses

Prato peixe: Caril de camarão com nabo

Prato carne: Entrecosto no forno (*Cha Siu*)

Guarnição: Arroz branco e legumes (chineses) salteados (*Chau-Chau*)

Sobremesa: Gelatina de leite de coco.



Figura 17. Do lado esquerdo, em baixo, alguns dos alimentos em preparação para serem utilizados na demonstração da culinária macaense e em cima, já depois de cozinhados, está o entrecosto no forno (*Cha Siu*) e no tacho o caril de camarão com nabo. À direita, pormenor da mesa do jantar onde se podem ver servidos nas terrinas o caril, o *Cha Siu*, os legumes *Chau-Chau* e o arroz branco. Os crepes chineses para entrada e sempre indispensável na mesa macaense, o molho de soja.

Eu hoje, pela minha experiência culinária, consigo adaptar os ingredientes portugueses para fazer pratos orientais, mas naquele tempo... quando eu cá cheguei em 1966... foi uma coisa pavorosa, passámos privações psicológicas. [...] No meu livro [Meu Livro de Cozinha (2007)] todas as receitas deste livro foram experimentadas. Não houve um ensinamento teórico, tudo o que está aí foi da minha cabeça, da minha memória. Eu cozinho todos os dias e quando estou com as minhas irmãs faço muitas experiências. Com os macaenses tudo gira à volta da mesa e os chineses também são assim, ainda mais do que os portugueses. [...] No site «Projeto Memória Macaense»⁸⁴, do nosso conterrâneo Rogério Luz, está disponível uma coletânea de receitas da gastronomia macaense da comunidade macaense de São Paulo, em paralelo com as receitas da Celestina. É uma prova de que, a partir de receitas tradicionais, os macaenses espalhados pelo mundo, vão dando o seu cunho e recriando receitas conhecidas do tempo em que viviam em Macau. Podemos encontrar uma «Feijoada Macaense à moda de Natércia da Luz», uns «Fios de Ovos à moda de Cecília de Senna Fernandes», «Minchi à moda do AJ (Alberto J. da Luz)», ou ainda, e muito interessante, «Baggi normal e diet à moda de Henriqueta Oliveira» que será uma transformação da cozinha macaense tornando-a mais light, uma vez que hoje em dia há uma maior preocupação em ter uma alimentação mais saudável, devido a toda uma série de problemas de saúde como o colesterol ou a diabetes.

⁸⁴ O *Projecto Memória Macaense* tem o seu sítio na internet em <http://www.memoriamacaense.org/projec-tomemoriamaacaense/> (acedido em Março de 2012).

As Opiniões dos Especialistas – técnicos profissionais e investigadores académicos – auscultadas e colhidas para estas candidaturas vão, precisamente, no mesmo sentido, reforçando os mecanismos de salvaguarda referidos pelas respetivas entidades. Fatores como a hiper-internacionalização de Macau dos últimos anos, a sua transformação numa típica cidade moderna, agora reintegrada na República Popular da China (RPC) e, portanto, ainda mais exposta à cultura chinesa e a novas vagas migratórias da comunidade macaense, são apontados como os principais responsáveis pelo esbatimento de uma *cultura, identidade, tradição* ou *autenticidade* macaense no território. São ainda seus pareceres a vontade de preservação quer da comida quer do dialeto, como fazendo parte integrante da identidade macaense, dever partir da comunidade através, por exemplo, de projetos de revitalização como os apresentados pelas entidades de salvaguarda e devidamente documentados em arquivos e suportes audiovisuais. Esta tendência aparece já estimulada pelo próprio regulamento da candidatura a Património Cultural Imaterial de Macau (PCIM) que prevê como uma obrigatoriedade a submissão do registo em vídeo do património candidato, narrado e legendado em mandarim e com a duração máxima de 10 minutos.⁸⁵ O vídeo de apresentação com um conteúdo que deverá obedecer ao descrito no documento Materiais Suplementares à Candidatura a Património Cultural Imaterial de Macau e ainda o mínimo de cinco fotografias digitalizadas, entre outros possíveis materiais complementares, são os documentos que dão suporte à candidatura.

O boletim de candidatura encerra em jeito de alegações finais onde é pedido aos requerentes uma Opinião Geral sobre o património candidato. É defendido, assim, que mais do que exclusivo de uma comunidade em particular, o Teatro Maquista é uma manifestação da «multiculturalidade (cultural e linguista) harmoniosa» vigente na região da RAEM, que aposta nesta insígnia como a sua marca identificativa ao nível nacional e internacional. Mais ainda, é alegado que o teatro em *patuá* poderá ser uma mais-valia nessa imagem que está na base da função de Macau enquanto plataforma de entendimento entre

⁸⁵ Os vídeos, assim como os boletins de candidatura, apresentados pelos patrimónios candidatos Teatro Maquista (Teatro em *Patuá*) e Gastronomia Macaense encontram-se em consulta pública entre os dias 10 de Fevereiro e 10 de Março de 2012 e podem ser visualizados na *Web* no sítio do Museu de Macau em http://www.macaumuseum.gov.mo/macauheritage/HeritageShowTime2012_port.htm (último acesso em 14 de Março de 2012).

a China e os países lusófonos. Já a argumentação usada na candidatura da gastronomia aposta que o reconhecimento do candidato a nível local e, posteriormente, pela China, será apenas um primeiro passo na tão almejada conquista pelo título de Património Cultural Intangível da UNESCO. É esta projeção mundial da cozinha de Macau dita ser consensual entre todos os membros da comunidade no território e na diáspora, que futuramente se pretende concretizar e ver ainda esta marca própria da identidade étnica e cultural macaense reconhecida ao mais alto nível, ou seja, pela UNESCO.

Pela primeira vez observa-se o desejo de legitimação de uma identidade que se quer resgatada, protegida e promovida ao nível global, representando objeto de orgulho para todos os *filhos da terra* em Macau e nos vários países de acolhimento dispersos pelo mundo, em ambos os contextos, sempre constituída como uma comunidade étnica minoritária. Terá sido, também, a primeira vez que se verifica, através da Convenção de 2003 da UNESCO, o trato tão minucioso das expressões culturais tradicionais como um assunto de política intergovernamental mundial. Tal fenómeno parece assentar na premissa, igualmente defendida por Bendix (2009), de que qualquer item ou local transformado em património cultural – que por sua vez está intimamente ligado a uma identidade cultural e étnica local –, só pode ser reconhecido e compreendido como tal, não pelo seu valor inerente, mas pelo valor que pessoas e organizações como a UNESCO lhe atribuem.

No entanto, e como Greenwood (1982) faz notar, todas as culturas encontram-se constantemente num processo passível de recriação o qual é denominado por Yancey *et. al.* (1976) de «etnicidade emergente». Assim sendo, a luta pela conquista de um estatuto universal como o de Património Cultural da UNESCO tem revelado, não só um sentimento de orgulho entre a comunidade, como tem servido de fonte de inspiração na recuperação da identidade étnica e cultural macaense num contexto simultaneamente globalizado e localizado. Escusado será referir, mais uma vez, a contribuição poderosa do turismo de jogo no crescimento económico de Macau, agora igualmente redirecionado para um mercado cultural emergente que o território tem vindo a oferecer aos seus visitantes. Nestas circunstâncias, a valorização e salvaguarda do património cultural da RAEM está na agenda política e constitui um dos principais estímulos no florescimento de novas políticas públicas de representação da identidade de Macau.

Momentos Memoráveis, Sentir Macau: ações de promoção turística de Macau

Considerando a argumentação de Cohen (1988) sobre a comercialização turística de determinados produtos culturais, o autor defende que os mesmos adquirem frequentemente durante este processo, novos significados para os seus produtores, assim como para os seus consumidores externos, à medida que se vão tornando uma marca distintiva da sua identidade étnica e cultural e um veículo de autorrepresentação local perante um público externo. O autor acrescenta ainda que a comercialização, muitas vezes, atinge uma cultura não no seu auge, mas antes quando esta entra em declínio. Sob tais circunstâncias, argumenta Cohen, a emergência de um mercado turístico vem facilitar a preservação de uma tradição cultural e, em última análise, uma identidade local ou étnica «significativa» que, caso contrário, pereceria.

Serve aqui deparar-nos na organização e funcionamento da Direção dos Serviços de Turismo (DST) da RAEM de modo a perceber o vasto campo de atribuições conferidas à mesma. A DST é o serviço público responsável pela execução da política de turismo da RAEM com vista à elevação da mesma a Centro Mundial de Turismo e Lazer, através da promoção e incentivo ao melhoramento, à expansão e à diversificação do produto e da indústria turística da RAEM também no estrangeiro, e da execução de licenças e fiscalização dos estabelecimentos e atividades legalmente sujeitos à sua intervenção. Para a realização de tais competências dispõe de um diretor e dos departamentos de Promoção Turística, Planeamento e Desenvolvimento da Organização, Comunicação e Relações Externas, Licenciamento e Inspeção, Administrativo e Financeiro, Produto Turístico e Eventos, Formação e Controlo da Qualidade, assim como tem à sua disposição um Fundo de Turismo autónomo, administrativa e financeiramente, destinado a assegurar uma maior operacionalidade da DST.⁸⁶ Com vista à execução da estratégia de diversificação do turismo de Macau, a DST tem-se concentrado na promoção e desenvolvimento de novos produtos para diferentes segmentos de mercados internacionais, bem como na cooperação com companhias aéreas e

⁸⁶ O organograma, a organização e o funcionamento da Direção dos Serviços de Turismo da RAEM estão descritos no Regulamento Administrativo n.º 18/2011 e encontram-se disponíveis para consulta no conteúdo «Conheça-nos» do *website* da DST em <http://www.macautourism.gov.mo/pt/main/aboutus.php> (acedido em Junho de 2012).

fortalecimento da cooperação regional de modo a maximizar o turismo multidestinos.

De facto, os planos estratégicos de promoção e desenvolvimento turístico para Macau, de modo a convertê-lo num Centro Mundial de Turismo e Lazer, têm revelado ser uma força positiva na celebração da identidade étnica e cultural da comunidade macaense. Através do forte estímulo ao «orgulho cultural» que tem sido incutido junto da mesma e intimamente associado, tal como referido anteriormente, com os projetos de obtenção do estatuto de Património Cultural Imaterial, pretende-se a reivindicação e a legitimação local e internacional de uma identidade macaense. É esta identidade que pode contribuir positivamente para reforçar a imagem de Macau após entrega à China, ao mesmo tempo que se deseja a sua compatibilidade e complementaridade com o massivo turismo de jogo, que as largas dezenas de casinos existentes no território, atraem diariamente para a região.

Também em Portugal se verifica um intenso programa de atividades promocionais desenvolvido pelo Centro de Promoção e Informação Turística de Macau em Lisboa – um dos três representantes oficiais da Direção dos Serviços de Turismo de Macau (DST) sediados no exterior da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), sendo que os outros dois estão localizadas em Pequim e em Bruxelas – e a única delegação que inclui ainda a Livraria do Turismo de Macau e, portanto, a divulgação da literatura sobre Macau, a China e a temática do Oriente no geral. Com esta premissa em mente, fez igualmente parte do meu trabalho de campo observar algumas das muitas iniciativas de promoção do Património Cultural de Macau e o seu efeito multiplicador e indutor de inúmeras atividades com ele relacionadas. *Momentos Memoráveis, Sentir Macau* dá o nome à campanha promocional, desdobrada na exploração dos cinco sentidos Ver, Saborear, Sentir, Ouvir e Viver Macau, da iniciativa da Direção dos Serviços de Turismo (DST) da RAEM.

No âmbito da ação *Momentos Memoráveis, Sentir Macau*, o Turismo de Macau em Lisboa realiza anualmente, dentro e fora das suas instalações, múltiplos eventos que agregam as várias vertentes que este território tem para oferecer, tais como, um Património Mundial exibido em exposição fotográfica itinerante em Portugal, uma «riquíssima gastronomia» cuja confeção se demonstra em *workshops* de culinária macaense ou, simplesmente, se degusta, sessões de lançamentos e venda de livros sobre as mais variadas temáticas rela-

cionadas com Macau. Ou ainda, a celebração de festividades chinesas e de todo o demais exotismo do Extremo Oriente que as danças do dragão e do leão fazem representar. Gostaria agora de me deter um pouco na descrição etnográfica de um destes acontecimentos: *A Semana de Macau no Seixal*.

A primeira *Semana de Macau* do ano de 2011 em Portugal decorreu na baía do Seixal entre os dias 18 e 23 de Julho. Apesar dos quase 12.000 quilómetros que separa a baía do Seixal da baía da Praia Grande em Macau, as semelhanças naturais que existem entre as duas esbatem essa enorme distância. A similar curvatura suave dos seus contornos, banhada por águas calmas e ladeada por uma fileira de arvoredo, satisfazem nos visitantes a mesma procura pelo desfrutar de uma vista magnífica e uma brisa húmida que ameniza o calor do verão. As duas baías aproximam-se mais ainda durante este evento que quis criar no local uma ambiência macaense, adornada por um riquexó ali parado na sombra de uma árvore e por dragões e leões chineses que dançaram ao som da poderosa percussão dos *Tocá Rufar*, onde um grande tambor chinês marcava o ritmo da performance. Neste evento estavam ainda incluídas demonstrações de artes marciais, *Tai Chi*, e nas águas do rio Tejo, regatas de *Barcos Dragão* e um velho cacilheiro ali ancorado que, por estes dias, proporcionou aos seus passageiros uma viagem de sabores pela gastronomia macaense, a par com a exposição de fotografias de um Macau antigo que contrastava com as imagens dos *posters*, das brochuras e dos guias turísticos da atual RAEM.

SEMANA DE MACAU NO SEIXAL

De 18 a 23 de Julho decorre no Seixal a 1ª Semana de Macau, com gastronomia macaense, artes marciais, regata de barcos dragão, workshops de percussão, dança do dragão, e exposições fotográficas, preenchem a semana que liga duas baías com o mesmo charme, separadas por 12000 quilómetros.

Jorge Henriques Santos

A organização resulta de uma parceria da Associação Naval Amorense e o Cacilheiro do Tejo, com o alto patrocínio do Turismo de Macau e o apoio do Jornal do Seixal, Toca Rufar e Câmara Municipal.

Um programa vasto de actividades a ter lugar nas águas da Baía e na frente ribeirinha do Seixal. O evento inclui passeios e uma regata em Barcos Dragão, demonstrações de artes marciais, percussão e gastronomia típica de Macau, no restaurante Cacilheiro do Tejo, onde todo o ambiente...

Ao mesmo tempo, a Semana de Macau constitui uma oportunidade de mostrar as potencialidades da Baía do Seixal para actividades ligadas à náutica de recreio, turismo ambiental e aos desportos não poluentes. O município do Seixal e a Junta de Freguesia de Amora apoiam a iniciativa.

No Cacilheiro do Tejo decorre

PROGRAMA

18 de Julho (segunda-feira)
16 horas - Barcos Dragão na Baía do Seixal
Toca Rufar, Dança do Leão e Artes Marciais
Gastronomia Macaense (Restaurante Cacilheiro do Tejo)

19 de Julho (terça-feira)
16 horas - Barcos Dragão na Baía do Seixal
Gastronomia Macaense (Restaurante Cacilheiro do Tejo)

20 de Julho (quarta-feira)
16 horas - Barcos Dragão na Baía do Seixal
Gastronomia Macaense (Restaurante Cacilheiro do Tejo)

21 de Julho (quinta-feira)
16 horas - Barcos Dragão na Baía do Seixal
Gastronomia Macaense (Restaurante Cacilheiro do Tejo)

22 de Julho (sexta-feira)
10 horas - Barcos Dragão na Baía do Seixal
Gastronomia Macaense (Restaurante Cacilheiro do Tejo)

23 de Julho (sábado)
10 horas - Regata de Barcos Dragão
Toca Rufar
Dança do Leão e Artes Marciais
Gastronomia Macaense (Restaurante Cacilheiro do Tejo)

o que se pode considerar de a 1ª Semana de Gastronomia Macaense. Um desafio a que a chefe Dina Oliveira acitou se meter e é oportuno registar.



Jornal do Seixal. Em traços gerais o que é que nesta semana se vai encontrar de novo aqui no Cacilheiro.

Dina Oliveira: Durante as datas em que decorrer a exposição, 18 a 23 de Julho, o Cacilheiro do Tejo vai criar uma Carta de Restaurante completamente dedicada a pratos inspirados na gastronomia Macaense. Será uma semana em que as habituais especialidades darão lugar a nomes como as Gambas Panadas, Sapateira Casquinha, Caril à Macaense, Bacalhau Picante, Minchi, Babi, Bebinha de leite... entre outras saborosas surpresas. A ideia é desafiar paladares para uma experiência única de relacionamento com uma cozinha que, apesar do recurso aos condimentos e especiarias do Oriente, foi muito influenciada pela arte culinária portuguesa.

Para além disso vai estar patente no mesmo restaurante uma exposição fotográfica que pretende-se transportar os visitantes para a realidade histórica e cultural de Macau.

J.S.: Como encara este desafio de se atrever na cozinha Macaense?
D. O: Sendo a gastronomia uma expressão de Amor, afectos e comportamentos sociais de uma região, considero a oportunidade como uma homenagem ao vínculo histórico de Macau com Portugal. Além disso, permitiu aventurar-me nas abocadagens muito particulares que cozinheiros Macaenses promo-



veram sobre pratos portugueses. A riqueza de especiarias naquela zona do Mundo proporciona sabores surpreendentes a especialidades da nossa cozinha tradicional.

J.S.: E o resultado surpreende-a?
D.O.: Continua a surpreender durante o processo de coifificação e experimentação dos pratos. Pequenas alterações introduzidas com a utilização de uma nova especiaria provocam sensações muito originais sobre pratos que conhecemos de determinada forma durante toda a vida. Considero que é uma experiência muito interessante e agradável sobre a verdadeira essência da gastronomia: paixão, criatividade e bom gosto.

J.S.: Daquilo que se apercebes, no essencial e que é que distingue a cozinha Macaense da Portuguesa e da Chinesa?

D.O.: Creio que a gastronomia de Macau estará muito mais próxima da cozinha Portuguesa do que

da Chinesa. Provavelmente as virtudes da nossa gastronomia seduziram mais a população do que as propostas Chinesas. Pratos como a Galinha Escovada, o Tacho (espécie de cozido à Portuguesa), o Porco em Vinha-de-Alhos, o Bacalhau Picante, a Bebinha de Leite ou os Formiços, citando apenas alguns exemplos têm por base técnicas e ingredientes característicos da nossa cozinha. Depois, como é natural, são condimentados com recurso a especiarias e alguns molhos locais promovendo novas versões pratos que nos são familiares. É um exercício de paladar muito peculiar pois identificamos tantos sabores numa cozinha proveniente de 12.000km de distância e de outro Continente. Seria quase como convidar um Chefe de cozinha Chinês para trazer os seus condimentos de modo a experimentar conosco uma nova coifificação de pratos tradicionais Portugueses. Se calhar até uma boa ideia de negócio para o futuro (risos)...



Vista sobre a Baía de Macau

Figura 18. Destaque da «Semana de Macau no Seixal» de 18 a 23 Julho de 2011 no quinzenário local, *Jornal do Seixal*, Ano IV, N.º 113, em 15 Julho 2011.

Apesar de, durante toda a *Semana de Macau*, a zona ribeirinha do Seixal se ter transformado num palco de artes com cenários preenchidos a dourado e vermelho auspiciosos do Oriente, o maior desafio foi o dos paladares de uma cozinha macaense. Para a ocasião, a *chef* do barco-restaurante criou uma ementa totalmente dedicada a esta cozinha cuja inspiração foi buscar às velhas receitas de uma tia que serviu muitos anos em casas de famílias macaenses em Macau e, mais recentemente, ao *workshop* de cozinha macaense no âmbito de uma das ações de formação do Turismo de Macau na Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril, orientado por Graça Pacheco Jorge. Socorreu-se do próprio livro de receitas da gastrónoma, mas salientou: *com muito cunho pessoal porque a cozinha está sempre em transformação*. Da carta do restaurante fazia parte um menu variado e sofisticado de pratos macaenses, alguns que me eram bastante familiares como o *Minchi*, o *Caril à Macaense* ou o *Porco Balichão*. E de outros que eu nunca tinha ouvido falar, descritos pela responsável com rigor de pormenor ao nível da confeção e dos ingredientes, segundo a mesma:

[...] encontro todos os ingredientes no *Martim Moniz* à exceção, por exemplo, da orelha de rato (*fungo*) e do molho *Balichão* que é por nós confeccionado (Diana Oliveira, Seixal 18 Julho 2011).

Era ainda intenção da *chef*, entusiasta da experiência única de relacionamentos não totalmente estranhos que a cozinha macaense pode proporcionar – no seu entendimento *uma cozinha portuguesa com temperos orientais* –, a introdução das iguarias de Macau mais populares durante o decurso da semana na ementa habitual do restaurante.

O responsável máximo pelo turismo da RAEM em Portugal, quando por mim questionado sobre a abrangência temática deste tipo de campanhas promocionais de Macau e a adesão do público português às mesmas, responde:

Nestas ações tentamos sempre juntar tudo e levar o melhor de Macau que é o património, através da exposição fotográfica e a gastronomia; e em parceria temos convidado a Graça Pacheco Jorge – que tem uma cozinha moderna na forma de confeccionar e de a apresentar – a integrar estas ações de promoção constituídas por uma palestra e um workshop. [...] O nosso objetivo é que não haja um único português que pense que Macau acabou em 1999 e penso que o estamos a conseguir. Sente-se que

há interesse por Macau, que os portugueses gostam de Macau (Rodolfo Faustino, Lisboa 21 Junho 2011).

Na perspetiva do coordenador da delegação do Turismo de Macau em Lisboa, *a divulgação e interesse passa por valorizar determinado produto*. É através de atividades de valorização e promoção de um certo produto, corretamente estruturadas, com lideranças esclarecidas e tecnicamente habilitadas que, na visão do entrevistado, o turismo cultural pode ser um setor vital da atividade económica de Macau, criando riqueza e fomentando o bem-estar social junto da comunidade em Macau e no exterior, como é o caso em Portugal, através do reconhecimento e projeção de uma cultura e identidade macaenses, com os seus artefactos e práticas culturais próprias com mais de quatro séculos de existência. Faustino dá o exemplo de como a gastronomia macaense pode ser apropriada nestes moldes e comercializada turisticamente:

A cozinha para nós é um produto turístico, mas ela não é só isso, ela é real, ela serve-nos como um produto turístico [...]. Em Macau, deveriam ser feitos concursos sucessivos, mais gente a aparecer com receitas e a querer vê-las publicadas. Deviam ser envolvidos os chefs das cozinhas dos hotéis, os restaurantes, os chefs de Macau, a Escola de Hotelaria e Turismo [...]. Todos os restaurantes em Macau deveriam ter um prato ou dois de comida macaense porque é isso que vai marcar a diferença, se não, o Four Seasons de Macau é igual ao de Lisboa [...]. E porque não evoluir a comida? Porque a comida evolui! É uma comida que não tem dificuldade em encontrar adeptos e seguidores. Em Portugal, o Turismo pretende ir a todas as escolas de turismo da rede escolar para promover a gastronomia macaense e quem sabe no futuro, fundar um clube... é assim que as coisas acontecem!

Esta consciencialização de que a preservação, e por conseguinte, a revitalização da identidade macaense, sobretudo nas gerações mais jovens por se tratarem dos seus futuros precursores⁸⁷, passa pela divulgação e promoção turística – também ao nível internacional – das marcas dessa identidade, é consensual entre a comunidade. São exemplos disso as candidaturas macaenses da gastronomia e do teatro a Património Cultural Imaterial de Macau, apresentadas por entidades constituídas e representativas do próprio coletivo,

⁸⁷ Hugo Robarts Bandeira, um dos representantes da juventude macaense, citado no artigo «O Labirinto Macaense» de Picassinos in *Revista Macau* (20), afirmou: «As nossas grandes lutas neste momento andam à volta do patuá e da gastronomia, e tentar preservar a identidade macaense» (2010: 18).

que provaram tratar-se de um acontecimento aglutinador e de referência para a comunidade (em Macau e na diáspora). Como vimos, no caso da comida macaense, há a vontade, por parte das famílias macaenses, de levar os sabores desta cozinha secular mais longe, para fora da prática e consumo domésticos. A sensibilização para um possível desaparecimento desta cozinha já levou muitos macaenses em Macau e um pouco por todo o mundo, em parceria com o Turismo de Macau, a querer publicar as suas receitas manuscritas e a divulgar a cozinha crioula de Macau através de palestras e demonstrações culinárias. A ação da Confraria da Gastronomia Macaense está, igualmente, bastante direcionada para a internacionalização desta que será, segundo Jackson (2004), uma das mais antigas cozinhas de fusão. Para tal, aposta-se na classificação da gastronomia macaense como Património Intangível da UNESCO, na formação de *chefs* (através de protocolos com o Instituto de Formação Turística em Macau) e na confeção desta comida nos restaurantes internacionais, de modo a fazê-la chegar ao paladar dos turistas. No que diz respeito ao teatro em *patuá*, o único meio existente de salvaguarda e difusão do dialeto de Macau, só foi possível manter-se ativo devido ao convite do Instituto Cultural do Governo da RAEM – e com o apoio financeiro do mesmo – à participação dos *Dóci Papiaçám di Macau* no Festival de Artes, evento internacional que atrai a Macau milhares de visitantes.

É uma tendência crescente o número de turistas que ao longo dos últimos anos visita Macau, alcançando no ano de 2010 a quarta posição dos destinos mundiais mais visitados e logo a seguir a Hong Kong, Singapura e Londres. Já nos três primeiros meses do ano de 2012, segundo os dados oficiais divulgados pela Direção dos Serviços de Estatística e Censos da RAEM (DSEC)⁸⁸, registou-se a visita de 6.9 milhões de pessoas em Macau através de viagens turísticas organizadas pelas agências do setor ou com visto individual, observando-se um acréscimo de 7.9% de visitantes comparativamente ao período homólogo do ano que lhe antecedeu. Novamente a grande maioria é oriunda da China continental, especialmente da província contígua de Guangdong (155.036), reflexo do aumento do poder de compra adquirido recentemente por parte dos cidadãos chineses e da nova e mais liberal política de controlo fronteiriço da

⁸⁸ A Direção dos Serviços de Estatística e Censos da RAEM tem o seu sítio na internet em <http://www.dsec.gov.mo/Statistic.aspx>, onde é disponibilizada toda a informação estatística e os censos da RAE de Macau (acedido em Maio de 2012).

RPC. Contudo, verificou-se ainda um número elevado de turistas em Macau provenientes de Taiwan (68.233), de Hong Kong (38.944) e da Coreia do Sul (34.498), confirmando-se a sua preferência pela RAEM como destino regional. Ainda durante o mesmo período, foram mais 9.4% os turistas europeus em Macau, chegando a atingir o número total de 22.970 visitantes.

Se este turismo massificado se deve, em boa parte, à liberalização desde 2002 do monopólio do jogo por parte do governo de Macau – e a explosão do número de visitantes chineses tanto em Macau como em Hong Kong ficado a dever-se à alteração da política de emissão de vistos individuais na RPC em 2005 –, permitindo um grande investimento estrangeiro na abertura de novos empreendimentos turísticos com casinos na zona do Cotai, istmo que ligou as ilhas da Taipa e de Coloane e apelidado de *Cotai Strip*, a verdade é que o turismo cultural começou a desenvolver-se como uma das principais atrações de Macau em simultâneo com o turismo de jogo. Estas formas de turismo ao invés de se excluírem mutuamente, antes se tornaram complementares uma da outra (du Cros 2009).

O objetivo de posicionar no mercado a marca *Macau* como um destino cultural e de lazer é partilhada por ambos os setores público e privado, preocupados com uma excessiva dependência da economia do território das receitas provenientes, maioritariamente, dos jogos de fortuna ou azar. Do mesmo modo, começa a verificar-se, segundo vários estudos desenvolvidos pelo Instituto de Formação Turística (IFT) em Macau, e que o artigo de du Cros (2009) nos apresenta com bastante detalhe, um maior envolvimento da população local na valorização, preservação e promoção do património histórico enquanto símbolo distintivo da identidade cultural de Macau, principalmente depois da inscrição do Centro Histórico de Macau na Lista de Património Mundial da UNESCO em 2005. Este acontecimento despoleto, ainda, o gradual interesse pelo património imaterial associado aos costumes e tradições culturais de Macau que, para além da celebração das tradicionais festividades chinesas – das quais se destacam o Ano Novo Chinês, o Festival da Deusa *Á-Má* e a Festa da Lua ou do Bolo Lunar – e católicas, que marcam os diferentes períodos do ano litúrgico e com grande visibilidade nas procissões do Senhor dos Passos e da Nossa Senhora de Fátima. Conta com a realização de grandes eventos desportivos como o Grande Prémio de Macau ou as Regatas Internacionais dos Barcos Dragão e vários outros festivais internacionais dedicados à música, à gastronomia ou às artes, como é o caso do

Festival de Artes de Macau⁸⁹, atraindo, conseqüentemente, um maior número de turistas para a região durante os períodos em que se realizam.

O caso de Macau e as aspirações de convertê-lo num Centro Mundial de Turismo e Lazer, manifesta, assim, a dimensão extraordinária do turismo e a sua relevância e extensão como área decisiva para o desenvolvimento sustentável do território ao nível económico, social, cultural e ambiental. Como tal, observa-se por parte do governo da RAEM a preocupação na aplicação de uma política de diversidade cultural que incentiva e apoia a promoção e o consumo de produtos culturais por uma ampla variedade de segmentos turísticos e que, no fundo, vai de encontro à própria definição de turismo cultural moderno que será «uma forma de turismo que tem por base a procura de um destino detentor de um património cultural e o transforma em produtos que podem ser consumidos pelos turistas» (McKercher e du Cros 2002: 6). Se por um lado, o turismo cultural possibilita diversificar a oferta e, logo, a procura por um destino como Macau que prova ter muito mais para oferecer para além dos casinos que atraem diariamente multidões de turistas da classe média oriundos da China continental, e assim aliviar esta dependência que diminui a imagem internacional da cidade. Por outro lado, e como tenho vindo a demonstrar ao longo deste capítulo, o mesmo tem permitido a celebração e sustentabilidade da identidade étnica e cultural da comunidade macaense com as suas características e tradições híbridas particulares.

Ficou claro com a classificação do Centro Histórico de Macau em Património da Humanidade, que o projeto de criação de um turismo cultural em Macau teve o seu verdadeiro motor de arranque com a atribuição deste estatuto pela UNESCO. Desde então, o sítio classificado pela UNESCO tem sido representativo do sucesso deste projeto implementado e promovido pelo governo, em número crescente de visitas turísticas, na criação de uma legislação adequada de salvaguarda do Património Cultural até então quase ine-

⁸⁹ O Festival de Artes de Macau (FAM) é um evento anual organizado pelo Instituto Cultural durante o mês de Maio, contando neste ano de 2012 com a sua vigésima terceira edição. A programação do FAM mantém-se fiel aos princípios de «promoção do desenvolvimento do panorama artístico local, apresentação de espetáculos de qualidade de todo o mundo e de promoção da cultura chinesa». É durante este festival que o grupo de teatro em *patuá Dóci Papiçám di Macau* apresenta, a cada ano, uma nova peça e série de vídeos exibidos durante a atuação. Este ano, a peça com nome «Aqui Tem Diabo: Crónicas dos Bons Espíritos» foi inspirada em espíritos e almas do outro mundo, numa sátira a eventos da atualidade. Toda a programação e outras notícias sobre o FAM podem ser consultadas em <http://www.icm.gov.mo/fam/23/pt/> (último acesso em Maio de 2012).

xistente e no resgate e valorização de uma identidade crioula macaense. Esta identidade é indissociável do legado cultural deixado à RAEM por um Macau com quatrocentos anos de história de presença portuguesa. Identicamente ao sucedido com o património edificado de Macau, e como exemplificado pelas candidaturas do Teatro Maquista e da Gastronomia Macaense, vários candidatos apoiados pelos governos da RAEM e da RPC têm vindo a submeter candidaturas sucessivas para obtenção do estatuto de Património Cultural Intangível, primeiramente, ao nível local, depois nacional, para, por fim, concretizarem o objetivo de fazerem parte da lista mundial da UNESCO. Mais uma vez, é possível constatar o papel preponderante da UNESCO enquanto legitimadora da identidade étnica e cultural macaense.

Conclusão: a sobrevivência através da cultura

Até à atualidade, grande parte da literatura sobre Macau foi unânime em reconhecer, como um dos aspetos mais constante o anúncio para breve do término da comunidade macaense, da sua forma de sociabilidade e, com elas, dos seus símbolos identitários, previsão especialmente pessimista para os anos que se iriam seguir à transição de 1999 devido à maior exposição do território à milenar cultura chinesa. O meu argumento vem precisamente no sentido contrário. Tal como procurei demonstrar, existe hoje em Macau, e além-fronteiras do seu espaço geográfico através da comunidade macaense dispersa pelo mundo, uma forma de «sobrevivência cultural» (Comaroff e Comaroff 2009) que tem garantido a continuidade da identidade macaense por meio da sua própria cultura e etnicidade crioulas.

O fim da Administração Portuguesa em Macau marcou também o termo na separação existente entre os domínios político e económico. Com a instituição da Região Especial de Macau (RAEM) em 1999, espaço com elevado grau de autonomia, com leis e órgãos de governo próprios, sistema que manterá inalterado durante os cinquenta anos subsequentes, o programa político encetado pelo constituído governo local aparece indissociado da ambicionada prosperidade económica da região. Desde logo, em 2002, é deliberado pelo executivo da RAEM a não renovação da concessão do monopólio que as empresas do magnata Stanley Ho detinham sobre o mercado do jogo. Esta decisão ocasionou uma profunda transformação na economia do território,

abrindo as portas aos bilionários norte-americanos do setor que aí se têm vindo a estabelecer num cada vez maior número de *Resort-Casinos* e a arrecadar, consideravelmente, mais receitas do que aquelas ganhas em Las Vegas. Considerando que o governo da RAEM cobra à indústria do jogo 35% de impostos diretos e cerca de 4% de impostos indiretos, além das licenças de exploração e de uma série de taxas por cada mesa e *slot machine* abertas ao público, são as receitas brutas geradas por esta indústria que constituem o principal motor da economia da já considerada *Capital Mundial do Jogo*.⁹⁰

Nesta conjuntura, e seguindo o argumento dos autores Comaroff e Comaroff em *Ethnicity, Inc.* (2009), posso afirmar que o mercado tornou-se no princípio organizador subjacente do sistema político que vigora em Macau. Como tal, uma das consequências desse processo passa por «um bom governo» e pela sua capacidade de agir como vendedor, criando as condições necessárias para que os seus cidadãos, considerados empreendedores por natureza, concretizem as suas ambições, atuando como grupos corporativos no mercado. Neste sentido, o valor económico e político do projeto identitário impulsionado pelo governo e em curso na RAEM parece óbvio. Por um lado, existe uma (híper)valorização local, nacional e transnacional do património identitário único de Macau, apresentado como o produto da simbiose

⁹⁰ Nos últimos anos, as receitas brutas dos jogos em Macau com concessões contratuais atribuídas a casinos, corridas de cavalos e galgos, a lotarias e apostas mútuas, têm ultrapassado, consecutivamente, o valor registado pela Las Vegas Strip nos EUA, ocupando o primeiro lugar na lista das maiores cidades exploradoras de jogos a nível mundial. De acordo com os dados da Direção de Inspeção e Coordenação de Jogos de Macau (DICJM) disponíveis em HYPERLINK «<http://www.dicj.gov.mo/web/pt/information/index.html>» <http://www.dicj.gov.mo/web/pt/information/index.html> (última vez acedido em Janeiro de 2013), em 2012, o governo local prevê arrecadar mais de 106.750 milhões de patacas (10.072 milhões de euros) em impostos sobre o jogo, cujas receitas brutas se estimam num saldo anual de 305.000 milhões de patacas (28.756 milhões de euros) e que representa um crescimento de 13.5% face ao saldo apurado em 2011. A título de curiosidade, recuando até 1990, quando Macau estava sob Administração Portuguesa e o monopólio da indústria do jogo era controlado pela Sociedade de Jogos de Macau (SJM) propriedade de Stanley Ho, os casinos do território não registavam, num ano inteiro, receitas brutas superiores a 7.000 milhões de patacas (664 milhões de euros ao câmbio atual). Atualmente, com a liberalização do jogo, Macau (península, Taipa e Cotai Strip) conta com 35 casinos operados por seis empresas, três concessionárias e três subconcessionárias: Sociedade de Jogos de Macau (20 casinos), Galaxy Casino (6 casinos), Sands China (4 casinos), Melco Crown Gaming (3 casinos), Wynn Resorts (1 casino) e MGM Grand Paradise (1 casino). Os dados fornecidos pela DICJM relativos ao ano de 2012 revelam, ainda, que a SJM voltou a liderar o setor do jogo conquistando uma quota de mercado de cerca de 26.7%; no entanto, esta sofreu um recuo de dois pontos percentuais face a 2011 muito devido ao crescimento da Galaxy e da Sands China, duas das mais recentes concessionárias a operar no Cotai Strip de Macau.

e da mistura harmoniosa entre o Ocidente e o Oriente naquele lugar do sul da China, permitindo o lançamento e comercialização da marca Macau e das suas «etno-mercadorias», tais como, uma «diversidade multicultural e tolerante», «gente sua com uma forma de vida muito própria», uma herança histórica e arquitetónica, uma cozinha e língua crioulas, no mercado do turismo cultural emergente no território. Por outro lado, o valor político encontra-se na sustentabilidade de uma política de diversidade cultural na RAEM, por meio da oferta de uma identidade própria de Macau e dos macaenses, da qual os seus depositários se devem orgulhar e empenhar na sua preservação e ampliação.

O Modelo de Macau é, assim, exemplificativo daquilo que os Comaroff concebem como um produto dialético de dois processos: a mercantilização da cultura e a incorporação da identidade. Por mercantilização da cultura, os autores entendem a efetiva entrada na esfera do mercado de domínios da existência humana que anteriormente lhe escapavam, tais como os símbolos identitários de um grupo ou as suas práticas culturais e a incorporação da identidade. Será este o processo pelo qual a identidade passa a ser reivindicada pelos grupos étnicos com base em regimes de propriedade e que se aplica ao caso da identidade macaense.

Os Comaroff argumentam ainda que, sendo a etnicidade um repertório amplo e instável de sinais culturais por meio dos quais as relações são construídas e comunicadas, uma vez no mercado, os grupos étnicos podem forjar novos padrões de sociabilidade, reanimar a subjetividade cultural e reforçar a autoconsciência coletiva do grupo. Com base no princípio de que ao mesmo tempo que a etnicidade passa a ser construída e explorada sob a influência de ideologias neoliberais o mercado excede a mera venda de bens e serviços – da mesma forma que as mercadorias se vão tornando explicitamente culturais, também a cultura se torna cada vez mais comercial – uma abordagem política prudente do turismo será como esta adotada na RAEM: a de envolver a própria comunidade macaense na promoção da identidade única de Macau ao considerar o turismo um motor de desenvolvimento económico e uma das principais manifestações culturais do mundo moderno (Cohen 1988).

Neste capítulo, recorrendo ao exemplo do projeto político de reconstrução identitária da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), mostrei que, nos dias de hoje, a etnicidade macaense é concebida como correspondendo a uma cultura crioula. Ao contrário do risco iminente que se temia de

uma uniformização estigmatizante com a reintegração de Macau na China, a constituição da RAEM permitiu a emergência e presente pujança do desenvolvimento económico e cultural de Macau tendo como base a identidade crioula que a caracteriza. Procurei assim demonstrar que a atual valorização e promoção do património identitário híbrido próprio da RAEM fez colapsar, totalmente, o «projeto étnico de portugalidade» característico da condição cultural dos macaenses durante o período colonial português e a inevitável «interculturalidade», defendida por Pina-Cabral e Lourenço (1993), da qual a comunidade macaense seria vítima no período pós-colonial.

O compromisso político com o princípio «um país, dois sistemas» assente numa identidade local dita multicultural resultante de uma harmoniosa mistura entre as culturas chinesa e portuguesa, deliberadamente incorporada e promovida, não só legitima o próprio governo da RAEM como se insere ainda numa lógica de legitimação da liderança da República Popular da China (RPC) no contexto dos mercados lusófonos, sem a qual as esferas económica e política estariam esvaziadas do simbolismo justificativo (Piteira 2007). Desta forma, as relações entre a RPC e os países de língua portuguesa não só encontram motivos de ordem política e económica, como ainda razões de ordem simbólica que assentam na *continuidade da singularidade secular* que marcou o território de Macau ao longo de séculos e que o período pós-colonial não apagou. Antes pelo contrário, resgatou e revigorou por meio da celebração da *diferença* assente na valorização do património cultural e da comunidade euroasiática macaenses que a história da presença portuguesa produziu em Macau e, assim, justifica a ligação simbólica da lusofonia no papel que a RPC pode desempenhar neste processo.

O caso de Macau é, então, demonstrativo de uma política de identidade por evidenciar como a identidade étnica e cultural macaense passou a ser experimentada e negociada como própria e única nas esferas políticas do mundo contemporâneo, consubstanciando a ambivalência dos seus atores sociais a uma estratégia evidente que evolui em função das condições contextuais.

No capítulo seguinte irei abordar a experiência fenomenológica da ambivalência identitária da comunidade macaense do ponto de vista da conceptualização e análise dos atores e estruturas sociais. Se a cultura e a etnicidade são repertórios complexos que os indivíduos experimentam e usam nas suas vidas sociais diárias, que tipo de sentimentos, de atitudes e de comporta-

mentos produzem eles sobre si próprios e sobre os outros? No contexto macaense, de que forma as alterações da vida política, económica e social de Macau influenciaram a plasticidade da identidade étnica e cultural coletiva da comunidade e a redefinição das próprias definições pessoais dos macaenses? Por meio de que símbolos culturais os processos de comunicação interna são legitimados e as relações são produzidas e comunicadas entre os membros da comunidade macaense?

Na minha perspetiva, a aplicação do conceito de *ambivalência* ao estudo de caso da autoidentidade étnica e cultural dos macaenses pode oferecer uma compreensão e explicação significativas para a escolha de uma determinada orientação cultural aparentemente paradoxal.

(DES)CONSTRUÇÃO DA (AUTO)IDENTIDADE MACAENSE

Uma Ambivalência Estratégica

Historicamente, Macau e os macaenses são o fruto duma negociação diária. A comunidade [euroasiática] macaense sempre conseguiu sobreviver em todos os âmbitos da sua existência porque soube adaptar-se, constantemente. É desta adaptação que surge a sua sobrevivência e esta é uma característica do próprio macaense e de Macau. Macau do presente e Macau do passado, ambas realidades, são autênticas.⁹¹

Os meses de verão são especialmente convidativos à saída temporária de Macau. A estação do ano típica dos tufões, das altas temperaturas e da elevada taxa de humidade que se começam a fazer sentir logo a partir do mês de Maio, provocam o êxodo sazonal de muitos macaenses. Rumo às estâncias balneares paradisíacas dos países vizinhos do sudeste asiático e/ou aos climas mais amenos da Europa, é durante as férias do verão que o macaense se liberta do estrangulamento do território, que nesta época alberga ainda mais turistas, procurando conjugar uma viagem de lazer e descanso com as obrigações familiares que se estende por um período de tempo prolongado. Estas dinâmicas de escape foram desenvolvidas pela comunidade macaense, desde há muito, como forma de contornar o clima rigoroso e a multidão de pessoas, cada vez mais difíceis, a avaliar pela minha própria experiência de residência em Macau durante o verão de 2010.

⁹¹ Excerto de entrevista em Macau no dia 05 Julho de 2010 com José Luís Sales Marques, informante ativamente associado aos sistemas político e educacional de Macau.

Este território caracteriza-se atualmente por um crescimento físico extenuante em novos aterros conquistados ao mar e edificação em altura, aparentemente disposta ao acaso e sem uma ordenação urbanística geométrica, onde a «desordem» obedece antes às disposições ditadas pelos mestres da tradicional geomancia chinesa do *Fengshui*.⁹² Apesar do alargamento de Macau, a sua área territorial (atualmente com 29,5 km²) não acompanha o frenesim da densidade populacional residente e visitante que superpovoa as estreitas ruas e vielas, totalmente sufocadas pela poluição do imenso tráfego rodoviário e do funcionamento dos muitos aparelhos de ar condicionado.

A probabilidade de encontrar pessoas macaenses em Macau, nesta época do ano, fica consideravelmente mais reduzida, pelo menos, aqueles com os nomes mais sonantes e que imediatamente me foram sugeridos como informantes privilegiados e boa rede de contactos. Ainda assim, a vantagem de estar num local de reduzida dimensão e partilhar a mesma nacionalidade e língua da minoritária comunidade lusófona residente introduziu-me rapidamente no circuito de sociabilidade da mesma, acedendo a algumas pessoas e, acima de tudo, a um cartão de visita em Portugal com recomendações expressas de Macau.

Decorrido pouco mais de um ano desde a minha estadia em Macau, e já que nessa época tive, fruto da coincidência com o seu período de férias, um desencontro com Francisco Ascensão⁹³ – descendente do apelidado e reconhecido por todos como o «patriarca da comunidade» é ele, nos seus 51 anos de idade, quem sucede o seu pai no papel de figura de destaque do grupo

⁹² O *Fengshui* ou *Fongsoi* (em cantonense) é uma prática tradicional chinesa de geomancia. Esta cosmologia popular conecta os signos astrológicos com elementos cosmológicos. Segundo esta corrente de pensamento, os caracteres *Feng* e *Shui* (respetivamente, *Vento* e *Água*) representam o conhecimento das forças necessárias para conservar e maximizar as influências positivas que, supostamente, estão presentes num determinado espaço e redirecionar as negativas, de modo a beneficiar os utilizadores daquele lugar. Assim, na crença de que o destino humano se encontra sob o domínio de influências atmosféricas, quaisquer construções, quer sejam residências particulares ou edifícios públicos, templos, túmulos, arcos comemorativos ou pontes, não se empreendem sem que sejam previamente estudados os aspetos auspiciosos ou nefastos dos seus terrenos. Se um indivíduo, que pretende efetuar as construções, conseguir encontrar terreno favorável conforme as regras da geomancia, poderá gozar de inteira tranquilidade, certo de que, um dia não distante, a fortuna lhe bafejará a sua residência. Para uma contextualização mais detalhada desta prática milenar chinesa, consultar o artigo «A Geomancia» (Gomes 1994 [1952]: 101-109).

⁹³ Todos os nomes usados sejam eles de pessoas – com exceção dos nomes de pessoas citadas no desempenho das suas atividades profissionais – ou de lugares específicos como, por exemplo, estabelecimentos comerciais, são totalmente fictícios, de modo a preservar o anonimato e a confidencialidade dos mesmos.

pelo seu dinamismo e empenho na manutenção da identidade macaense – finalmente, o encontro real, além do campo virtual da internet, ia acontecer em Lisboa ao início de uma noite agradavelmente quente do mês de Agosto do ano de 2011. Mais do que ter sido informada pelo próprio sobre as datas da sua permanência em Portugal, fui também abordada por Vitória Ramos – a minha informante privilegiada e «mãe de acolhimento» junto da comunidade macaense em Portugal no geral e do grupo do *Partido dos Comes e Bebes* (PCB) em particular – no sentido de me incluir naquele que seria o almoço ou o jantar de boas vindas e «confraternização», como as pessoas de Macau gostam de chamar a este tipo de eventos, ao casal Ascensão.

A ideia era selecionar e reunir um grupo restrito de 12 amigos a quem lhes seria dada a oportunidade de privar com Francisco durante esta refeição convívio em Lisboa. Vitória assumiu a organização do encontro e, para surpresa minha, envolveu-me na mesma, pedindo-me sugestões na escolha do restaurante onde se iria realizar o jantar. Este acontecimento fez-me sentir duplamente arrebatada. Por um lado, pelo caminho que tinha conseguido percorrer, decorrido um ano, desde o início do meu trabalho de campo sistemático junto da comunidade e que me tinha levado a fazer parte daquela reservada ocasião para amigos mais íntimos e fora do âmbito das festas do PCB. Por outro lado, o sentimento concretizado de uma antropóloga a fazer trabalho de campo com um forte cariz participativo, uma vez que não se tratava agora de ser «só» uma convidada nos habituais eventos do PCB, que por si só representaram um grande avanço no meu terreno; mas, estava antes a intervir ativamente na concretização de uma reunião de amigos ausentes e de longa data. Um encontro entre a *malta de Macau* onde estaria presente um companheiro muito apreciado e querido por todos e com quem, eventualmente, a distância entre residências tornou estas ocasiões pouco frequentes e mais desejado o anseio pela apropriação da sua presença em Lisboa.

Quase do mesmo modo, partilhava eu daquela ansiedade pela oportunidade, de certa forma exclusiva, de estar na companhia de tal pessoa detentora de tamanha e privilegiada fonte de informação e conhecimento sobre Macau e os *Gwailo*⁹⁴ que, nas suas próprias palavras, *é a expressão que os chineses de*

⁹⁴ A expressão *Gwailo* ou *Gweilo* é geralmente aplicada na gíria pelos falantes de cantonense aos «estrangeiros» em geral e aos ocidentais brancos em particular, tanto em Macau como em Hong Kong (para o uso e contextualização do termo ver a autobiografia de Booth 2005, que faz um retrato de época da sociedade de Hong Kong nos anos 50). Apesar da categoria *Gwailo* apresentar dimensões tanto raciais

Macau usam para nos identificarem a nós. Pensei, então, que seria adequado à ocasião sugerir um restaurante de comida tipicamente portuguesa, com requinte, ambiente e decoração agradáveis e, sobretudo, um serviço de excelência, que garantisse parâmetros idênticos àqueles oferecidos pelos restaurantes da RAEM e, ao quais, Francisco e esposa estariam acostumados. Uma vez em Portugal e, naturalmente, porque em Macau as opções para consumo de comida portuguesa não são tantas e nem apresentam a mesma qualidade ou variedade, a preferência por um dos mais antigos e galardoados restaurantes de Lisboa que pudesse proporcionar aos convivas e, em especial, ao casal Ascensão, o deleite de saborear a, certamente saudosa, bem confecionada e servida comida portuguesa, pareceu-me, desde logo e sem qualquer questionamento, a escolha mais óbvia e adequada ao momento especial que estava para vir. A sugestão foi bem acolhida por Vitória que nesse mesmo dia se apressou em marcar a mesa no *Repasto das Flores*, com a sua esplanada instalada na Praça das Flores que lhe empresta o nome, e a convocar os restantes a estarem presentes no restaurante, no dia e à hora marcada.

A agradável brisa que se sentia naquela noite, de facto, convidava a estar na rua e a gozar a qualidade de vida lisboeta ao ar livre, nos dias correntes, atividade praticamente impeditiva de se ter em Macau. Quando cheguei à hora marcada, 19:30, a maioria das pessoas que tinham confirmado a sua presença já estava reunida na Praça das Flores e ali trocavam cumprimentos e conversas, tiravam fotografias com os convidados das inúmeras máquinas fotográficas com que se fizeram munir e dirigiam, particularmente, muitas perguntas a Francisco. As últimas novidades de Macau era o tópico favorito, a par com as dúvidas que se prendiam com o seu mais recente projeto: o de fazer o «retrato social de época da comunidade macaense». Esta iniciativa consistia na angariação, junto dos membros da comunidade, do maior número de imagens em Macau, compreendidas entre os anos de 1950 e 1970, com a respetiva identificação dos indivíduos, dos lugares, dos eventos, das datas e de outros elementos curiosos que delas constassem, para futura

quanto culturais, ela é mais cultural do que racial, ou seja, um *Gwailo* é mais uma pessoa que não sabe comportar-se de forma apropriada do que uma pessoa que tem uma aparência física ou constituição biológica diferente. Neste sentido, a comunidade macaense (*tou-saang pouh-gwok-yahn* ou «portugueses nativos nascidos em Macau») ocupa um lugar ambivalente na categoria que os chineses de Macau lhe aplicam: se por um lado, os macaenses conhecem e praticam a etiqueta da cultura chinesa, por outro lado, eles não têm uma aparência (física) completamente chinesa.

compilação em exposição fotográfica e publicação em livro. Entre a curiosidade de saber mais sobre aquele projeto que a todos envolvia e o entusiasmo que crescia entre eles à medida que Francisco o descrevia e mostrava, no seu *IPad*, as fotos conseguidas até então, surgiam cada vez mais questões. Ora sobre a proveniência das imagens que iam sendo reveladas, ora sobre aspetos de ordem técnica como, por exemplo, a resolução a que deveria obedecer a digitalização da fotografia, era este o tom da conversa entre os convivas de Macau que se juntaram no ponto de encontro.

Assim que alcancei o grupo, fui de imediato identificada e apresentada a Francisco que logo teceu o comentário: *Esta é que é a Marisa de que todos falam e que está perfeitamente integrada no PCB?* Entrámos, depois, na sala do restaurante onde a nossa mesa estava reservada e, apesar da clara disputa entre os convidados pela atenção de Francisco, foi-me dado a mim o lugar ao seu lado. De resto, isso permitiu-me, entre as muitas conversas paralelas, descrever com mais acuidade do que aquela até ali possível, por via de suportes eletrónicos como o email ou o *Facebook*, a minha investigação, como a mesma tinha progredido desde o meu regresso de Macau e como a sua recomendação da pessoa a contactar cá – a *mana* Vitória como ele lhe chama – tinha sido fundamental na minha introdução e integração no grupo do PCB. Reativei, também, o agendamento de uma futura entrevista que, dentro da temática generalizada da identidade macaense, pretendia que incidisse sobre um assunto em particular no qual recaia o meu interesse e que gostaria de explorar, na minha perspetiva, com a pessoa que, devido ao seu envolvimento com o tópico em questão, seria a mais indicada para o fazer.

O Francisco é ótimo! Esta foi uma das frases que ouvi repetidas vezes antes e depois de o conhecer. Sem dúvida, ele prima não só pela simpatia e acessibilidade, como pelo arrebatamento e empreendedorismo que lhe são próprios, um «líder a seguir» no que diz respeito a cultivar e manter viva a cultura e etnicidade macaenses em Macau e na grande diáspora espalhada por quatro continentes. A sua liderança herdada por descendência não acaba aí; ela estende-se ao associativismo, ao teatro em *patuá* e a todo um conjunto de iniciativas que envolvem e mobilizam grande parte da comunidade como foi o caso do, já descrito, projeto do retrato social macaense.

Toda aquela *malta da terra* ali reunida nutria essa admiração e gratidão por Francisco que, humildemente, tentava dar atenção equitativa à solicitação de todas as propostas de temas de conversa que vinham de todos os lados

e se cruzavam por cima daquela extensa mesa retangular. O burburinho foi, entretanto, interrompido pelo gerente do restaurante que quis dar a conhecer ao grupo, alto e em bom som, a história do estabelecimento desde a sua fundação, aos prémios já conquistados e, finalizar com as sugestões dos pratos mais emblemáticos da casa. De seguida, depois da intervenção do gerente e do silêncio forçado, abriu-se o espaço para a formulação dos pedidos. A leitura do cardápio não era suficiente na descodificação dos elementos que compunham os pratos mais elaborados, pelo que foram sendo solicitadas explicações aos empregados de mesa até que, timidamente, os pedidos começaram a ser enunciados. Ignorando a proposta, feita por Vitória, de se «recriar» um jantar «à chinesa» requisitando-se, para o efeito, vários pratos e petiscando-se de cada um deles, as escolhas individuais sobrepuseram-se e cada um dos presentes escolheu a sua própria refeição, com preferência para os pratos de peixe.

As horas iam avançando e a comida que chegava era distribuída pela mesa. Assim se deu início à prova de degustação da comida – portuguesa – que, relembro, de uma forma generalizada todos referiram, quando por mim entrevistados, tratar-se da cozinha eleita, ao nível da frequência de preparação e consumo, das suas casas em Macau e em Portugal. As reações à comida surgiram de seguida e foram as mais curiosas e interessantes de uma antropóloga observar, especialmente, ao nível do desajuste existente entre os discursos e as práticas dos atores sociais. A comida era, então, provada, cautelosamente, em pequeníssimas porções que permitiam aferir acerca do sabor e gosto daqueles alimentos que ali se apresentavam como que «não muito familiares», «sem muito sabor» ou até «mal confecionados», a avaliar pelo espontâneo comentário que ouvi ao tradicional arroz de tomate malandrinho: *o arroz está cru!* Outros comportamentos durante o jantar foram ainda registados, como a circulação de forma aleatória – ascendente e descendente – e informal da comida pela mesa: *ai vai um jaquinzinho*. De uma maneira geral, também os elogios aos pratos eram incipientes ou, de todo, inexistentes, por contraste com os sempre rasgados comentários lisonjeando o menu e a confeção da gastronomia macaense fornecida nas festas do PCB e da comida cantonense dos restaurantes chineses eleitos como os melhores da cidade.

Se é verdade que os macaenses gostam de comer e que não perdem a oportunidade de saborear um bom acepipe, procurando, classificando e des-

locando-se com esse propósito em mente, não há qualquer dúvida. Manifestamente, as concorridas festas do PCB têm servido esse desígnio devido à ementa macaense que proporcionam, ou não fosse o caso da grande maioria dos convivas, oriunda de vários pontos do país, dispersar drasticamente logo após terminada a refeição. De modo que, toda aquela «estranha» situação levou-me a ter um *flashback* e a aperceber-me da lacuna dos restaurantes de cozinha portuguesa no roteiro gastronómico dos macaenses. No que tocava ao ir comer fora, prática corrente entre os macaenses, era sistematicamente o restaurante chinês que servia essa função. Mesmo quando o convidado tinha acabado de chegar de Macau e onde tem ao seu dispor os melhores restaurantes da gastronomia do sul da China, alguns até galardoados com estrelas *Michelin*, o encontro era sempre à mesa de um dos quatro eleitos no conjunto da restauração chinesa de Cantão existente na grande Lisboa. E assim foi quando voltei a ser convidada para encontrar novamente Francisco durante um almoço, que se prolongou pela tarde fora, no restaurante *Ta Pin Lou* de cozinha cantonense e onde o *Dim Sum* faz as delícias dos comensais.

O episódio narrado pretende ilustrar como através da «manipulação» de vários eventos tais como: concordar com a realização do jantar num restaurante de cozinha portuguesa, ignorar a sugestão da partilha de comida que, no entanto, circulou pela mesa durante toda a refeição, ao manifestado desagrado em relação aos alimentos ingeridos por oposição à apreciada gastronomia macaense e chinesa; os atores sociais fizeram emergir uma situação dinâmica de identificação e diferenciação. O meu argumento é o de que esta performance é exemplificativa da experiência fenomenológica da *ambivalência identitária* – étnica e cultural – da comunidade macaense, do ponto de vista da conceptualização e da análise dos atores e estruturas sociais.

Neste capítulo final pretendo mostrar como a (des)construção da identidade macaense é reveladora de uma estratégia crítica e afirmativa que põe a descoberto a *ambivalência* que lhe é inerente, por um lado, por parte dos agentes sociais que a produzem em vez de a encobrirem enquanto incapacidade negativa de decisão e ação; por outro lado, por parte de todo um conjunto de fatores políticos, culturais e económicos que definem os termos a partir dos quais diferentes tipos de «identidades coletivas» são reconhecidas publicamente no contexto pós-colonial contemporâneo de Macau. A opção pelo uso da expressão *(des)construção* serve, precisamente, para enfatizar essa

mesma ambivalência resultante do processo fluído de diferenciação-identificação⁹⁵ característico da identidade étnica e cultural «híbrida» do macaense.

Modernidade fluída: a ambivalência como orientação cultural

Se há facto inquestionável relativamente a Macau é o de se tratar, desde o primeiro contacto entre portugueses e chineses, de um espaço cultural e económico com características muito particulares e que ao longo da sua história, por diferentes circunstâncias, foi sendo «porto de abrigo» de uma encruzilhada de culturas e povos na qual emergem os macaenses. Esta narrativa evolutiva de continuidade histórica aplicada ao atual contexto de transitoriedade dos valores e das hierarquias em Macau, por um lado, vem reforçar a identidade macaense legitimando-a do ponto de vista simbólico, político ou económico, mas por outro lado, uniformiza o domínio híbrido e a ambivalência que os macaenses aplicam a si mesmos.

Ao debater-se com as suas múltiplas pertenças identitárias o macaense reflete, por meio de atitudes incoerentes e incertezas discursivas, o próprio processo de hibridação que está na sua origem. Voltando ao episódio, descrito inicialmente, que gerou uma situação de sociabilidade íntima entre velhos amigos, foi possível observar as sucessivas facetas dos sujeitos implicados naquela atuação partilhada e reveladora de práticas e discursos ora de identificação, ora de diferenciação, face ao decurso da interação e do confronto com novos elementos que iam sendo introduzidos. Esta dinâmica de inconsistências apresentou-se particularmente destacada no contexto descrito, não só por ter sido provocada, ainda que, acidentalmente pelo antropólogo, mas sobretudo, porque permitiu evidenciar a cumplicidade do grupo no domínio de estratégias comunicativas que emergem do reconhecimento das suas próprias contradições discursivas, quando defrontados com um investigador que os questiona sobre tópicos propícios a revelar tais imprecisões.

⁹⁵ Agradeço a João de Pina-Cabral pela exposição e discussão das *dinâmicas de identificação e diferenciação* geradas pela «manipulação da primeira pessoa do plural» nas línguas portuguesa e chinesa por parte de um macaense que com ele, entre outros convidados, partilhava a mesma refeição em Macau. Esta situação descrita como de extrema ambiguidade e potencialmente perigosa, foi o tema do artigo «The Dynamism of Plurals» que Pina-Cabral viria a publicar em Maio de 2010 na revista *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*.

Desde logo, a escolha do restaurante ter sido deixada ao critério do elemento externo ao grupo permitiu antever uma «perda de controlo», pelo conjunto, sobre a evolução dos acontecimentos. Se a opção pela cozinha portuguesa foi inicialmente consentida, a dissimulação do constrangimento durante o consumo da refeição revelou-se desvigorosa e até irónica à medida que prosseguia. A seleção dos pratos tratou-se de um momento embaraçoso pela não familiaridade com os mesmos e a conseqüente incapacidade de decisão, ao mesmo tempo que se expunha essa incoerência individualizada perante o inquiridor a quem tinha sido fornecida informação contraditória. Seguidamente, como que para suprimir o embaraço, assiste-se a uma assumida identificação com o formato da ocasião e, em vez de um pedido coletivo de vários pratos a serem partilhados por todos, cada indivíduo faz a sua própria solicitação. Contudo, no momento seguinte, depois de distribuídas as refeições e começada a sua degustação, a comida inicia, de facto, um circuito pela mesa e pelos comensais, diferenciando-se esta prática da anteriormente constatada e assemelhando-se com o tipo de comportamentos observáveis durante um repasto chinês. Por fim, uma grande carga irónica é empregada nas apreciações da confeção dos alimentos consumidos, satirizando a apresentação dos mesmos e estabelecendo um claro contraste com a regular satisfação que a cozinha macaense e chinesa lhes proporciona. Refiro ainda que, apesar de estar especialmente interessada nas ações desenvolvidas pelos intervenientes ao longo da interação, não se pode descurar o uso simultâneo que os agentes sociais fazem das línguas portuguesa e cantonense.

O evento etnográfico que aqui expus é ilustrativo de dois fenómenos experimentados durante a partilha e o decorrer daquela refeição: (a) o facto do macaense não ser, étnica e culturalmente, nem português e nem chinês; (b) apesar de não pertencer a nenhuma das duas categorias em absoluto, o macaense possui um número considerável de atributos que lhe permitem ter acesso a qualquer uma delas. É a representação desta *ambivalência identitária* na comunidade euroasiática macaense que será explorada neste capítulo.

Para tal, proponho agora que nos debruçemos sobre a análise do termo *ambivalência* e das suas aplicações sociológicas. O uso da palavra *ambivalência* sugere que se refere à qualidade do que tem dois valores (opostos ou diferentes), da coexistência de sentimentos antagónicos em face do mesmo objeto, de uma experiência subjetiva cujas causas são sociais e, portanto, um

fenómeno compreensível e previsível.⁹⁶ Grande parte da aplicação sociológica do vocábulo implica estas denotações conflituosas, apesar de, na maioria das vezes, esta experiência volátil ser tratada como o resultado de pressões sociais contrastantes exercidas sobre os atores sociais.

Merton (1976), um dos primeiros sociólogos a estudar o conceito, interessou-se em particular, não pelo tipo de ambivalências geradas pelos diferentes comportamentos ou distintas personalidades manifestadas pelos atores sociais, mas sim, pela ambivalência inerente às posições sociais por eles ocupadas. Merton pretendeu assim assinalar, através de uma abordagem estrutural-funcional generalista, as inconsistências e ambiguidades nas estruturas sociais para explicar a ambivalência dos sujeitos em função das características estruturais e não das suas fragilidades pessoais.

Em contraste, Bauman (2007 [1991]) sugere que, historicamente, a experiência da ambivalência é um fruto da modernidade tardia, da modernidade fluída. Enquanto a modernidade aspirava à ordem, ao controlo e à previsibilidade, as suas fases mais recentes têm dado origem à desordem, à confusão e à aleatoriedade. Na visão de Bauman, a ambivalência tornou-se, na fase tardia da modernidade, uma orientação cultural geral caracterizada como o principal sintoma de desordem específico da linguagem: a possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais do que uma categoria. No entanto, o autor defende a linguagem da culpa que lhe atribuímos na falta de precisão ou do uso incorreto que dela fazemos e argumenta que a ambivalência não é uma patologia do discurso ou da linguagem. É, antes, um aspeto normal da prática linguística e decorre das suas funções de nomear e classificar. Segundo o autor, «a ambivalência é, portanto, o alter ego da linguagem e a sua companheira permanente – de facto, a sua condição normal» (2007 [1991]: 13).

Mais tarde, Smelser (1998), grandemente influenciado por Freud, aquele a quem ele apelida de «o grande teórico da ambivalência», argumenta que a ambivalência é um postulado psicológico essencial na compreensão não só do comportamento individual, mas também, das instituições sociais e da condição humana em geral. As reações psicológicas e comportamentais envolvidas na ambivalência, nomeadamente, a ansiedade que a acompanha, serão assim, muito provavelmente, respostas imediatas às emoções e adaptativas, embora

⁹⁶ Segundo as definições fornecidas pelo *Dicionário de Língua Portuguesa* (2012) da Porto Editora e *Enciclopédia de Sociologia* (2007) publicada pela Blackwell.

com variados graus de sucesso e somente compreensíveis dentro da lógica da ambivalência. Smelser diz-nos, então, que a noção de ambivalência é fundamental para explicar fenômenos tais como a reação à morte, à separação e à própria percepção do amor, tal como é essencial para o entendimento das organizações e movimentos sociais, das atitudes fase ao consumo, das práticas e instituições políticas e, de uma forma genérica, dos valores fundamentais da tradição democrática ocidental.

Outras configurações de ambivalência aplicam-se àqueles grupos, organizações e movimentos sociais que implicam o compromisso, a adesão e a fidelidade dos seus membros. Entre eles incluem-se grupos religiosos, grupos étnicos, sindicatos laborais e outros movimentos de classes e manifestações sociais em geral. A dependência observada em qualquer uma destas organizações acontece através do compromisso com uma crença, uma causa ou o alcançar de um objetivo comum a todos os membros do grupo envolvidos em tal participação. Estes grupos e associativismos manifestam, assim, o princípio da solidariedade intragrupo e da hostilidade extragrupo.

Em todas as possíveis formulações e aplicações da noção de ambivalência aqui apresentadas, é possível notar a ênfase colocada na utilização do termo enquanto ferramenta analítica que nos permite lidar com situações onde não se observa uma correspondência entre as atribuições culturais, as formulações verbais e as ações partilhadas, que são, no entanto, parte de processos mais gerais. No decurso da interação intersubjetiva aqui em análise, ocorreu um processo criativo de transformações sucessivas a partir de diferentes ângulos de identificação e de diferenciação. Isto é, existiu por parte dos atores sociais um modo constante de manipulação dos seus atributos étnicos e culturais, assim como das ações e discursos partilhados entre si, que lhes permitiu produzir, continuamente, identificação e diferenciação em relação à circunstância com que se deparavam e, sistematicamente, reavaliar todo esse processo fluído. É este dinamismo provocado, de igual modo, pela reação das pessoas envolvidas na interação social, pela condição étnica e cultural específica dos sujeitos e, sem desconsiderar, pela memória dos mesmos, que, em último caso, define e caracteriza a identidade macaense.

Depois de passados alguns dias desde este episódio, encontro-me pela segunda vez com Francisco Ascenção para almoço em restaurante chinês. Com a evolução da refeição e sem que eu o solicitasse, implícita ou explicitamente, Francisco tece o seguinte comentário:

Nós não temos dúvidas nenhuma que a nossa cultura é fruto de uma mistura e fazemos questão de que Macau seja uma fusão. Macau macaense tem uma cultura portuguesa, é mentira! Não é! Tem naturalmente, no aspeto ancestral muito de portugueses, mas também temos muito do cantonense. O elemento cantonense é importantíssimo na cultura macaense. Por exemplo, o macaense que está cá o que é que procura? Comida cantonense, isto é maquinal! Portanto, não é a comida portuguesa que nós procuramos, o macaense procura isto: o Dim Sum, o Porco Agridoce... são essas coisas todas, é o sabor oriental que nos faz falta. E em Macau fazem a mesma coisa, não há lugar para saudades da comida daqui. O orientalismo faz parte da cultura macaense e é indissociável da comunidade. É erro pensar que a comunidade macaense é uma comunidade portuguesa nos mesmos termos que nós pensamos a cultura portuguesa aqui. Não tem nada a ver! Apesar de ter os seus resquícios de portugalidade, nós temos nomes portugueses, somos católicos e tudo mais... Isto não tem a ver com as heranças genéticas, é um sentimento de pertença. A comunidade macaense herda de dois mundos e transforma (Oeiras, 19 Agosto de 2011).

Esta observação surgiu de uma, por mim sentida, necessidade de explicação para a anterior manifestação de orientações afetivas opostas em relação à comida portuguesa, que se foi expressando de maneiras diferentes, por vezes até contraditórias, à medida que os intervenientes tentavam lidar com ela. Ao ouvir o seu esclarecimento para aquele acontecimento paradoxal, numa reflexão *a posteriori*, diria que o informante fez-se socorrer da própria noção de ambivalência produzida pela prática e inerente à condição natural dos macaenses e de Macau, de modo a apresentar uma justificação plausível para os sucessivos desajustes dos atores sociais. A evidência de que, efetivamente, existia um desajustamento entre os discursos e as ações dos indivíduos foi para mim clara, mas o que mais me intrigou naquela exposição foi ouvir, pela primeira vez, a negação de uma maior afinidade dos macaenses com a cultura portuguesa em detrimento da cultura chinesa.

O argumento desenvolvido exhibe, assim, a associação do macaense com uma certa «portugalidade» legada por um passado distante na história de Macau que está na origem da comunidade, contudo, esclarece que o macaense na sua vida social diária, está mais próximo desse Macau «oriental» pelo sentimento de pertença que por ele nutre ou porque é nele que se integra graças à comida que aprecia, à língua que domina e à socialização pacífica com os demais residentes que povoam o território. Mais ainda, é reclamado um espaço próprio do macaense que advém da herança desses dois mundos e que

é por ele transformado em algo novo e único. Eu usaria as palavras de Homi Bhabha para analisar a, assim descrita, identidade cultural macaense como um fenómeno que emerge num «terceiro espaço de enunciação» (1994: 37), um espaço contraditório e ambivalente que torna obsoletas as concepções de pureza e hierarquia das culturas.

Segundo Bhabha, este espaço liminar é um sítio híbrido que testemunha, efetivamente, a produção – e não apenas a reflexão – de «construções» imaginadas de identidade. O autor, nos seus numerosos ensaios sobre a representação do «outro» (1990, 1994), tem argumentado a favor do reconhecimento de um hibridismo autorizado que em muito ultrapassa a visão reducionista do mero exotismo da diversidade cultural. Como tal, ele debate a questão da diferença recorrendo ao uso da desconstrução como uma estratégia crítica e positiva que permite evidenciar a ambivalência envolvida no processo de criação identitária, ao invés de a considerar como um mecanismo negativo que objetiva o sujeito e mutila os vários sentidos sociais. Bhabha sugere, assim, que a identidade (cultural ou nacional) é sempre híbrida, instável, ambivalente e negociada entre aqueles que são os interesses privados e os significados que lhes são atribuídos publicamente em determinado período histórico. No mesmo sentido, também a identidade étnica e cultural macaense foi reveladora desse carácter híbrido, mutável e ambivalente associado com a categoria – segundo o sistema classificatório ocidental – «identidades raciais misturadas» em que o macaense foi ideologicamente enquadrado. Ficou, até ao momento, demonstrado o uso estratégico que os indivíduos fazem da identidade macaense nas suas escolhas sociais diárias por uma determinada orientação cultural e como a diferença é mantida viva através de uma ativa e constante demarcação individual e de grupo em relação a sujeitos extragrupo e a outros grupos.

Apesar de muito ser partilhado entre os macaense, deve ficar claro que não existe unanimidade de opiniões ou de interesses entre os membros da comunidade. Se este facto se prende com a própria natureza ambivalente dos grupos étnicos em geral, essa ambivalência é, por sua vez, alimentada pela não consensualidade relativamente ao modo como os sujeitos se imaginam a si próprios enquanto fazendo parte de uma comunidade étnica em particular. No caso macaense, este tópico é ainda mais delicado devido à relativa liberdade de opção pessoal identitária que lhe é característica e reforça mais ainda a sua expressão ambivalente. «Quem é o macaense?», «O que é ser-se

macaense?», são questões que, como veremos de seguida, têm despertado com vigor entre a comunidade que atualmente as discute como «de um caso por resolver» se tratasse, se não frente a frente por receio a desavenças, desconfianças ou retaliações em relação ao seu próximo, por meio de outros mecanismos que lhes permitem manter um certo distanciamento.⁹⁷

Ao nível do associativismo macaense começa também a sentir-se necessidade de debate, enquadramento e preparação da comunidade para um Macau em acelerada transformação e internacionalização aos níveis sociopolítico e económico. «Quem somos nós afinal?» é a proposta de reflexão, para os macaenses e sobre os macaenses, da Associação dos Macaenses (ADM) durante o colóquio subordinado ao tema «Macaenses: Um Olhar Coletivo Sobre a Comunidade» agendado para o final do mês de Outubro de 2012. A palestra está estruturada nos painéis Identidade, Economia e Política, pretendendo-se um diálogo que percorra estes domínios e que, do ponto de vista dos próprios macaenses, seja feito, segundo o presidente da ADM e mentor da iniciativa, primeiro o «estado atual da nossa situação» e delimitados os contornos da comunidade que reivindica uma afirmação em Macau, para depois saber «com aquilo que pode contar no futuro».⁹⁸ Apesar das dificuldades encontradas na organização de uma discussão aberta que «mexe com muitas sensibilidades», Miguel Senna Fernandes declara que no atual momento a comunidade macaense:

[...] sofre de problemas relativos à [sua] identidade e de várias ordens [e não apenas política] que devem merecer uma reflexão coletiva por ser fundamental para a nossa sobrevivência enquanto comunidade [que passa pelos] jovens e a nova geração de macaenses, os supostos continuadores da comunidade. O que irão eles herdar se a atual geração não discute o que deve ser discutido? [A continuidade da comunidade] naturalmente não são os outros, senão nós, quem isso ditará.

⁹⁷ Em 2011 foi criado, na rede social do *Facebook*, o grupo «Conversa Entre a Malta» (<http://www.facebook.com/groups/284589868230910/>, último acesso em Setembro 2012) que tem uma participação muito ativa dos seus cerca de 800 membros e onde se pode assistir a vivos debates sobre os mais variados acontecimentos de Macau. Uma acesa discussão que ali se proporcionou foi, precisamente, em torno da «questão macaense» e da, sempre com ela associadas, sobrevivência e prosperidade da comunidade macaense.

⁹⁸ A divulgação do colóquio organizado pela ADM e agendado para os dias 27 e 28 de Outubro de 2012, foi avançada pelo JTM no dia 11 de Setembro de 2012.

Apesar da diversidade de opiniões que muitas vezes seguem direções opostas sente-se, sobretudo agora, a liberdade e a manifestada vontade, pelos membros do coletivo macaense, na procura de interesses comuns do passado e do presente que possam constituir a união dos macaenses na atualidade e, assim, juntos, poderem trilhar o caminho para o futuro da comunidade.

A ameaça e a oportunidade: o lugar dos jovens macaenses

A historiografia recente de Macau consagrou a «fórmula Macau» (Fok 1996) para explicar a permanência portuguesa naquele território até ao último quartel do século XX sem, contudo, ser consensual entre os historiadores portugueses e chineses uma versão para a instalação dos portugueses em Macau. Passando pela compra, aluguer ou doação do território, à estratégia da corte de Pequim com interesses económicos naquela região e na luta contra os invasores, rebeldes e piratas cuja superioridade militar portuguesa neutralizava; a implementação e a soberania portuguesa em Macau é ainda hoje motivo de investigação. Aliás, o processo é em tudo idêntico ao da própria expansão portuguesa, que nunca foi monolítica, antes flutuando ao sabor de correntes e contracorrentes e da hegemonia dos grupos de pressão. Pode dizer-se que, apesar disso, os portugueses diferenciaram-se das outras potências europeias igualmente estabelecidas no Extremo Oriente. Essa diferenciação foi, sobretudo, conseguida no que se refere às formas de gestão económica, financeira e política baseadas num sistema descentralizado que nos séculos XVI e XVII já se revelava na constituição do *Senado da Câmara* e da *Santa Casa da Misericórdia* – instituições coloniais que seguiam de perto o padrão das da metrópole, mas que sofreram mudanças quanto ao modo como evoluíram subsequentemente.

A origem do *Senado da Câmara de Macau*, mais tarde *Leal Senado*, data de 1583 e tratou-se de uma forma de governo local semelhante à praticada nas cidades do Reino e à das cidades do Estado da Índia, constituída por um Conselho Municipal que compreendia juízes ordinários, vereadores, um procurador e um secretário, «todos eles respeitáveis cidadãos brancos» sem ligação entre si «por laços de sangue ou de negócios», sendo a presidência exercida alternadamente por cada um dos vereadores. Todos eles tinham direito a voto nas Reuniões do Conselho e eram conhecidos coletivamente por *ofi-*

ciais da Câmara. Estes oficiais eram eleitos através de um complicado sistema de votação secreta de listas de voto que eram elaboradas de três em três anos sob a superintendência de um juiz da Coroa. No que diz respeito à composição de classe e «raça» da Câmaras coloniais, é evidente que as exigências relativas à «pureza de sangue» não podiam ter sido cumpridas num local como Macau, com uma reduzida população branca que se dedicava a idênticas atividades. Ainda assim, o Conselho Municipal de Macau foi, de maneira consistente, o mais importante órgão de governação desta colónia durante mais de 250 anos. As autoridades chinesas só negociavam com o Conselho, que era representado pelo seu procurador, e não com o governador, cuja autoridade estava limitada ao comando das fortalezas e suas guarnições. A Câmara de Macau destacou-se também de todas as outras pelo facto de ter mantido todos os seus poderes até 1833, enquanto os outros municípios viram-se desprovidos da totalidade das suas funções, com exceção das administrativas, em 1822.



Figura 19. Santa Casa da Misericórdia de Macau, localizada no Largo do Senado e contígua do edifício com o mesmo nome, faz parte do conjunto de monumento históricos classificados pela UNESCO em 2005. RAEM, Julho 2010.



Figura 20. O edifício do Leal Senado, designação oficial da Câmara Municipal de Macau durante a Administração Portuguesa no território, é um monumento histórico classificado inserido no conjunto do Centro Histórico de Macau e atualmente alberga o Instituto dos Assuntos Cívicos e Municipais de Macau (IACM). RAEM, Julho 2010.

Charles Boxer (1981 [1969], 1997), a par do estudo historiográfico bem documentado sobre as origens do Senado de Macau, debruçou-se ainda sobre a investigação de uma outra instituição de poder local igualmente peculiar: a *Santa Casa da Misericórdia de Macau*.⁹⁹ Boxer considerou, assim, que ambas as instituições, gozando de grande liberdade face ao poder longínquo do Estado da Índia, que por sua vez representava a Coroa Portuguesa, desempenharam um papel idêntico e fundamental nas dinâmicas de poder e do governo de Macau, podendo ser descritas como «os pilares gémeos da sociedade colonial portuguesa». Os ramos coloniais da Misericórdia foram geralmente fundados ao mesmo tempo que era instituído o Senado da Câmara local e há semelhança deste, as Misericórdias coloniais seguiam o modelo das de Portugal, mais especificamente o da casa-mãe de Lisboa. Esta irmandade de caridade manteve, nas grandes cidades, a sua organização medieval de divisão dos membros em nobres e plebeus até ao século XIX. A Misericórdia de Macau fundada em 1569 com o intuito de prestar apoio a órfãos e viúvas de marinheiros pericidos no mar e a todos os necessitados sem distinção de «raça ou cor», era constituída na sua totalidade por *irmãos de maior condição* e um *provedor* – ou presidente do conselho dos curadores e o mais importante dos funcionários eleitos para servir a Misericórdia – que provinham de estratos sociais idênticos ou comparáveis com aqueles dos vereadores do Conselho Municipal que, no conjunto, constituíam, as elites da colónia. Na verdade, eram frequentemente as mesmas pessoas. Inicialmente, os indivíduos eleitos para ocuparem cargos numa das instituições não deviam, simultaneamente, ocupar cargos na outra, mas esta condição foi cada vez menos respeitada, em especial nas colónias pequenas como Macau, com uma população reduzida e com uma conseqüente escassez de homens qualificados. Contudo, apesar da preferência por indivíduos europeus para o exercício destes cargos, a permanente insuficiência de mulheres brancas em todas as colónias portuguesas havia de pressionar a inclusão de euroasiáticos instruídos. De maneiras diferentes, a Câmara e a Misericórdia forneceram, assim, uma forma de representação e de refúgio para todas as classes da sociedade portuguesa.

⁹⁹ Estudos mais recentes como o de Isabel dos Guimarães Sá (1997) e de Isabel Leonor de Seabra (2011), são outros dois exemplos da fabulosa história da Santa Casa da Misericórdia de Macau e do importante papel que os macaenses desempenharam nessa instituição.

Um outro aspeto distintivo que prevaleceu e que encontrou em Macau, entre outros espaços da lusofonia, a sua melhor expressão, foi a de uma política de colonização «miscigenada» com as populações locais e de uma estratégia de relacionamento político e de diplomacia, ou seja, a adaptação de diferentes formas de integração plasmadas nas redes e no aproveitamento dos procedimentos vigentes locais. Na recente edição de *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World* (2008), é fornecida uma investigação diferenciada sobre várias cidades coloniais portuguesas e as suas ligações com o Império Português durante os séculos XVI e XVIII. Brockey, o organizador da obra, sugere que embora estas cidades portuguesas enquanto espaços culturais e políticos tenham constituído e partilhado, comumente, as bases de apoio à missão e a entrepostos comerciais numa vasta área geográfica – gozando de bastante autonomia face ao poder central português – as suas localizações e características particulares afetaram, inevitavelmente, as formas locais de religião e comércio que em cada uma delas se foi desenvolvendo. O autor chega mesmo a afirmar que estas cidades «não poderiam existir independentes dos seus arredores exóticos» (2008: 8).

A cronologia de Macau está ainda pontuada por acontecimentos político-sociais com maior ou menor impacto, os mais significativos resultantes do colapso de um equilíbrio negocial entre as autoridades portuguesas e chinesas, nomeadamente, quando a mediação informal peculiar da governação de Macau descorou os interesses da comunidade chinesa do território. Morbey (1999) vai mais longe e atribui as causas dos conflitos que foram marcando a vida de Macau, ao gravíssimo défice democrático que sempre caracterizou o sistema político vigente no território administrado por Portugal e que, segundo o autor, a julgar pela Lei Básica proposta para a governação da RAEM, se prolongará pós-transição de 1999.

Se durante os anos que antecederam a inevitável reintegração de Macau na China o futuro dos cidadãos de Macau apresentava-se como inseguro, até mesmo para os chineses que apesar de reivindicarem a soberania da China sobre o território não queriam ver dispensados os benefícios que lhes advinham da presença portuguesa, a proposta política de uma região autogovernada e, sobretudo, detentora de uma «identidade histórica e cultural única», suavizou a transição e transformou em sucesso a fórmula «um país, dois sistemas». O período pré-transição marcou, então, o início de uma massiva campanha, montada pelos dois Estados, português e chinês, que enaltece o «glo-

rioso passado» de Macau e o recria como um lugar único na China, produto e símbolo da cooperação e partilha de culturas entre europeus e asiáticos.

Clayton, no seu estudo *Sovereignty at the Edge* (2009) sobre as práticas de soberania operantes em Macau durante a década de 90, oferece-nos uma etnografia centrada nessa propaganda político-ideológica de uma «identidade única de Macau». Alicerçada na «verdadeira» identidade histórica de Macau, a promoção deste pequeno lugar no delta do rio das Pérolas é feita na qualidade de ponto de encontro entre o Oriente e o Ocidente, com 450 anos de administração territorial portuguesa que soube reconhecer Macau como solo soberano chinês com a sua estrutura civilizacional específica, o primeiro e o último local com as mais longas e duradouras relações de amizade e respeito entre a civilização chinesa e a portuguesa. Macau é, deste modo, promovido como exemplo de «tolerância» e «multiculturalidade» que só foi possível emergir devido à prática de uma «soberania partilhada» única no mundo moderno e, de resto, um modelo para a República Popular da China (RPC) e fonte de inspiração para a globalização mundial. Esta forma subjetiva de poder que articula símbolos específicos da história, da cultura, das experiências e dos desejos do sujeito coletivo conseguiu, segundo Clayton, criar uma visão extremamente coerente de um novo Macau que se afigurou bastante significativa para as comunidades dentro e fora do território, por meio do apelo aos sentimentos de pertença e orgulho nas suas origens «macaenses».

Mais do que circunscrever a promoção de uma nova identidade de Macau aos limites da sua exígua área territorial, desde logo se percebeu e deu especial destaque ao lugar da transnacionalidade intrincada na própria história do território e, na minha opinião, o momento mais visionário do projeto de construção de uma «identidade única de Macau». Já caracterizada em capítulos anteriores, a denominada grande diáspora macaense originou, nos diferentes países de acolhimento, a formação de associações de cultura e lazer que partiu da iniciativa privada de macaenses residentes. Através deste associativismo recreativo concretizado na fundação de várias Casas de Macau¹⁰⁰ procurou-se, nas palavras de um antigo dirigente da Casa de Macau em Portugal:

¹⁰⁰ Entre as principais associações macaenses no estrangeiro destacam-se as seguintes: UMA – União Macaense Americana Inc. (Hillsborough, Califórnia), fundada no ano de 1950 é a mais antiga do associativismo macaense (<http://www.uma-casademacau.com/>); Lusitano Club (São Francisco, Califórnia) (<http://www.lusitanousa.org/>); Casa de Macau USA Inc. (São Francisco, Califórnia); Centro Cultural de Macau (Fremont, Califórnia), um novo espaço que abriu as portas em Maio de 2011 e que reúne no seu

[...] *congregar e manter vivas as tradições, a cultura macaense e as famílias macaenses. Era ali que se reuniam para cultivarem vários dos seus padrões culturais, a começar pela gastronomia. Havia comida macaense [...] e sempre foi uma das tradições da Casa de Macau esta coisa que é o juntar as pessoas à volta da mesa, tipicamente portuguesa, macaense e chinesa. Com períodos de forte animação e outros períodos mais mortos [...] a partir de 1990, tivemos o Governador Rocha Vieira que apoiou muito as Casas com apoios monetários valiosos que nos levaram a constituir a Fundação Casa de Macau (FCM) que, por sua vez, adquiriu o edifício na Av. Gago Coutinho porque o outro já não albergava todas as pessoas associadas. No R/CH é a sala de refeições onde continuam a ser servidas refeições macaenses e nos andares de cima está uma sala de jogos, um bar, uma pequena biblioteca e a sala de reuniões da Direção. Ainda está lá fora um jardim que é onde fazemos as nossas festas no verão e o anexo que serve de espaço multiusos. Depois a Administração Portuguesa ajudou a criar um hábito que é o dos Encontro dos Macaenses, com o apoio logístico de lá e com uns subsídios que ajudavam a minorar o custo das viagens* (Vítor Serra de Almeida, Lisboa 15 Outubro de 2010).

De facto, a partir dos anos 90 com os apoios substanciais do governo de Macau injetados no associativismo macaense local e além-fronteiras, foi possível revitalizar, estimular e intensificar toda uma nova série de iniciativas e atividades de divulgação de Macau, da cultura e da comunidade macaenses, através de palestras, lançamentos de livros, exposições, *workshops* e concursos de culinária, teatro em *patuá*, grupos corais, para além dos concorridos *Chás Gordos* em dias de festa. Também foi nessa altura, mais precisamente no ano de 1993, que se iniciaram, com uma periodicidade de três anos, os Encontros das Comunidades Macaenses. A chamada *romagem* a Macau, começou por ser uma parceria do governo com as instituições macaenses locais e as várias Casas/Clubes de Macau que incentivava os sócios das diferentes associações a participarem nestes encontros, fomentando uma ligação mais estreita, do que a existente até aí, entre essas coletividades e as suas relações

Conselho de Administração membros das três associações macaenses oficiais nos EUA; Casa de Macau em Portugal (Lisboa) (<http://www.casademacau.pt/>); Casa de Macau de São Paulo (Brasil) (<http://www.casademacausp.com.br/>); Casa de Macau do Rio de Janeiro (Brasil) (<http://casademacaurj.com/>); Casa de Macau Inc., Austrália (Sydney) (<http://www.casademacau.org.au/>); Club Lusitano (Hong Kong); Casa de Macau no Canadá (Toronto) (<http://www.casademacau.ca/>); Macao Club Inc. (Toronto); Casa de Macau Club (Vancouver) (<http://www.casademacau.org/>); Macau Cultural Association of Western Canada (Vancouver) (<http://www.casademacau.net/>).

com Macau. Acima de tudo, tornou possível a muitos macaenses emigrados voltar à terra natal, em muitos casos, depois décadas de ausência, permitindo-lhes fortalecer as raízes e os laços com o território e rever familiares e amigos a residir localmente e no exterior, em reencontros com todas as emoções à flor-da-pele.

Desde então e até à atualidade, nenhuma edição destes encontros deixou de se realizar, assim como, muitos dos que participam alguma vez falharam uma comparência. Depois de 1999, os Encontros das Comunidades Macaenses continuaram pela mão da Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM) e até ser constituído o Conselho das Comunidades Macaenses (CCM)¹⁰¹ em Novembro de 2004. Este Conselho é uma instituição de direito privado cujo objetivo principal consiste na integração dos interesses e desejos das comunidades macaenses da diáspora em articulação com os organismos macaenses locais. O Conselho integra organizações macaenses não-governamentais da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), as Casas/Clubes de Macau e outros organismos similares fixados localmente e no estrangeiro.¹⁰² Os estatutos do CCM falam da promoção dos laços das comunidades entre si, da intensificação das relações com a RAEM, na organização de colóquios, encontros e congressos, numa linguagem que tenta fazer prova de vida da comunidade. É igualmente uma das suas principais atribuições a divulgação junto dos jovens macaenses da diáspora de um melhor conhecimento de Macau articulando formas de contacto entre eles e a RAEM, nomeadamente, através da realização de encontros periódicos na área educativa, desportiva e cultural (artigo 3.º dos estatutos do CCM).

Como tal e em conformidade com os seus objetivos estatutários, o CCM organizou em 2009 o primeiro Encontro da Comunidade Juvenil Macaense, tendo o segundo ocorrido durante o mês de Abril de 2012 e com o slogan *Jovens 2012*. Mais uma vez, foi proporcionado a estes jovens representantes

¹⁰¹ O Conselho das Comunidades Macaenses (CCM) tem o seu sítio na internet em <http://www.apim.org.mo/ccm/pt/> (último acesso em 06 de Agosto 2012), onde também se faz disponibilizar a legislação referente aos seus estatutos.

¹⁰² Para além das 12 Casas de Macau, enumeradas na nota de rodapé n.º 100, fazem parte do concelho geral do CCM a Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM), a Associação dos Macaenses (ADM), o Clube de Macau, a Associação dos Aposentados, Reformados e Pensionistas de Macau (APOMAC), a Santa Casa da Misericórdia de Macau, o Instituto Internacional de Macau (IIM), o Clube Militar de Macau e pessoas singulares ou coletivas da RAEM ou da diáspora de reconhecido mérito (artigo 8.º dos estatutos do Conselho das Comunidades Macaenses).

da diáspora uma viagem às suas origens macaenses, assim como, uma visão mais desenvolvida da economia do território que se estende para lá da indústria do jogo e que poderá, para muitos dos participantes, ser uma «terra de oportunidades» numa futura carreira profissional. Esta reunião das novas gerações de macaenses que se deslocaram a Macau e dos que ali residem ficou marcada, sobretudo, pelo compromisso assumido em trabalhar com maior proximidade na «continuidade da comunidade» trilhando, conjuntamente, um caminho seguro para a posteridade da identidade macaense.¹⁰³ Um dos primeiros frutos deste projeto será a criação, para breve, da Associação dos Jovens Macaenses que tem o intuito de funcionar como «plataforma na união e apoio da comunidade dentro e fora de Macau», proposta que o Gabinete de Ligação do Governo Central na RAEM apadrinhou, voltando a reiterar o seu suporte à comunidade que considera ter um papel determinante nos planos traçados por Pequim.¹⁰⁴

Nos últimos anos, o projeto político de uma «identidade única de Macau» assente na seleção e ativação de determinados referentes culturais do passado, identificados como a herança de um património histórico, cultural e linguístico local tem apostado, particularmente, nas gerações mais novas como os seus naturais sucessores. Para além das promovidas congregações de jovens em torno da sustentabilidade da comunidade e identidade macaenses, outras medidas estão a ser implementadas, designadamente, na introdução do ensino da história de Macau em todos os programas curriculares educativos da RAEM. A Escola Portuguesa de Macau (EPM) – instituída em 1998 pelo Estado Português, Fundação Oriente (FO) e Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM) com o desígnio de assegurar o ensino curricular em língua portuguesa nos ensinos básico e secundário em Macau – foi

¹⁰³ Refira-se ainda o questionário *online* aplicado pelo investigador Roy Eric Xavier, durante os meses de Agosto e Setembro de 2012, aos «Portuguese-Macanese» a residir fora de Macau e que contabilizou 168 respostas (resultados publicados em <http://www.macstudies.net/2012/10/15/2012-portuguese-macanese-survey-results/>, acessido em Outubro 2012). Xavier concluiu, com base nos resultados obtidos, que as novas gerações de macaenses estão mais ligadas do que nunca. Pelo recurso às novas tecnologias, a comunicação além fronteiras nacionais e linguísticas entre os jovens da diáspora – aos quais o associativismo macaense existente pouco ou nada atrai – tem revelado ser intensa em fóruns de discussão sobre o sentido de pertença a uma comunidade com determinadas características culturais e passado familiar que os une entre si e oferece uma oportunidade única na reconstrução de uma identidade que corre o risco de se extinguir.

¹⁰⁴ Notícia «Associação de Jovens Macaenses Pode Nascer em Breve» avançada pelo *Jornal Tribuna de Macau* no dia 12 de Abril de 2012.



Figura 21. Fotografia de grupo em frente da fachada das Ruínas de São Paulo durante o Encontro das Comunidades Macaenses «Macau 2010». Nas primeiras filas estão presentes várias personalidades da comunidade macaense e ao centro, o atual Chefe do Executivo do Governo da RAEM, Chui Sai On, ao lado do último Governador Macau, General Rocha Vieira. REAM, Novembro 2010. Cortesia do CCM.

pioneira neste reajustamento e adaptação do currículo do ensino básico no ano letivo de 2009/10, substituindo a disciplina de História e Geografia de Portugal pela de História e Geografia de Portugal e de Macau e adaptando os programas de Estudo do Meio, de História e de Geografia à realidade local.¹⁰⁵

Também a Fundação Macau (FM)¹⁰⁶ que tem por missão a promoção, o desenvolvimento e o estudo de Macau através de atividades de carácter cul-

¹⁰⁵ O novo currículo do ensino básico da Escola Portuguesa de Macau (EPM) foi aprovado pela Portaria n.º 940/2009, publicada pelo Ministério da Educação em Diário da República no dia 20 de Agosto de 2009.

¹⁰⁶ No *website* da Fundação Macau (FM), acessível em <http://www.fmac.org.mo/summary/summaryIndex> (último acesso em Agosto de 2012), é descrita a história da Fundação ao longo das várias fases do seu desenvolvimento e até à sua configuração atual, nascida no ano de 2001. A FM é uma Pessoa Coletiva de Direito Público com autonomia administrativa, financeira e patrimonial, constituída pelos Conselho de Curadores, Conselho de Administração e Conselho Fiscal e pelos órgãos internos formados pelos, além do secretário-geral e do secretariado, departamentos de Administração e Finanças, de Subsídios e Cooperação, pelo Instituto de Estudos e pelo Centro UNESCO de Macau, cuja apresentação em organograma é feita ali disponível, assim como, a legislação que à FM diz respeito.

tural, social, económico, educativo, científico, académico e filantrópico; pretende tornar a história do território mais acessível à população. Ao longo de vários meses e em colaboração com investigadores de Macau, da China, de Hong Kong e de Portugal, a FM tem vindo a preparar o projeto *Memória de Macau* cujo objetivo principal é aproximar e tornar mais acessível a história local dos cidadãos e dos alunos, ao mesmo tempo que a torna visível fora da RAEM. Este projeto consiste num portal alimentado por uma base de dados com fotografias, gravuras, fontes históricas e o maior número de informações possíveis sobre Macau, em suporte informático a ser divulgado até ao final do ano de 2013. Segundo o presidente da FM, Wu Zhiliang, esta plataforma «para além de formar a chamada memória coletiva, poderá ajudar a reforçar a identidade histórica e cultural de Macau».¹⁰⁷ Paralelamente, a Fundação Macau está a desenvolver uma outra pesquisa, organizada por equipas de especialistas, no âmbito do levantamento do património imaterial da RAEM. A recolha da «cultura e folclore de Macau» insere-se numa ambição maior da RPC que passa pelo inventário exaustivo das tradições culturais de cada uma das províncias chinesas.

O compromisso assumido publicamente pelo governo da RAEM, na divulgação da história e da cultura de Macau, quer seja pelo conhecimento do passado através da escola ou pelo investimento na criação de ferramentas que facilitam o acesso a esse conhecimento, vem ao encontro daquelas que são as premissas incontornáveis à condição de «ser macaense». Segundo o depoimento de Mena, é claro tratarem-se estes de requisitos que se impõem e sobressaem positivamente por oposição a outros que, com hesitação, vão sendo enumerados:

Para se ser macaense, para além de ter nascido em Macau, tem de sentir, não chega só o local de nascimento [...]. O sentir do macaense não é só por ter nascido lá, por ter ou não feições ocidentais, é por gostar [... e] viver as nossas tradições e costumes [...] macaenses. Ter nascido lá é sem dúvida uma condição para se ser macaense, isso é indiscutível, mas por outro lado, ser macaense e não conhecer a história de Macau, não saber o que são as Ruínas de São Paulo ou a Fortaleza do Monte, não se interessar pela história do território?! Então, para mim, isso não é ser macaense! Eu

¹⁰⁷ A notícia «Projecto 'Memória de Macau' no Final de 2013» que informa os leitores sobre o decurso deste projeto e da qual retirei a citação do presidente da FM, foi publicada pelo JTM no dia 31 de Julho de 2012.

sempre ensinei a história de Macau e dos diferentes monumentos às minhas filhas, desde que elas eram pequenitas, para incutir nelas o interesse (Oeiras, 10 Outubro de 2010).

Paradoxalmente à missão política encetada na perspetiva de despertar na sociedade de Macau o sentido de pertença e identificação com o legado histórico-cultural local, na qual a comunidade macaense toma uma autonomia própria sendo apresentada nos discursos oficiais como o produto exemplar do «pluralismo cultural Oriente-Occidente»; a tese sobre a ameaça e a extinção dos macaenses, da sua identidade e cultura assim definidas, é transversalmente partilhado pela grande maioria dos meus entrevistados. Assombrados pelo fantasma da dissolução, agora como há treze anos atrás, recorrentemente, a sua geração é referida como a dos «últimos macaenses», os últimos que ainda preservam e reproduzem as práticas tradicionais, a língua, a gastronomia, os hábitos e os costumes daquela comunidade. Para as gerações futuras, *já nada disto passa* foi-me afirmado com a convicção de quem observa a apatia, o deixar andar, o comodismo e a falta de sentido de comunidade:

Agora ainda me sinto mais macaense porque a Macau do meu tempo já desapareceu. É uma raridade encontrar um macaense, portanto, é um motivo de orgulho a gente dizer que é macaense. E já não somos muitos e quando acabar esta geração, ainda seremos menos. Acho que isto se está a perder, cá e lá. Lá [em Macau] porque as pessoas também vão desaparecendo. Acho que lá as pessoas estão de tal maneira habituadas que já nem dão por nada, fazem a sua vida normal, isto nem sequer os influencia, se calhar nem lhes passa pela cabeça. Sempre levaram aquela vida, a vida continua, tiveram um certo receito após a entrega de Macau à China, mas como não houve nada, pelo contrário, o nível de vida até melhorou, pronto, está tudo ótimo, está tudo bem (Alberto, Lisboa 27 Outubro de 2010).

A atual circunstância histórica de Macau, depois de decorrida mais de uma década sobre a transição da soberania de poderes e a conversão em Região Administrativa Especial da RPC, reconstruiu-o como uma das mais prósperas regiões do delta do rio das Pérolas e por conseguinte, muito mais agora do que no passado, atrativa para as correntes migratórias e de visitantes que diariamente superpovoam o minúsculo território, expondo-o e acionando a sua permeabilidade e transformação. São estes factos concretos

apontados como as principais ameaças à identidade macaense? Ou pelo contrário, será neste contexto da abertura de Macau à China e ao mundo que a comunidade macaense tem encontrado variadas oportunidades para se afirmar enquanto representação da dita identidade singular de Macau?

O sentimento de relativa crise de identidade entre os macaenses acoplasse às próprias alterações da vida política, económica e social de Macau. O *desaparecimento daquele Macau onde eu vivi* e o *outro Macau de agora*, são a tónica da atual redefinição da autoidentidade macaense que recai sempre na identificação com o próprio território. Se aos olhos dos mais desconfiados, a mudança pode perturbar o conforto do que é tido por conhecido, a grande incerteza relativamente ao futuro de Macau revelou ser a mais vantajosa para a sobrevivência da identidade étnica e cultural coletiva da comunidade macaense ao lhe oferecer o protagonismo de definidora de uma identidade para a recém constituída RAEM. Por outras palavras, a definição do macaense confunde-se com a de Macau, e a de Macau com a do macaense. É a partir desta interpretação particular da história de Macau e do produto da mesma, o qual os macaenses podem representar, que se ficciona uma «identidade única de Macau», por meio da fidelização de todos os seus cidadãos a este lugar único, no fundo, pela conversão de todos eles em *macaenses*, para quem:

O apego à terra é tão grande que não dá para compreender o macaense sem ter esta referência de Macau [...]. Macau é o início e é o fim (Francisco, Oeiras 19 Agosto de 2011).

Assim, sempre que o discurso sobre a identidade macaense é desafiado pela ameaça da mudança, a sobrevivência da mesma surge intimamente associada à renovação da comunidade, ou dos líderes da comunidade, pela geração «emergente»¹⁰⁸ de jovens macaenses. Agora que o novo poder reiterou a

¹⁰⁸ Pina-Cabral e Lourenço (1993: 75-76) identificaram três gerações macaenses em termos de poder político: a *geração declinante* que nasceu entre os anos 20 e 40 e que no início da década de 90 já teria abandonado os lugares de poder, a *geração controlante* que inclui as pessoas que estariam à época a exercer os lugares de liderança na sociedade de Macau e que teriam nascido entre as décadas de 40 e 50 e, por fim, a *geração emergente* constituída pelos jovens que no início dos anos 90 estariam a começar a posicionar-se na vida profissional do território e, portanto, teriam nascido entre os anos 60 e 70 do século XX. Na minha análise, a distinção entre gerações segue a mesma linha que, de resto, representa a sucessão natural entre pais e filhos e assim sucessivamente, e no contexto atual equivalente a um avanço de vinte anos. Quando hoje em dia se fala da «nova geração» de macaenses está a falar-se de indivíduos em idade ativa entre os 20 e os 40 anos de idade.

importância histórica da comunidade, espera-se que os elementos desta geração tenham uma participação mais intensa nos assuntos da RAEM quer seja em matéria de política «pura», em assuntos cívicos, ou em torno de causas, como a defesa do Património Cultural de Macau que tem assumido absoluta centralidade na comunidade. As exigências para com esta nova geração, bem habilitada com formação superior recebida em prestigiadas universidades de Portugal, da Europa e dos Estados Unidos da América, que aos poucos regressa a Macau e ingressa na vida ativa do território, são também mais agudas. A eles se confiam os «comandos» da comunidade e o futuro da identidade macaense e deles se espera que, por mérito próprio, venham a ocupar lugares e cargos de responsabilidade na sociedade de Macau e se revelem indispensáveis na auscultação e tomada de decisões que digam respeito à evolução da RAEM.¹⁰⁹

Tal como no passado, a passagem do testemunho à geração seguinte é no sentido de preparar uma continuidade adaptada à atual situação político-económica da RAEM, pelo estabelecimento de novas práticas legitimadoras, já não por relação a direitos de soberania de uma «administração colonial», mas por virtude da contribuição histórica que Macau constitui para a RPC e, em particular, da presença dos macaenses resultante de vários séculos de diálogo cultural nas fronteiras da China e do mundo colonial europeu. Contudo, contrariamente ao sentimento de insegurança que antecedeu o período pré-transição de 1999 e que, com maior ou menor grau, marcou a vida dos macaenses das gerações anteriores, esta nova geração vive num Macau que goza de uma pujança económica nunca antes alcançada e é lá que decidem lançar as bases para uma carreira profissional segura que seria bastante mais incerta em qualquer outro destino europeu ou americano, outrora associados à emigração macaense. O *espectro do abandono* que perseguiu a comunidade macaense por quase toda a sua história é, assim, como que desmistificado por estes jovens que, tendencialmente, escolhem estabelecer-se em Macau e ali

¹⁰⁹ A *Revista Macau*, na sua edição n.º 20 de Setembro de 2010, apresentou um artigo, tema de capa, que pretendeu fazer o balanço da primeira década desde o estabelecimento da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM). Nesse artigo, o jornalista Carlos Picassinos evoca várias figuras marcantes – «notáveis dinossauros» – da comunidade macaense, escreve sobre a identidade e a crise de identidade macaense e o futuro da mesma entregue a uma geração de jovens da elite macaense (na qual Picassinos destacou alguns nomes como os de Daniel Senna Fernandes, Sérgio Perez, Rodolfo Nogueira Fão, Rafael Sales Marques, Duarte Alves) pronta para o presente e para o futuro.

validar a sua condição própria e única de *filhos da terra* de modo a assegurar, não só a sobrevivência, mas sobretudo a celebração étnica e cultural da comunidade que eles representam.

A autoconstrução da ambivalência: «ser macaense»

Para levar esta análise da ambivalência um pouco adiante, chamo ainda a atenção para algumas estruturas e processos sociais que servem, entre outras coisas, como veículos para a expressão, para o exercício e para a nunca alcançada resolução da ambivalência individual e de grupo. Entre esses destacam-se as instituições políticas e o poder executivo (acima de tudo os poderes do Estado-nação) que detêm a criação de oportunidades para a conversão de sentimentos ambivalentes em preferências únicas, deslegitimando, de certa forma, a ambivalência implícita nesses atos.

Sempre que lancei a difícil pergunta «O que é ser macaense?» era clara a denotação de incoerências, dificuldade na escolha das palavras, confusão, contradições, hesitação e até conflitualidade nos discursos dos meus informantes. A questão começava por ser abordada do ponto de vista do local de nascimento, sendo que o ter nascido em Macau constitui um dos requisitos para a condição de «ser macaense». Contudo, esta afirmação despoletava imediatamente a seguinte interrogação: *será um chinês nascido em Macau macaense?* Esta é considerada uma das interpretações que começa a ser amplamente usada em Macau e, genericamente, atribuída a todos os cidadãos da RAEM e sem prejuízo de distinção étnica entre eles; no entanto, para o meu universo de análise *o macaense em si é mais*. O «mais» passa, então, a ser definido com referência a uma determinada ascendência, à prática de um certo modo de ser e de estar, com os seus costumes e tradições, e sobretudo no apego à terra só possível, segundo os entrevistados, para quem cresceu e viveu em Macau grande parte da sua vida. Subitamente, a demarcação do macaense começa agora a fazer-se em relação aos portugueses que:

[...] *por terem vivido em Macau incorporaram uma vivência que em parte não é deles. No dizer de muitos macaenses, esses portugueses «intrrometeram-se», esses são os portugueses de cá. Eu não os considero macaenses. Não há raízes, e não é numa fase*

adulta que vão criar essas raízes [...]. Eu sou macaense, Macau é a minha terra, são as minhas raízes [...]. Eu e todos nós sempre nos consideramos portugueses e a nacionalidade sempre foi portuguesa, mas somos diferentes dos portugueses de cá (Tina, Lisboa 30 Setembro de 2010).

Desde logo o «peso» da nacionalidade que consta no documento de identificação destes indivíduos impõe-se neste exercício de autodefinição do macaense. Para eles, o conceito de nacionalidade rapidamente extravasa a mera condição jurídica e política de cidadão nacional português e impõe-se enquanto símbolo de pertença à pátria, Portugal. A origem histórica de Macau, a nacionalidade portuguesa e, conseqüentemente, a língua e certos elementos da cultura portuguesa, assumem-se como o elo que une e, em parte, define os macaenses antes, assim como depois, do fim da soberania portuguesa em Macau. Neste contexto, a aplicação da Lei da Nacionalidade da República Popular da China (RPC) aos residentes permanentes da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM) a partir de 20 de Dezembro de 1999, revelou ser um assunto muito melindroso não só para os macaenses, como também para os chineses, portadores de passaportes portugueses e que decidissem continuar a residir no território depois da transição. Vejamos então a resolução da Sexta Sessão do Comité Permanente da Nona Legislatura da Assembleia Popular Nacional da RPC, no dia 29 de Dezembro de 1998 que, considerando «o pano de fundo histórico e a realidade de Macau», decidiu fazer os seguintes esclarecimentos sobre a aplicação da Lei da Nacionalidade da RPC na Região Administrativa Especial de Macau (RAEM):

1. São cidadãos chineses os residentes de Macau de ascendência chinesa nascidos no território da China (incluindo Macau) e outros indivíduos que preencham os requisitos de aquisição da nacionalidade chinesa previstos na Lei da Nacionalidade da República Popular da China, independentemente de detenção de documentos de viagem ou de identificação portugueses.
2. Os residentes da Região Administrativa Especial de Macau de ascendências chinesa e portuguesa podem optar, voluntariamente, pela nacionalidade da República Popular da China ou pela nacionalidade da República Portuguesa. Quem optar por uma destas nacionalidades, não pode manter a outra. Os referidos residentes da Região Administrativa Especial de Macau, antes de optar por uma destas nacionalidades, gozam dos direitos previstos na Lei Básica da Região

Administrativa Especial de Macau, excepto quando se trate de direitos condicionados a posse de determinada nacionalidade.¹¹⁰

A nacionalidade dos cidadãos de Macau com passaportes portugueses atribuídos durante a soberania portuguesa em Macau, foi uma das questões mais pertinentes para Portugal durante o processo de negociações sino-português para a transferência da Administração de Macau. Segundo Mendes (2007), as divergências entre Portugal e a RPC relativamente à nacionalidade destes residentes de Macau derivavam do facto de a concessão chinesa de nacionalidade ser baseada num critério étnico (*jus sanguinis*) e rejeitar a dupla nacionalidade; enquanto Portugal aplicava o critério territorial (*jus soli*) na atribuição da nacionalidade portuguesa. Na articulação destas duas posições e ao abrigo de diferentes memorandos, trocados durante a rubrica da Declaração Conjunta (1987), Portugal conseguiu aquilo que considerou ser uma «solução satisfatória» na aplicação da lei da nacionalidade chinesa; veja-se:

Todos os habitantes de etnia chinesa nascidos em Macau são elegíveis à cidadania chinesa e passariam, por regra, a ser considerados cidadãos nacionais chineses. Para os cidadãos sem ascendência chinesa e portadores de um passaporte português no dia da transferência de administração, conservariam a sua anterior nacionalidade portuguesa, mas com plenos direitos de residência na RAEM. Já aos cidadãos de Macau, etnicamente chineses, contudo, detentores do mesmo documento de identificação português, foi-lhes dada a possibilidade de escolha entre umas das duas nacionalidade, sem prejuízo do direito à residência depois da transferência de Macau. Por último, no caso de se tratar de naturais de Macau com «ascendências chinesa e portuguesa» – subentendem-se os «macaenses», ou pelo menos muitos deles, apesar do termo nunca ser mencionado na lei – a legislação chinesa dita que lhes seja dado o mesmo direito, igual ao dos cidadãos anteriormente mencionados, isto é, o de optar pela nacionalidade portuguesa ou pela nacionalidade chinesa, com todos os direitos de residência na RAEM salvaguardados. Todos os

¹¹⁰ Dois dos primeiros pontos que constam nos Esclarecimentos do Comité Permanente da Assembleia Popular Nacional sobre algumas questões relativas à aplicação da Lei da Nacionalidade da República Popular da China na Região Administrativa Especial de Macau, de acordo com o artigo 18.º e o anexo III da Lei Básica da RAEM publicados no sítio da internet da Imprensa Oficial do Governo da RAEM em <http://bo.io.gov.mo/bo/i/1999/01/aviso05.asp#7>, último acesso em Setembro de 2012.

residentes da RAEM portadores de passaportes portugueses, que a RPC designa de «documentos de viagem ou de identificação portugueses», podem fazer uso deles fora da China e de Macau, porém, dentro dos limites do território nacional, os residentes da RAEM de etnia chinesa não se podem identificar como cidadãos portugueses.

Esta medida que, em princípio, tomava em consideração a conjuntura histórico-cultural específica de Macau, teria sido a forma encontrada pelas autoridades chinesas de resolver a quezília em torno da nacionalidade dos «residentes de Macau com passaporte português» que decidissem permanecer no território depois da sua entrega à China. Todavia, as reações críticas a esta exceção na aplicação da Lei da Nacionalidade da RPC na RAEM fizeram-se ouvir dos dois lados da barricada: do lado dos chineses, a censura a Pequim foi devida à aprovação de uma lei «branda e muito generosa» para com os sujeitos que durante a longa história da soberania portuguesa em Macau surgem associados a esse domínio colonial e às formas de discriminação racistas e, por vezes, de total intolerância que se observaram contra a comunidade chinesa de Macau; do lado dos «filhos da terra», a decisão tomada pela RPC de outorgar a opção de escolha entre ser cidadão português ou chinês foi sentida, por muitos macaenses, como o fazer «desaparecer» de tudo aquilo que lhes deu origem e fez deles quem eles são. Na sua interpretação, o que a China estava a impor era o reconhecimento dos macaenses ou como estrangeiros na sua própria terra excluindo-os de todos os plenos direitos de cidadãos de Macau e de acesso a uma participação ativa na vida política da RAEM, considerando a perda dos direitos associados aos passaportes portugueses depois da transição; ou como iguais a qualquer outro cidadão nacional da RPC, no caso da opção recair sobre o passaporte chinês. Isto, já para não falar de todos os outros residentes de Macau que se autoconsideram e são identificados por todos como macaenses, mas que não cabem na categoria de «lusu-descendentes» designada pela lei da nacionalidade chinesa. Portanto, do ponto de vista dos macaenses, a obrigatoriedade de ter de eleger para si uma das duas nacionalidades era absurda, perversa e até, de certa forma, ameaçadora.

O processo da nacionalização dos macaenses que decidissem continuar com as suas vidas na constituída RAEM tratou-se, assim, de um dos momentos quente do período de negociações e preparação para a transição de poderes em Macau, gerando uma discussão prolongada entre chineses, portugueses, e fora da arena das negociações formais – na qual sempre foi respeitado

o princípio da não participação dos representantes de Macau imposto pelos negociadores chineses –, entre macaenses (Mendes 2004). Para os macaenses, tratava-se de questionar o que era inquestionável, ou seja, um facto que para eles desde sempre foi encarado como natural e social: a presença constante desde tempos remotos de uma certa portugalidade em toda a sua existência, fosse ela genética, de carácter educacional, religioso, linguístico e cultural, ou simplesmente, adquirida por via da herança de um nome português. Para os macaenses, não se tratava sequer do caso de existirem ou não alternativas à cidadania portuguesa – várias vezes os ouvi dizer *nunca faria sentido algum renunciar à minha nacionalidade portuguesa* – mas antes, da constatação de que o seu estatuto de residentes na futura RAEM, enquanto cidadãos nacionais portugueses, estava a ser analisado como uma «questão» e, mais grave ainda, para a qual era necessário encontrar uma «solução» por meio do requisito, aos próprios, de decidir por uma das duas nacionalidades.

Foi assim possível observar como a aplicação da resolução da RPC no que diz respeito à nacionalização dos residentes permanentes da RAEM, pretendeu redefinir, neutralizar e pacificar as, até então, situações paradoxais e por resolver de ambivalência pública, como seria o caso dos cerca de 80 mil indivíduos nascidos no território de etnia chinesa portadores de passaportes portugueses e dos naturais de Macau com dupla ascendência chinesa e portuguesa de nacionalidade portuguesa. Com a alteração da Lei de Nacionalidade Portuguesa em 1981, que passou a considerar os descendentes de detentores de passaporte português como cidadãos com igual direito à obtenção da cidadania portuguesa mesmo quando nascidos fora de Macau, e até à data da transferência de Macau em 20 de Dezembro de 1999, o número de detentores do documento de identificação português atingiu os 130 mil indivíduos (Clayton 2009; Mendes 2004). Se o assentimento jurídico do governo central da China veio conferir aos macaenses o potencial de assumirem uma outra nacionalidade, ele também serviu de lembrete para a «estranheza» do macaense e para a negação da sua adoção legítima pela nacionalidade chinesa, não por motivos de «sangue» ou pertença à terra, mas devido à natureza e ao legado da presença portuguesa em Macau do qual eles são parte integrante.

É a estranheza do macaense, uma pessoa que pode optar e escolher, que tem a liberdade de decisão, mas que sofre de um exame vigilante e desconfiado porque a sua adesão está desde o início comprometida, que sai refor-

çada desta tentativa política de superação da ambivalência e promoção da clareza monossêmica da uniformidade; entenda-se, pela pressuposta definição dos habitantes da RAEM como cidadãos chineses, mesmo quando alguns deles têm igualmente «sangue português» nas veias. Verifica-se então, e no mesmo sentido do argumento de Bauman, como, em última instância, o dever de ter de resolver a ambivalência recai sobre as pessoas arremessadas na condição de ambivalente. Mesmo que o fenómeno da estranheza seja socialmente estruturado e o estatuto de estranho seja assumido, acarretando com ele «a sua consequente ambiguidade, com toda a sua incômoda sobredefinição e subdefinição, é algo que transporta atributos que, no fim são construídos, sustentados e utilizados com a activa participação dos seus portadores – no processo físico da autoconstituição» (2007 [1991]: 85).

Em termos da sua biografia, no passado e no presente, o macaense resulta da vivência simultânea nestes dois mundos (português e chinês) divergentes e é a partir dela que autoconstrói a sua *ambivalência identitária*. Tal como todos os outros papéis que interpreta na sua vida social diária (ou talvez um pouco mais do que os outros papéis), o papel de «ambivalente identitário» precisa de aprendizagem, da aquisição de conhecimento e habilidades práticas. Se por um lado, a liberdade que ele oferece pode provocar nestes indivíduos um sentimento de profunda incerteza e uma condenação eterna ao não pertencimento absoluto a nenhum destes mundos, por outro lado, ele é valorizado como evidente e inevitável, reforçando ainda mais a sua demarcação dos não macaenses e legitimando a identidade macaense por forma a conferir à comunidade a garantia de vários benefícios de ordem simbólica, política ou económica.

Se ao longo da história, Macau sempre constituiu um ponto de interseção entre o Oriente e o Ocidente e o lar de várias comunidades separadas pela língua, etnia, nacionalidade e ideologia, cuja vivência e intimidade é caracterizada pela tolerância e respeito mútuos entre si, são os macaenses – os *filhos da terra* – que emergem dessa história como uma simbiose secular de múltiplas culturas em Macau. Assim sendo, a aplicação da ambivalência identitária que os qualifica enquanto tal é rentabilizada por via do recurso social de instrumentos, como por exemplo, a sua condição étnica e uma orientação de interesses comunitários comuns, de modo a assegurar a celebração da comunidade e, conseqüentemente, a sua sobrevivência. É, igualmente, a partir desta interpretação concreta da história que converte Macau numa região

ímpar da China, com a sua sociedade plural e pluralista, que o governo espera criar a identificação da população local com a RAEM, moldada em torno da fidelidade ao lugar. O espaço Macau é, desta forma, reinterpretado como lugar internacional herdeiro de um património histórico, cultural e linguístico híbrido, cujas potencialidades deverão ser aproveitadas e exploradas em termos económicos, o que se traduz em novas oportunidades para a população e na construção ideológica de uma identidade para a recém estabelecida RAEM.

É esse o caso do projeto político impulsionado em Macau de reconstrução identitária da Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), assente numa identidade local dita multicultural resultante de uma harmoniosa mistura histórica e cultural entre as culturas chinesa e portuguesa, deliberadamente incorporada e promovida pelo governo da RAEM. Esta campanha ideológica, procura incutir na sociedade de Macau, constituída maioritariamente por indivíduos de origem chinesa e grande parte deles proveniente da China continental, uma identidade experimentada e negociada como própria e única que os leve a definirem-se como *Ou Mun Yan*, isto é, naturais de Macau ou macaenses. Parece-me claro o paralelismo aqui existente entre a «uniformização» dos residentes da RAEM implícita na Lei da Nacionalização da RPC e o processo de construção de uma identidade única de Macau. Da mesma forma que a legislação considera todos os indivíduos descendentes de chineses como cidadãos nacionais da China, mesmo aqueles casos em que a ascendência chinesa e portuguesa se misturam e/ou usufruem de documentos de identificação portugueses, também o projeto político implementado em Macau procura homogeneizar a dita sociedade *multicultural* de Macau, projetando sobre ela uma identidade única que implica a identificação de *todos* como «macaenses».

De certa forma, isto vem reforçar a suspeita de que, apesar de todas as promessas de direitos autónomos atribuídos ao governo local proferidos pela fórmula «um país, dois sistemas», desde a transição de 1999 o território de Macau foi incorporado no Estado-nação da China e, desde então, todos os indivíduos naturais de Macau passaram a ser identificados como cidadãos nacionais da RPC, com nuances que se esbatem ao nível macrossocial no panorama continental chinês. O exemplo de Macau na contemporaneidade é, assim, demonstrativo de como o princípio da tolerância pode dar lugar ao da conversão em preferências únicas através de uma política de identidade

distorcida da realidade que minimiza e – no processo – deslegitima a ambiguidade e a ambivalência dos seus protagonistas nas suas vidas sociais diárias.

O compromisso do projeto político em definir e objetificar uma identidade única de Macau – que, por sua vez, valida o próprio governo da RAEM – tem o seu enfoque no papel de Macau como *entreposto* comercial e cultural no contexto histórico e, hoje, como *plataforma* privilegiada de cooperação entre a República Popular da China (RPC) e o mundo lusófono. A missão «económico-nacionalista» de procurar incutir na população local um sentimento de orgulho e pertença *à terra*, através da ligação dos seus residentes com esse passado e presente da história de Macau, converge, totalmente, a favor da uma estratégia de globalização e diversificação que converte Macau num Centro Internacional de Turismo e Lazer e permite à China a expansão e internacionalização das suas parcerias de negócios, designadamente, com os países de língua oficial portuguesa.

Apesar da satisfação dos anunciados interesses de ordem económica e política, o estudo de Silva (2011) revelou, ainda, que as declarações do executivo da RAEM e do governo central da RPC no que respeita à importância da língua e da cultura portuguesas na consecução de políticas fundamentais da região e do país, concorre para a afirmação de ambas em Macau, em parte, traduzida pela promoção e crescente procura na aprendizagem da língua portuguesa por falantes não maternos.¹¹¹ A autora argumenta, ainda,

¹¹¹ A entrar em vigor no corrente ano letivo 2012/13 está o plano linguístico do governo a ser implementado, com financiamento público, nas escolas de ensino não superior da RAEM e que irá incidir, sobretudo, no ensino do mandarim, português e inglês. No âmbito do incentivo à aprendizagem curricular da língua portuguesa, a Direção dos Serviços de Educação e Juventude (DSEJ), incumbe a Escola Portuguesa de Macau (EPM) de organizar cursos de português para alunos do secundário, assim como, cursos de cultura portuguesa. Ao nível do ensino não curricular, o Instituto Português do Oriente (IPOR) – uma instituição portuguesa concebida pela Fundação Oriente – assegura o ensino da língua portuguesa a um número cada vez maior de não falantes maternos, como língua de trabalho em articulação com instituições representativas das atividades profissionais de Macau (<http://ipor.mo/clp/>, acessado em Setembro de 2012). No ensino superior, se até agora eram duas as universidades – a Universidade de Macau (UM) e o Instituto Politécnico de Macau (IPM) que inaugurou o Centro Pedagógico e Científico da Língua Portuguesa no dia 06 de Novembro de 2012 direcionado para a promoção e desenvolvimento da língua portuguesa no Extremo Oriente, por meio da parceria com outras universidades e através da elaboração de materiais didáticos e na preparação de novos cursos para a formação de profissionais da tradução, juristas ou docentes – que ministravam os estudos portugueses no território, vem juntar-se a elas a Universidade Cidade de Macau (UCM), que já avançou com o projeto de uma Faculdade de Estudos do Português (estudos que já integrava enquanto Universidade Aberta Internacional da Ásia) e com o Instituto de Estudo dos Países de Língua Portuguesa (notícia avançada pelo *Hoje Macau* em «Ensino do Português a Crescer», no dia 07 de Setembro de 2012).

que os resultados a que chegou na sua análise deixam muito claro que não é conveniente a nenhum dos dois poderes políticos o esquecimento do particularismo histórico e cultural de Macau, já que isso iria transformá-lo num qualquer lugar da China igual a tantos outros, funcionando a língua e a cultura portuguesas como elementos a que o poder instituído recorre e dos quais faz uso no estabelecimento do seu discurso da *diferença*. É neste campo que surge, com grande relevância, a comunidade euroasiática macaense tida como resultante da própria história de Macau, chegando mesmo a confundir-se com ela e como tal, representa tudo aquilo que é promovido para a construção de uma identidade única de Macau.

Conclusão: o *estranho* macaense

Neste capítulo sobre a ambivalência identitária da comunidade euroasiática macaense, comecei por descrever um episódio etnográfico que expõe a sociabilidade íntima de um pequeno grupo de amigos de Macau, no decorrer da partilha de uma refeição em Lisboa e num restaurante de cozinha portuguesa, por ocasião da visita a Portugal de um prestigiado membro da comunidade. O evento analisado pretendeu ser ilustrativo do processo dinâmico e criativo de *diferenciação-identificação* que caracteriza a identidade étnica e cultural crioula macaense. O facto do macaense não ser, étnica e culturalmente, nem português e nem chinês, apesar de possuir atributos consideráveis que lhe permitem ser identificado como qualquer um deles, acrescido da não consensualidade existente entre os membros da comunidade relativamente à forma como cada um se imagina enquanto fazendo parte dela, reforçam a proposição da sua necessária ambivalência.

Durante a interação social, foi possível observar a alternância entre a identificação e a diferenciação dos intervenientes por meio da manipulação constante e sucessiva das suas atribuições étnicas e culturais como, ainda, das ações e dos discursos por eles partilhados. Foi argumentado que a (des)construção da identidade macaense permite, assim, evidenciar o carácter híbrido, ambivalente e volátil que está na sua origem, como ainda, o uso estratégico que os indivíduos fazem dela no que respeita às suas escolhas do dia a dia por uma certa orientação cultural e a ativa demarcação individual e de grupo por forma a sustentar a diferença do macaense. A questão macaense, a sobrevi-

vência e o futuro da comunidade e identidade macaenses estão na atualidade a ser discutidas pela *malta de Macau* nas redes sociais da internet e em debates presenciais organizados pelo associativismo no território. Apesar da diversidade e divergência de opiniões no seio do grupo, existe agora uma conge-minação de interesses comuns do passado e do presente no sentido da união dos macaenses em torno da defesa comunitária e da manutenção da identidade macaense.

A atual conjuntura política, social e económica da REAM, uma das regiões do delta do rio das Pérolas mais próspera, global e portanto, exposta a intensa permeabilidade e transformações, tem provocado a *reflexão* – pessoal e coletiva – relativamente ao futuro lugar da comunidade macaense dentro e fora de Macau. A adaptação às novas condições, em vez de ameaçar a sobrevivência da identidade macaense, poderá representar a oportunidade, nunca antes viabilizada, para a sua afirmação e legitimação numa altura em que o apre-goado pluralismo cultural Oriente-Occidente de Macau é politicamente coroado de êxito e de singularidade. É como símbolo desta visão particular da história de Macau, confundindo-se mesmo com ela, que o macaense se re-po-siciona étnica e culturalmente no presente contexto da RAEM, sendo que a configuração estrutural da comunidade vai assumindo novas formas à medida que as gerações dos jovens macaenses vão tomando o lugar das anteriores.

O projeto político de construção da *identidade única de Macau*, assente na identificação de todos os seus residentes com a herança histórica, cultural e linguística da região aposta, sobretudo, nas gerações mais novas como meio de fidelização ao lugar e sustentabilidade da ideologia política da RAEM. Com isto em mente, duas das medidas providenciadas recentemente pelo governo junto das escolas do território foram a introdução do ensino da história de Macau em todos os programas curriculares e o incentivo à aprendizagem da língua portuguesa, por um número crescente de não falantes maternos. Para além das iniciativas tomadas que abrangem, de grosso modo, o universo escolar de Macau, outros projetos, ainda em elaboração, estão também a ser apoiados pelo governo da RAEM. O objetivo deles é aproximar a população, no geral, do património histórico e cultural de Macau, procurando, em simultâneo, projetar o território para fora das suas fronteiras tendo em vista o turismo local. No que diz respeito à comunidade macaense em Macau e na diáspora e, mais concretamente, aos seus jovens e naturais sucessores, os governos da RAEM e da RPC reiteram o suporte na sua con-

tinuidade e destacam o papel determinante que esta detém nos planos traçados para Macau e para a China.

Foi, todavia, demonstrado como as instituições políticas e o poder executivo podem converter a ambiguidade e a ambivalência dos atores sociais em atos e preferências únicas, através da proposta de uma política de identidade distorcida da realidade. Será esse o caso da construção de uma *identidade única* que procura impor-se à diversidade cultural que caracteriza a sociedade de Macau, de modo a que todos os seus residentes se identifiquem com ela. De forma idêntica, procurou-se igualmente uniformizar toda a população permanente de Macau como cidadãos nacionais da República Popular da China (RPC) mesmo quando, aparentemente, foi autorizado o direito à escolha de uma entre as duas nacionalidades, para os indivíduos de dupla ascendência chinesa e portuguesa. Apesar da atribuição conferida aos macaenses de adquirir a nacionalidade chinesa, a Lei da Nacionalidade da RPC reforçou, no entanto, a estranheza do macaense e a ambivalência da sua identidade. Poderá, até, dizer-se que:

Parece que no mundo da ambivalência universal da estranheza o estranho já não é atormentado pela ambivalência do que é e o absolutismo do que *deveria ser*. Esta é uma nova experiência para o estranho. E já que a experiência do estranho é partilhada pela maioria, esta é também uma nova situação para o mundo. Com esta nova experiência, nem o estranho nem o seu mundo devem permanecer os mesmos (Bauman 2007 [1991]: 111).

CONCLUSÃO

Macau, [ainda] Terra Minha?

Actualmente, o que resta daquela velha Macau tão cheia de personalidade, com as suas grandes casas apalaçadas debruçadas em grandes jardins sombreados por vetustas árvores frondosas, algumas das quais, no verão, se cobriam de flores, com destaque para as *chamas da floresta* e para as *frangipanas*, de tão doce perfume? Inca-racterística, a cidade fervilha, porém, como qualquer grande metrópole, empilhada num pequeno espaço, numa febre de viver, que só o ouro e o prazer logram fomentar.

Ana Maria Amaro *Das Cabanas de Palha às Torres de Betão*¹¹²

No dia 20 de Dezembro de 1999 Macau regressou à China. Deste então, foi instituída a Região Administrativa Especial de Macau (RAEM) regida pela Lei Básica que estabelece os princípios de autonomia do território e a permanência da mesma estrutura orgânica vigente até então, pelas cinco décadas seguintes. Legislada assim, a transferência da soberania de Macau para a RPC garantia alguma tranquilidade aos espíritos mais inquietados com as consequências que tal mudança podia trazer para as suas vidas. Na verdade, não foram precisos passar mais do que dois anos para se começarem a observar as enormes transformações na paisagem urbana, na densidade

¹¹² Título publicado na coleção «Estudos e Documentos» da editora Livros do Oriente. Os itálicos são da versão original em Amaro (1998: 88).

populacional e na economia da pequena RAEM, que a levam a ocupar, consecutivamente ano após ano, o primeiro lugar na lista mundial das maiores cidades exploradoras de jogos. Este sucesso deve-se, basicamente, à liberalização do jogo em Macau e concessão de exploração, desde 2002, a grandes concessionárias do jogo ali representadas nos seus imponentes e *magníficos* empreendimentos turísticos, no interior dos quais se localizam os mais lucrativos casinos do mundo. Com a captação deste forte investimento estrangeiro e agilizando a lei de modo a facultar aos cidadãos chineses um maior acesso a vistos individuais de viagem, necessários para entrar em Macau, o governo central e o executivo da RAEM converteram a região, em tempo recorde, numa das mais prósperas do delta do rio das Pérolas. Desta forma, são atraídas pela *Las Vegas do Oriente* multidões de turistas que tentam a sorte nos jogos de fortuna ou azar, mas também novas vagas de emigrantes chegam a Macau para serem imediatamente absorvidas pelos inúmeros serviços que constituem e dão suporte à indústria do jogo. Do mesmo modo, os jovens locais sentem-se seduzidos pelos altos vencimentos que a ocupação de *croupier* lhes promete e muitos deles, optam por passar das salas de aulas diretamente para as mesas dos casinos. Até a Função Pública de Macau, outrora a maior e mais atrativa entidade empregadora do território, foi, definitivamente, destronada pela concorrência agressiva das companhias detentoras de concessões para a exploração do jogo na RAEM.

As irreversíveis alterações que erguiam, a passos largos, um «novo» e moderno Macau não se circunscreveram, somente, ao muito betão e à economia capitalista bafejados pelos bons auspícios do *Fengshui*. Todo um conjunto de infraestruturas arquitetónicas e urbanas históricas, que conservaram as suas funcionalidades originais e se mantiveram integradas na vivência diária da população local, foi reabilitado e selecionado para integrar o Centro Histórico de Macau. Fazendo-se representar como o «testemunho vivo da assimilação e da coexistência continuada das culturas orientais e ocidentais» (DST 2009: 16), o Centro Histórico de Macau concorreu ao reconhecimento internacional e em 2005 foi inscrito na Lista do Património Mundial, tornando-se no 31.º sítio designado como património mundial na China. Desde então, não só o *Macau antigo* ficou visivelmente *mais bonito, mais limpo, com mais turismo* – usando as exatas palavras com as quais um dos meus informantes me o descreveu – como, com a atribuição do estatuto mundial da UNESCO, intensificaram-se as campanhas de divulgação e edu-

cação contínuas junto das comunidades locais de modo a fomentar a consciencialização das mesmas para a valorização patrimonial e ampliar o seu conhecimento e entendimento sobre o papel de Macau na história da China e do mundo. Ao inculcar este sentido de pertença e de orgulho relativamente ao património histórico e cultural do território e à herança civilizacional que se desenvolveu naquele espaço, pretende-se alcançar o objetivo último, a saber, a credibilidade do governo, promovida por meio da constante melhoria das condições de vida, económicas e culturais dos seus habitantes.

Esta missão de reconstrução de uma *identidade única* da RAEM e para todos os cidadãos da RAEM, assente na aplicação de uma política de respeito e valorização da diversidade cultural sustentada pelo «intercâmbio e simbiose de culturas» que desde sempre melhor caracterizou Macau, apresenta-se como ambiciosa. Consideremos, tal como Kymlicka (1995), que o *multiculturalismo* implica dois modos de diversidade cultural, sendo que um deles corresponde à diversidade de culturas que se incluem numa certa sociedade – aquilo que ele chamou de *culturas societais* – e o outro, à diversidade multiétnica decorrente da migração individual e familiar. Segundo Kymlicka, uma «cultura societal» oferece aos seus membros «formas de vida significativas em todos os domínios da atividade humana, incluindo o social, o educacional, o religioso e o económico, em ambas as esferas pública e privada». Trata-se, de acordo com o autor, da partilha, não apenas de memórias e valores coletivos, mas igualmente de uma língua e território comuns por *grupos culturais* definidos em termos da integração dos seus agregados numa comunidade cultural extensa e não por referência a uma determinada origem étnica (1995: 76-80). A receita para a *ideologia unitária multicultural* de Macau reúne os seguintes ingredientes: uma população multiétnica, representada em maioria por indivíduos de ascendência chinesa e grande parte deles imigrantes da China continental, portanto, portadores da sua «cultura de origem», falantes de línguas diferentes, que só *procuram emprego e comida na mesa* e detêm um conhecimento bastante reduzido da história ou da governação portuguesa do território por mais de quatro séculos e até ao dia das cerimónias de entrega de Macau à China, altura em que as bandeiras portuguesas foram retiradas de todos os edifícios públicos e do governo e, no seu lugar, ficaram hasteadas, lado a lado, as bandeiras da RPC e da RAEM. Agora como no passado, não se pode dizer que existe em Macau uma forma de multiculturalismo. Antes se observam várias comunidades que vivem paredes

meias, mas ocupam universos sociais distintos e vivem em circuitos fechados dentro do mesmo espaço físico. Como que habitando diferentes cidades dentro do mesmo Macau, elas encontram-se separadas pela língua, pela religião, pelas práticas culturais, pelas escolhas educacionais e políticas, pelas atividades profissionais e círculos sociais e, assim, vivem perfeitamente enquadradas em cada um dos seus *habitats*. Foi usando, exatamente, esta imagem de enorme *tolerância* de uns para com os outros nas suas vivências diárias, que uma informante me descreveu o *modus vivendi* dos residentes de Macau.

Debates recentes sobre estas problemáticas acrescentam ainda que a promoção da diversidade cultural *per se* não justifica, necessariamente, a proteção desta ou daquela cultura em particular. Além disso, se mais diversidade cultural é melhor do que menos, então, todas as práticas culturais deverão ser multiculturalmente valorizadas e merecedoras de tolerância e de respeito, ou apenas algumas o são? Certamente, nem todas as expressões culturais receberão o mesmo apreço e apoio e haverá sempre aquelas que se destacam das restantes. Da mesma maneira que a cultura assume uma importância crucial para os indivíduos, já que é a partir dela que grande parte da sua identidade é definida, alguns estudiosos (Bhabha 1994; Connolly 1995) argumentam que não há identidade sem diferença e, portanto, ao falar-se de culturas sociais ou mesmo de uma original «cultura cosmopolita», é correr-se o risco de perder a multiplicidade e o hibridismo inerente das identidades políticas e culturais. De acordo com esta visão, a tarefa central de uma política de identidade justa deve ser a de se manter «criticamente sensível» a esta fluidez e diversidade ao invés de forçar novas aparições ou reforçar as estruturas culturais já existentes. A fidelização dos cidadãos de Macau em torno de uma singular e coerente localidade não pressupõe a uniformização da sociedade macaense em preferências identitárias únicas, estáveis e distorcidas das realidades e intimidades diárias dos sujeitos sociais. Antes pelo contrário, eles deverão ser livres para fazer as suas próprias escolhas pessoais, para se moverem entre culturas e para se adaptarem uns aos outros.

A comunidade euroasiática macaense poderá ser uma eventualidade que emerge destas dinâmicas individuais entre os interstícios dos grupos culturais com maior poder e representação em Macau. Foi argumentado que a mesma constitui-se como um grupo aberto de pessoas ligadas entre si por prolongados laços de interconhecimento pessoal e integradas em complexas redes sociais, onde cada uma delas produz o seu próprio futuro tendo por base a

interação reflexiva entre autoidentidade e identidade coletiva. Esta deverá ser pensada enquanto processos de identificação em permanente metamorfose, histórica e localmente situados e que, por um lado, motivam a construção e o fortalecimento de uma identidade comunitária e, por outro, vêm conferir-lhe a «ilusão» uma certa estabilidade e permanência ao longo do tempo. Consequentemente, a identidade macaense define-se pelo recurso a formas de autorrepresentação conscientes e estratégicas que os atores desta comunidade imaginada fazem de si mesmos tendo em conta os contextos cultural, social e político prevalentes na contemporaneidade. Não existindo consenso quanto às formas como eles se imaginam na qualidade de membros daquela comunidade étnica, combinando-se esta com a grande subjetividade identitária assente em preferências pessoais que nem o aspeto físico parece denunciar, a comunidade macaense funciona com membranas porosas e difusas.

Este estudo demonstrou ainda como a comunidade macaense revelou ser uma força centrípeta aglutinadora de indivíduos provenientes de diferentes origens familiares que, ao integrarem o grupo, cortaram os seus vínculos étnicos anteriores e, assim, desenvolveram um sentimento partilhado de pertença a uma comunidade e a uma identidade étnica e cultural exclusivamente macaense. Procurando compreender como a autoidentidade dos macaenses é, então, interpretada e difundida por meio da memória e os tipos de memórias que com ela se associam e sustentam as representações sociais da identidade macaense no presente, é perceptível que a mesma é suportada por dois níveis de memória: (1) uma memória familiar proveniente de um ambiente marcado pela educação e cultura de matriz portuguesa e católica; (2) e uma memória étnica, fruto das vivências sociais diárias de uma juventude marcada pelo contexto multiétnico de Macau e pela sua perfeita integração nesse ambiente que levam o macaense a identificar-se como mestiço ou híbrido e inspiram o desenvolvimento de uma cultura crioula que define a sua identidade.

São, precisamente, as memórias quotidianas de uma mocidade vivida em Macau, aquelas que são recordadas e revividas nas festas do PCB. Nelas, reencontram-se os antigos colegas de escola e relembram-se as *parties* no ginásio do Liceu Infante D. Henrique, onde tocavam os últimos *hits* que chegavam dos Estados Unidos da América e de Inglaterra e faziam os jovens delirar ao som de Elvis Presley ou dos Beatles naquelas décadas de 60 e 70 do século XX. Não só se recordam e dançam os êxitos dos ídolos que chegavam a Macau via Hong Kong – sendo que o circuito dos filmes que estreavam nos cinemas da

cidade era idêntico –, mas ainda com maior entusiasmo são recebidas as canções dos conjuntos musicais de amigos e parentes macaenses como os *The Thunders*, célebres pelos seu estilo musical que denunciava a clara influência da pop anglo-saxónica, na sonoridade, nas letras das músicas em português e inglês e na imagem do grupo. Por sinal, uma das músicas obrigatórias dos eventos do PCB cantada em jeito de *Karaoke*, onde a letra – que também abre o sítio do PCB na internet – é afixada em grandes placards de modo a ser possível a todos acompanharem a canção mesmo que com a voz distorcida pela emoção, é a «Macau, terra minha» (1970) dos *The Thunders*.¹¹³

Nem só de cantorias que celebram o Macau florido e tranquilo daqueles tempos, são feitas as reuniões do PCB. Elas proporcionam um autêntico regresso ao passado para os atores que participam naquela rede de sociabilidade marcada por pontos de referência comuns e trazem à memória uma imensa saudade e nostalgia de um Macau do qual já não muito sobrevive, tal foram as enormes transformações pelas quais passou no período tardio da sua

¹¹³ *The Thunders* ou *Os Trovões*, como lhes chamavam em português, alcançaram a sua maior popularidade entre os anos de 1968 a 1972, não só em Macau, mas também na vizinha colónia britânica de Hong Kong. A formação do grupo contava com Herculano Airoso (Alou) nos teclados, Armando Sales Richie no baixo, Domingos Rosa Duque (Lelé) na guitarra, Rigoberto do Rosário Jr. (Api) na composição das letras, arranjos musicais e guitarra e Manuel Costa na bateria e percussão. As músicas que mais se destacaram do repertório musical dos *The Thunders* foram «She's in Hong Kong» e «My Love is a Dream», ambas gravadas e comercializadas em disco em 1968 pela Columbia/EMI Records e «Macau», lançada dois anos depois pela mesma editora. No ano de 2004, durante um dos Encontro das Comunidades Macaenses, a banda voltou a reunir-se e a tocar para uma audiência não esquecida das canções com maior sucesso, que ali pôde revê-las ao vivo e adquirir um dos disputados 2.000 CDs editados para a ocasião e acompanhados do livreto *The Thunders de Macau: Um Caso de Sucesso nos Anos 60* (2004, edição bilingue português-inglês). Nele é contada a história do conjunto musical, elaborada por Cecília Jorge que escreve a propósito da canção «Macau (terra minha)»: «Foi a canção mais popular dos Thunders, quer junto das audiências de Macau, quer no exterior. Vários conjuntos a interpretaram, foi usada para aberturas de programas, música de fundo para espectáculos e nas mais diversas ocasiões. Foi igualmente uma das mais cantadas aquando da transferência de Macau para a China, em 1999». «Macau» (1970), letra e vídeo publicados no *YouTube* em http://www.youtube.com/watch?v=kqQJ75vQ_iM (visualizado em Abril 2013):

*Macau, terra minha. Trazes a lembrança de uma quinta.
És coberta de folhas e flores. São alegres as suas cores.
Macau, terra de lendas. Os contos são as suas fazendas.
Os monumentos históricos que tens e o ambiente português que manténs.
Macau, viveste sempre longe da sua mãe,
Macau, és a menor da sua família.
És tranquila e bonita, símbolo da paz e da beleza.
Macau, terra minha.*

história. Contam, num modo multilinguístico simultaneamente alternado, do muito que havia para fazer: *íamos ao cinema, aos cafés, comer Chi Cheong Fan, passear e íamos dar um mergulho à piscina do Hotel Estoril ou às barracas de banho feitas de palha e bambu, suspensas na água do rio, junto do Reservatório*. Falam dos bairros de São Lourenço, da Sé, de São Lázaro, entre outros, onde cresceram e das casas onde viveram que já não existem mais. Nesses bairros habitados por muitas famílias macaenses, os vizinhos eram colegas de serviço no funcionalismo público e os amigos partilhados por todos, identificavam-se melhor pela alcunha que ainda hoje ninguém esqueceu. Entre risadas e gargalhadas, muitas delas largadas depois de um expressão falada em *patuá*, vinham à tona pequenas hostilidades relacionadas com velhas rivalidades bairristas, desportivas ou enraizadas na pertença a um dos dois principais estabelecimentos de ensino portugueses que instruíam até à maioridade e quase unicamente, os jovens macaenses que se dividiam entre eles. Como uma informante minha o exprimiu: *nem na escola havia uma mistura das comunidades*. Um exclusivismo, aliás, bilateral, entre ambas as comunidades lusófona e chinesa e tão bem ilustrado à época nas narrativas ricas em pormenor dos romances de Henrique de Senna Fernandes.¹¹⁴

É a memória coletiva deste imaginário macaense que fornece o recurso criativo à comunidade para manter uma ligação no presente e no futuro com um passado que deixou, sobretudo, referências em fotografias, em canções, em formas de comunicação, em cheiros e sabores. Dela emerge um processo construtivo de identidade de grupo que a saudosa *comida macaense* cimeta tratando-se, inquestionavelmente, do mais forte e sólido elemento que une os sujeitos em torno de um sentimento de pertença à comunidade macaense. Como vimos, a comida assume um papel central nas reuniões do PCB – ocupando fisicamente esse lugar no espaço onde as mesmas decorrem – e é ela a principal atração e a razão pela qual aquelas pessoas se deslocam e ali reúnem. Mas esta comida, a sua cozinha e culinária, pressupõe mais do que a comunhão social dos macaenses. A troca de alimentos que se desenvolve paralelamente à troca de uma sociabilidade íntima nos encontros do PCB, reforça a interdependência e a unidade comunitária entre os indivíduos por referência

¹¹⁴ Dois dos seus livros foram, inclusivamente, adaptados para cinema. *Amor e Dedinhos de Pé* (1991), um filme do realizador português Luís Filipe Rocha e produzido por Tino Navarro numa coprodução da MGN Filmes (Lisboa) e *A Trança Feiticeira* (1996), realizado por Cai Yuan-Yuan e produzido pela Cai Brothers Film Company (Macau).

a uma mesma origem histórica e constitui-se como um lugar de memória para a construção de uma identidade étnica e cultural macaense. Produto da fusão secular das tradições da cozinha portuguesa com diferentes cozinhas asiáticas nos contextos multiétnicos e multiculturais de Macau e da diáspora, assim como o que eu designei de *língua macaense* e que se refere a um modo particular de comunicação plurilinguística entre os macaenses, a comida e a língua ganharam o estatuto de eixos estruturantes da identidade macaense. Apontadas como os referenciais identitários da sua comunidade neste momento de pós-transição e instituição da Região Especial de Macau da RPC, observa-se como a escolha por uma determinada orientação cultural *crioula* e respetiva seleção das *marcas* que essa forma de crioula deixou e atualmente identificam os macaenses, dá forma ao processo de recriação *ambivalente* de uma identidade *própria* macaense que demarca e distingue o grupo dos demais grupos étnicos seus «semelhantes», ou seja, do chinês e do português. É a celebração da *diferença* macaense a que hoje se assiste em Macau.

Sinta a Diferença, a Diferença é Macau é a frase apelativa que mais se pode ler nos múltiplos suportes que promovem Macau como um Centro Mundial de Turismo e Lazer e também a mais inspiradora para a propaganda política do governo na RAEM. Uma diferença que se pode Ver, Saborear, Sentir, Ouvir e Viver e que foi, particularmente, reconhecida na esfera internacional como Património Mundial da UNESCO. A noção de património apresenta-se, deste modo, associada aos planos estratégicos de promoção e desenvolvimento turístico da RAEM, assentes na vertente da *comercialização* e *folclorização* de uma identidade única de Macau que a libertem da excessiva associação e dependência do título que detém de Capital Mundial do Jogo. Neste contexto, promove-se um conjunto de valores partilhados e de memórias coletivas que aumentam o potencial de identificação no presente e no qual a comunidade euroasiática macaense tem encontrado várias oportunidades para se afirmar em simultâneo com a valorização do legado histórico-cultural local de matriz portuguesa, que serve de base para a projeção da identidade de Macau.

Recentemente, a Gastronomia Macaense e Teatro Maquista foram propostos candidatos a Património Cultural Imaterial de Macau e foi com sucesso que os seus representantes – a *Confraria da Gastronomia Macaense* e o grupo de teatro *Dóci Papiçám di Macau* – viram as autoridades máximas

da RAEM atribuir-lhes esse estatuto, ato que se traduziu no reconhecimento oficial do valor e salvaguarda dos mesmos e da comunidade que os produz. De resto, todo o associativismo macaense radicado em Macau tem recebido o apoio do governo para o desenvolvimento dos respetivos planos de atividades. A companhia de teatro em *patuá*, por exemplo, ano após ano é convidada a estrear uma nova peça no Festival de Artes de Macau (FAM), totalmente custeada pelo Instituto Cultural do Governo da RAEM e o responsável pela organização do evento. Já a comida macaense conheceu uma maior projeção fora do âmbito doméstico, o seu domínio por excelência, durante os anos 90 do século passado com a edição de uns quantos livros de receitas do espólio gastronómico de algumas famílias. Contudo, é a promoção turística da «riquíssima gastronomia macaense» que a coloca num lugar de destaque de entre os demais itens da região sobre os quais incidem as campanhas da Direção dos Serviços de Turismo de Macau, por um lado, e a criação em 2007 da *Confraria da Gastronomia Macaense* com uma linha de ação dirigida para a internacionalização desta cozinha de fusão, por outro, que têm levado os seus sabores mais longe e para fora da comunidade. A Confraria tem, então, apostado no intercâmbio com organizações congéneres um pouco por todo o mundo, na realização de festivais gastronómicos, na formação de *chefs* e na introdução de alguns pratos macaenses no cardápio dos requintados restaurantes internacionais dos *Resort-Hotéis* de Macau. É ainda objetivo desta associação avançar com uma candidatura nacional à patrimonialização da gastronomia macaense na China para, seguidamente, poder concentrar esforços na derradeira conquista pelo título de Património Cultural Intangível da Humanidade.

A percepção de que a celebração e a preservação da identidade macaense passa pela divulgação e promoção turísticas – também ao nível internacional – das marcas dessa identidade, sobretudo agora que foi reiterada a importância histórica da comunidade pelos poderes políticos da RAEM e da RPC, tem assumido absoluta centralidade na comunidade ainda que se trate de um fenómeno recente e inédito entre o grupo. A defesa do Património Cultural de Macau por parte da atual elite macaense revela a sua busca por uma nova lógica de regalias através de práticas legitimadoras da comunidade em Macau que, uma vez destituída dos seus poderes de elite administrativa, procura um protagonismo razoável na contribuição histórica, ideológica e simbólica que Macau representa para a China. É assumindo a mesma estratégia que se

espera que os jovens líderes da comunidade macaense assumam a renovação da mesma. Recorrendo a esta geração emergente bem preparada e com potencialidades para vingar e até se destacar na sociedade competitiva de Macau, as organizações macaenses pretendem garantir a sua continuidade e validar o reconhecimento e a salvaguarda de uma identidade étnica e cultural própria dos *filhos da terra*. Com efeito, têm vindo a observar-se várias iniciativas do associativismo macaense que estão particularmente comprometidas com o envolvimento dos jovens nas questões relacionadas com a perenidade da identidade e do património cultural macaenses.

Os *Dóci Papiaçám* contam agora com uma equipa de criativos e um elenco constituídos por um número crescente de jovens que manifestam cada vez mais interesse em participar naquele projeto de teatro amador – nas peças levadas a cena ou na produção multimédia de vídeos – e através dele, aprendem e praticam o *patuá* falado pelos seus bisavós. A comida reúne, de igual modo, não só apreciadores como ainda colaboradores em ações conjuntas da Confraria, do Instituto de Formação Turística (IFT) e do Turismo de Macau na formação de cozinheiros representantes de diferentes restaurantes e na internacionalização da gastronomia macaense. A Associação dos Macaenses (ADM) aproveitou as eleições do final do ano passado para fazer algumas reestruturações nos seus quadros dirigentes, integrando pessoas mais novas e dinâmicas. Foi ainda em 2012 que decorreu a segunda edição do Encontro da Comunidade Juvenil Macaense promovido pelo CCM. Ciente de que os encontros regulares das comunidades macaenses em Macau não atraíam de todo os mais novos a participar naquelas romagens de saudade dos seus avós, o CCM institui estas reuniões de jovens desfasadas das outras e com propósitos muito distintos. Das novas gerações de macaenses na diáspora e em Macau pretende-se uma cooperação próxima e união de esforços para a sobrevivência e continuidade da comunidade e identidade macaenses. E se as várias Casas ou Clubes recreativos de Macau erigidos em várias partes do mundo para servir as respetivas comunidades ali fixadas temem pela sua sobrevivência ameaçada por uma não renovação geracional – de facto as festas do PCB fazem prova disso já que na grande maioria dos eventos eu era a única representante da minha faixa etária ou mesmo da geração subsequente à minha – já nos fóruns de discussão *on-line*, os jovens macaenses estão mais unidos do que nunca. As novas gerações da diáspora revelam uma comunicação intensa pelo recurso das novas tecnologias de informação que

lhes permitem manter entre si debates sobre tópicos como: uma origem comum; os antepassados familiares que os ligam a uma terra que muitos deles nem conhecem, mas sobre a qual sempre ouviram histórias que a memória dos pais e dos avós não deixa esquecer; o sentimento de pertença (ou não) a uma comunidade euroasiática que detém uma identidade e um património cultural próprios e que, de certa forma, está agora nas suas mãos não os deixarem extinguir-se.

Decorrida mais de uma década desde a transição político-administrativa e do estabelecimento da Região Especial de Macau da República Popular da China que se ergueu com uma pujança capitalista e rumo a uma modernidade tardia que nunca antes conheceu e que a havia de transformar definitivamente na sua configuração física e social, onde estão e como estão os macaenses? Uma pequena comunidade que até então subsistiu no limbo de universos sociais distintos mas, por via da história, do domínio da língua, da educação recebida ou da religião professada; aliada da potência administradora portuguesa e do culto de uma «portugalidade forçada». A língua portuguesa, apesar de considerada língua oficial da RAEM, foi substituída pelo cantonense e mandarim como as línguas operantes da atual Administração de Macau e o papel de intermediação funcional ocupado pelos macaenses, é já praticamente inexistente. Terá isto colocado a comunidade numa posição de subalternidade, agora que, aparentemente, para o poder político chinês ela tornou-se irrelevante? Este estudo procurou mostrar como a comunidade euroasiática macaense – compreendida como um todo formado por intrincadas redes de atores sociais que nelas ocupam posicionamentos múltiplos – tem respondido ao profundo impacto que esta mudança provocou nas suas dinâmicas internas. Ele abordou, principalmente, as tramas em torno da construção da identidade macaense que hoje se insere em processos políticos e económicos complexos de legitimação da China, de Macau e até mesmo de Portugal num contexto, simultaneamente, local e global.

Reforçada a importância histórica de Macau como entreposto comercial e cultural e porta da China durante séculos, no presente, ele representa uma plataforma de serviços para a cooperação económica, comercial e cultural entre a RPC e os países lusófonos. Assume-se, assim, a herança cultural deixada por uma presença portuguesa continuada de forma clara e descomplexada porque agora já não há constrangimentos, antes pelo contrário, é incitado o orgulho em ser cidadão de Macau (*Ou Mun Yan*) – daquele lugar onde

o Oriente e o Ocidente se intersejam, classificado como Património Mundial da UNESCO e detentor de uma identidade única – adotando, enquanto chineses, a sua própria diversidade cultural que advém da percepção deste legado ímpar na China. Com o fim da governação estrangeira de Macau, os pontos de tensão entre algumas manifestações e comportamento mais explícitos parece terem-se diluído: o pragmatismo chinês face à constatação de que uma cidade de estilo europeu atrai mais turistas é óbvio e os portugueses perderam uma certa arrogância que havia, uma sobrançeria. No entanto, subindo à Torre de Macau com 338 metros de altura e uma vista panorâmica de 360° sobre toda a península da RAEM, parece-me existir ali um encontro tenso onde, claramente, a mais antiga presença europeia em solo chinês é «engolida» pelo vitorioso e moderno betão com o qual se ergue o mais atrativo parque de diversões do mundo, onde cada edifício parece querer ser o que não é e esconde o lado obscuro dos jogos de fortuna ou azar.

Pelo «outro» Macau fica uma nostalgia, nomeadamente, a dos macaenses que desconfiam estar constantemente a perder alguma coisa e de que a RAEM não é o mesmo sítio onde viveram os melhores anos das suas vidas, esta, eles não a conhecem, não a entendem, pelo menos, não tão bem quanto antes. Nem sempre o antes e o depois tem como referência o arriar da bandeira portuguesa. Outros são os pontos de viragem que segundo os discursos dos macaenses marcaram irreversivelmente o território: raramente encontram, por acaso, pessoas conhecidas que paravam para cumprimentar; a maioria das lojas tradicionais com artigos genuinamente chineses e boa seda, tal como as «tasquinhas» de comidas, fecharam; agora os prédios cortam a circulação do ar e há muito trânsito e poluição; os chineses que chegam a cada dia oriundos da China são em número crescente e o mandarim escuta-se (mas não se entende), sobressaindo de entre a confusão de pessoas nas ruas. Apesar de tudo o que mudou, dizem eles, em Macau a comida continua a saber ao mesmo e é por ela que os macaenses mais procuram e tentam saciar a enorme fome da saudade.

É, justamente, nesta conjuntura da abertura de Macau à China e ao mundo que entre os macaenses se instala um sentimento de relativa crise de identidade, para uns, pela necessidade de ação e preparação para o que o futuro deste novo Macau lhes pode reservar e, para outros, pelo inevitável desaparecimento da «forma de vida» da comunidade que os deixa presos às «perdas» do passado e à apatia face ao presente. Como sempre, a não unani-

midade de opiniões entre os macaenses sobre o modo como cada um deles se imagina enquanto membro daquela comunidade, particularmente destacada em situações de mudança, explica que o significado de cada identidade individual seja escolhido com uma certa liberdade pessoal e vá sofrendo alterações ao longo do tempo. Este fenómeno testemunha, efetivamente, a produção de «construções» imaginadas da identidade em espaços híbridos e contraditórios que, em muito, ultrapassa a visão reducionista do mero exotismo da diversidade cultural e torna obsoletas as conceções de pureza e hierarquia das culturas. Como tal, ele permite evidenciar a ambivalência envolvida no processo de criação identitária da pessoa e do coletivo macaense; o carácter híbrido, instável e ambivalente da sua identidade étnica e cultural; e como a mesma é negociada segundo aqueles que são os interesses privados e as interpretações públicas que lhe estão subjacentes num período histórico específico.

BIBLIOGRAFIA

- ADM – Associação Dos Macaenses, 2012. *Notícias* [website], acessido em 08 de Outubro de 2012. URL: <http://www.admac.org/>?
- ALMEIDA, Fátima, 2012 (12 de Abril). «Associação de Jovens Macaenses Pode Nascer em Breve» *Jornal Tribuna de Macau* 4004: 10-11.
- ALMEIDA, Hélder, 2012 (17 de Fevereiro). «A Quarta Preferida do Mundo pelos Turistas» *Jornal Tribuna de Macau* 3968: 3.
- AMARO, Ana Maria, 1988. *Filhos da Terra*. Macau: Instituto Cultural Macau.
- AMARO, Ana Maria, 1998. *Das Cabanas de Palha às Torres de Betão: Assim Nasceu Macau*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas e Livros do Oriente.
- AMIT, Vered, org., 2000. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Nova Iorque: Routledge.
- ANDERSON, Benedict, 2006 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso (edição revista).
- ANDERSON, Eugene N., 2005. *Everyone Eats: Understanding Food and Culture*. Nova Iorque: New York University Press.
- ANTHIAS, Floya, 2001. «New Hybridities, Old Concepts: The Limits of Culture» *Ethnic and Racial Studies* 24(4): 619-641.
- ANTHIAS, Floya, 2002. «Where Do I Belong? Narrating Collective Identity and Translocational Positionality» *Ethnicities* 2(4): 491-515.
- APIM – Associação Promotora da Instrução dos Macaenses, 2012. *Breve História* [website], acessido em 14 Fevereiro de 2012. URL: <http://www.apim.org.mo/pt/>.
- APIM – Associação Promotora da Instrução dos Macaenses, 2012. *Confraria da Gastronomia Macaense* [website], acessido em 05 Maio de 2012. URL: <http://www.apim.org.mo/confraria/pt/>.
- APIM – Associação Promotora da Instrução dos Macaenses, 2012. *Estatutos do Conselho das Comunidades Macaenses* [website], acessido em 06 Agosto de 2012. URL: <http://www.apim.org.mo/ccm/pt/>.

- APPADURAI, Arjun, 1992 [1986]. «Introduction: Commodities and the Politics of Value», in Arjun Appadurai (org.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press; 3-63 (edição reimpressa).
- APPADURAI, Arjun, 2004 [1996]. *Dimensões Culturais da Globalização: A Modernidade Sem Peias*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema.
- ASTUTI, Rita, 1995. *People of the Sea: Identity and Descent Among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUGUSTIN-JEAN, Louis, 2002. «Food Consumption, Food Perception, and the Search for a Macanese Identity» in David Y. H. Wu e Sidney C. H. Cheung (orgs.), *The Globalization of Chinese Food*. Honolulu: University of Hawai'i Press; 113-127.
- BADARACO, Virginia *et. al.*, 2013. *PCB Magazine: Partido dos Comeres e Bebes* [blog], acessado em 28 Março de 2013. URL: <http://www.pcbmagazine.blogspot.pt/>.
- BAMFORD, Sandra, 2007. *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. Berkeley: University of California Press.
- BAMFORD, Sandra e LEACH, James, orgs., 2009. *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Nova Iorque: Berghahn Books.
- BARTH, Fredrik, 1969. «Introduction» in Fredrik Barth (org.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown and Company; 9-38.
- BASTOS, José e BASTOS, Susana, 2011. «What Are We Talking About When We Talk About Identities?» in Charles Westin *et. al.* (orgs.), *Identity Processes and Dynamics in Multi-Ethnic Europe*. Amesterdão: Amsterdam University Press; 313-358.
- BATALHA, Graciete Nogueira, 1974 [1958]. *Língua de Macau: O Que Foi e o Que É*. Macau: Imprensa Nacional (edição reimpressa).
- BAUMAN, Zygmunt, 2004. *Identity: Conversations With Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity.
- BAUMAN, Zygmunt, 2007 [1991]. *Modernidade e Ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Lisboa: Relógio d'Água.
- BEAUD, Stéphane e WEBER, Florence, 2007 [1997]. *Guia Para a Pesquisa de Campo: Produzir e Analisar Dados Etnográficos*. Trad. Henrique Caetano Nardi. Petrópolis: Vozes.
- BELASCO, Warren, 2008. *Food: The Key Concepts*. Oxford: Berg.
- BENDIX, Regina, 2009. «Heritage Between Economy and Politics: An Assessment From the Perspective of Cultural Anthropology» in Laurajane Smith e Natsuko Akagawa (orgs.), *Intangible Heritage*. Nova Iorque: Routledge; 253-269.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas, 2004 [1966]. *A Construção Social da Realidade: Um Livro Sobre a Sociologia do Conhecimento*. Trad. Ernesto de Carvalho. Lisboa: Dinalivro (2.^a edição).
- BERNAL, Victoria, 2004. «Eritrea Goes Global: Reflections On Nationalism in a Transnational Era» *Cultural Anthropology* 19(1): 3-25.

- BERNARD, H. Russell, 2011 [1988]. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: AltaMira Press (5.^a edição).
- BHABHA, Homi K., org., 1990. *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- BHABHA, Homi K., 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BLOCH, Maurice, 1998. *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Colorado: Westview Press.
- BOHANNAN, Laura, 1952. «A Genealogical Charter» *Africa: Journal of the International African Institute* 22(4): 301-315.
- BOOTH, Martin, 2005. *Gweilo: Memories of Hong Kong Childhood*. Londres: Bantam Books.
- BORTOLOTTI, Chiara, 2010-2011. «A Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial na Implementação da Convenção da UNESCO de 2003» *Revista Memória em Rede* [periódico eletrônico] 2(4): 6-17, acessado em 02 Março de 2012. URL: <http://www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede/beta0201/index.php/memoriaemrede/article/view/22>.
- BOURDIEU, Pierre, org., 1970 [1965]. *Un Art Moyen: Essai Sur les Usages Sociaux de la Photographie*. Paris: Éditions de Minuit (2.^a edição).
- BOURDIEU, Pierre, 1986. «L'Illusion Biographique» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/63: 69-72.
- BOXER, Charles R., 1967 [1963]. *Relações Raciais no Império Colonial Português: 1415-1825*. Trad. Elice Munerato. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- BOXER, Charles R., 1992 [1969]. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70 (nova edição).
- BOXER, Charles R., 1997. *O Senado da Câmara de Macau*. Trad. Isabel Mozart da Silveira. Macau: Leal Senado de Macau (edição trilingue em português, chinês e inglês da parte correspondente retirada da obra original *Portuguese Society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda 1510-1800* [1965]).
- BRANDTSTÄDTER, Susanne e SANTOS, Gonçalo D., orgs., 2009. *Chinese Kinship: Contemporary Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- BRITO, Ana, 1999. *Religion, Politics, and the Construction of Ethnic Identity in Macao*. M.Phil. Dissertation, Department of Anthropology. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong.
- BROCKEY, Liam Matthew, org., 2008. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World: Empires and the Making of the Modern World, 1650-2000*. Farnham: Ashgate.
- BROWN, Michael F., 2005. «Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property» *International Journal of Cultural Property* 12(1): 40-61.
- BRUBAKER, Rogers, 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRUBAKER, Rogers *et. al.*, 2004. «Ethnicity as Cognition» *Theory and Society* 33(1): 31-64.

- CALLON, Michel *et. al.*, 1999. *Réseau et Coordination*. Paris: Economica.
- CANDAU, Joël, 1998. *Mémoire et Identité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CANDAU, Joël, 2005. *Anthropologie de la Mémoire*. Paris: Armand Colin.
- CARDOSO, Hugo C., BAXTER, Alan N. e PINHARANDA NUNES, Mário, orgs., 2012. *Ibero-Asian Creoles: Comparative Perspectives*. Amesterdão: John Benjamins Publishing Company.
- CARSTEN, Janet, org., 2000. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARVALHO, Raquel, 2012 (13 de Abril). «Património nas Mãos da População» *Jornal Tribuna de Macau* 4005: 3.
- CARVALHO, Raquel, 2012 (31 de Julho). «Projecto 'Memória de Macau' no Final de 2013» *Jornal Tribuna de Macau* 4079: 9-8.
- CASTELLS, Manuel, 1998 [1997]. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. II: «The Power of Identity». Oxford: Blackwell (edição reimpressa).
- CASTRO, António Tavares de, 1989. «Estrutura Organizacional da Administração de Macau no Último Quartel do Século XX» *Administração: Revista de Administração Pública de Macau* 6(4): 645-677.
- CATZ, Rebecca D., 1981. *Fernão Mendes Pinto: Sátira e Anti-Cruzada na «Peregrinação»*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- CCCM, I.P. – Centro Científico e Cultural de Macau, 2012. *Missão* [website], acedido em 16 Dezembro de 2012. URL: <http://www.cccm.pt/page.php?conteudo=paginas&id=6&itemh=6&item=Miss%E3o&lang=>.
- CHAUDENSON, Robert, 1992. *Des Iles, Des Hommes, Des Langues: Langues Créoles – Cultures Créoles. Essai Sur la Créolisation Linguistique et Culturelle*. Paris: L'Harmattan.
- CHRISTIANSEN, Flemming e GIESE, Karsten, orgs., 2009. «Macau: Ten Years After the Handover». Hamburgo: *Journal of Current Chinese Affairs*, Vol. 1, N.º 38.
- CLAYTON, Cathryn H., 2009. *Sovereignty at the Edge: Macau and the Question of Chinese-ness*. Cambridge: Harvard University Press.
- COENEN-HUTHER, Josette, 1994. *La Mémoire Familiale: Un Travail de Reconstruction du Passé*. Paris: L'Harmattan.
- COHEN, Abner, org., 2001 [1974]. *Urban Ethnicity*. Londres: Routledge (edição reimpressa).
- COHEN, Anthony P., 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood.
- COHEN, Anthony P., 1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. Londres: Routledge.
- COHEN, Erik, 1988. «Authenticity and Commoditization in Tourism» *Annals of Tourism Research* 15(3): 371-386.
- COLE, A. L., 1991. «Interviewing for Life History: A Process of Ongoing Negotiation» in

- I. F. Goodson e J. M. Mangan (orgs.), *Qualitative Educational Research Studies: Methodologies in Transition*. Londres: University of Western Ontario; 185-208.
- COLE, Jennifer, 2001. *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkeley: University of California Press.
- COLLIER, Gordon e FLEISCHMANN, Ulrich, orgs., 2003. «A Pepper-Pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean». Amsterdão: Rodopi B.V. / Matatu – *Journal for African Culture and Society*, Nos. 27-28.
- COMAROFF, John e COMAROFF, Jean, 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- CONNERTON, Paul, 1999 [1989]. *Como as Sociedades Recordam*. Trad. Maria Manuel Rocha. Oeiras: Celta.
- CONNOLLY, William E., 1995. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CONWAY, Martin A., 2001. «Memory: Autobiographical» in Neil J. Smelser e Paul B. Baltes (orgs.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. 26 Vols. Amsterdão: Elsevier, Vol. 14, 9563-9567.
- COSTA, Francisco Lima da, 2003. *Fronteiras da identidade. O Caso dos Macaenses em Portugal e em Macau*. Dissertação de Mestrado em Sociologia Histórica, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- COSTA, Francisco Lima da, 2005. *Fronteiras da Identidade: Macaenses em Portugal e em Macau*. Lisboa: Fim de Século.
- CREIGHTON, Millie R., 1991. «Maintaining Cultural Boundaries in Retailing: How Japanese Department Stores Domesticize ‘Things Foreign’» *Modern Asian Studies* 25(4): 675-709.
- CUNHA, Luís Sá, dir., 1994, «The Macanese: Anthropology, History, Ethnology». Macau: *Review of Culture*, N.º 20 (edição em inglês).
- D’ASSUMPCÃO, Henrique, 2012. *Macanese Families* [website], acessido em 12 Junho de 2012. URL: <http://www.macaneseamilies.com/Joomla/index.php>.
- DAVIS, Charlotte Aull, 1999. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. Londres: Routledge.
- DAVIS, Fred, 1979. *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. Nova Iorque: Free Press.
- DAUS, Ronald, 1989. *Portuguese Eurasian Communities in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- DENZIN, Norman K. e LINCOLN, Yvonna S., orgs., 2011 [1994]. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage (4.ª edição).
- DICJM – Direção de Inspeção e Coordenação de Jogos de Macau, 2013. *Informação: Receita Bruta Mensal dos Jogos de Fortuna ou Azar* [website], acessido em 02 Janeiro de 2013. URL: <http://www.dicj.gov.mo/web/pt/information/index.html>.

- DINIS, José Rocha, dir., 2012 (07 de Maio). «Hotéis Podem ‘Internacionalizar’ Gastronomia Macaense» *Jornal Tribuna de Macau/Lusa* 4019:11.
- DINIS, José Rocha, dir., 2012 (11 de Setembro). «Um Olhar Colectivo Sobre os Macaenses» *Jornal Tribuna de Macau* 4109: 6.
- DJELIC, Marie-Laure e QUACK, Sigrid, orgs., 2010. *Transnational Communities: Shaping Global Economic Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÓCI PAPIAÇÂM DI MACAU, 2012. *Bem Vindo Ao Nosso Website* [website], acessido em 05 Março de 2012. URL: <http://www.docipapiacam.com>.
- DOMÍNGUEZ, Virginia R., 1986. *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- DOUGLAS, Mary, 1978 [1966]. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.
- DSEC – Direção dos Serviços de Estatística e Censos do Governo da RAEM, 2012. *Excursões e Ocupação Hoteleira Referentes ao 1º Trimestre de 2012* [website], acessido em 11 Maio de 2012. URL: <http://www.dsec.gov.mo/Statistic.aspx>.
- DSEC – Direção dos Serviços de Estatística e Censos do Governo da RAEM, 2012. *Censos 2011* [website], acessido em 17 Junho de 2012. URL: <http://www.dsec.gov.mo/Statistic.aspx?NodeGuid=8d4d5779-c0d3-42f0-ae71-8b747bdc8d88>.
- DST – Divisão de Publicidade e Produção da Direção dos Serviços de Turismo do Governo da RAEM, 2009. *Macau: Guia*. Macau: Direção dos Serviços de Turismo do Governo da RAEM.
- DST – Direção dos Serviços de Turismo do Governo da RAEM, 2012. *Conheça-nos* [website], acessido em 17 Junho de 2012. URL: <http://www.macautourism.gov.mo/pt/main/aboutus.php>.
- DST – Direção dos Serviços de Turismo do Governo da RAEM, 2013. *Momentos Memoráveis: Sentir Macau* [website], acessido em 19 Abril de 2013. URL: <http://pt.macautourism.gov.mo/index.php>.
- DU CROS, Hilary, 2009. «Emerging Issues For Cultural Tourism in Macau» *Journal of Current Chinese Affairs* 38(1): 73-99.
- DURKHEIM, Émile, 1977 [1893]. *A Divisão do Trabalho Social*. Trad. Maria Inês Mansinho e Eduardo Freitas. 2 Vols. Lisboa: Editorial Presença.
- ELLEN, R., org., 1984. *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. Londres: Academic Press.
- ERIKSEN, Thomas H., 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- FACEBOOK, 2012. *Associação Dos Macaenses (ADM)* [website], acessido em 08 de Outubro de 2012. URL: <https://www.facebook.com/groups/admacaenses/?fref=ts>.

- FACEBOOK, 2012. *Conversa Entre a Malta* [website], acessido em 24 Setembro de 2012. URL: <http://www.facebook.com/groups/284589868230910/>.
- FACEBOOK, 2013. *Macaenses: Identidades E Memórias* [website], acessido em 30 Abril de 2013. URL: <http://www.facebook.com/macaenses.identidadesememorias>.
- FACEBOOK, 2012. *Partido dos Comes e Bebes (Gente de Macau)* [website], acessido em 20 Maio de 2012. URL: <http://facebook.com/Partido.dos.Comes.e.Bebes>.
- FACEBOOK, 2013. *Recordar é Viver* [website], acessido em 15 Março de 2013. URL: <http://www.facebook.com/groups/198415670214114/255184784537202/>.
- FCECCPLP – Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa, 2012. *Apresentação do Fórum* [website], acessido em 28 Março de 2012. URL: <http://www.forumchinapl.org.mo/pt/aboutus.php>.
- FERNANDES, Henrique de Senna, 1994. *Amor e Dedinhos de Pé*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- FERNANDES, Henrique de Senna, 1997 [1978]. *Nam Van: Contos de Macau*. Macau: Instituto Cultural de Macau (2.^a edição).
- FERNANDES, Henrique de Senna, 1998 [1993]. *A Trança Feiticeira*. Macau: Fundação Oriente (2.^a edição).
- FERNANDES, Miguel de Senna e BAXTER, Alan Norman, 2001. *Maquista Chapado: Vocabulário e Expressões do Crioulo Português de Macau*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- FERNANDES, Moisés da Silva, 2000. *Sinopse de Macau nas Relações Luso-Chinesas, 1945-1995: Cronologia e Documentos*. Macau: Fundação Oriente.
- FERNANDES, Moisés da Silva, 2006. *Macau na Política Externa Chinesa: 1949-1979*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- FERREIRA, José dos Santos, 1978. *Papiá Cristâm di Macau: Dialecto Macaense – Epítome de Gramática Comparada e Vocabulário*. Macau: Tipografia da Missão do Padroado.
- FERREIRA, Maria João dos Santos, 2007. *O Meu Livro de Cozinha*. Macau: Associação Promotora dos Macaenses (APIM).
- FM – Fundação Macau, 2012. *Sobre a Fundação Macau* [website], acessido em 02 Agosto de 2012. URL: <http://www.fmac.org.mo/summary/summaryIndex>.
- FOK, Kai Cheong, 1996. *Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau*. Lisboa: Gradiva.
- FORJAZ, Jorge, 1996. *Famílias Macaenses*. 3 Vols. Macau: Fundação Oriente e Instituto Cultural de Macau.
- FREYRE, Gilberto, 2005 [1933]. *Casa-Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira Sob o Regime da Economia Patriarcal*. São Paulo: Global (51.^a edição).
- FRANKLIN, Sarah e MCKINNON, Susan, orgs., 2001. *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham: Duke University Press.
- FRIEDMAN, Jonathan, 1994. *Cultural Identity and Global Process*. Thousand Oaks: Sage.

- GATES, Hill, 1997. *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*. Nova Iorque. Cornell University Press.
- GCS – Gabinete de Comunicação Social do Governo da RAEM, 2013. *Relatório das Linhas de Acção Governativa 2013* [website], acedido em 12 Março de 2013. URL: <http://www2.gcs.gov.mo/policy/home.php?lang=pt>.
- GARCÍA-CANCLINI, Néstor, 1995 [1989]. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Trad. Christopher L. Chiappari e Silvia L. López. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GEERTZ, Clifford, 1978 [1973]. *A Interpretação das Culturas*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar.
- GELLNER, Ernest, 1993 [1983]. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GILLIS, John R., 1994. «Introduction. Memory and Identity: The History of a Relationship» in John R. Gillis (org.), *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press; 3-24.
- GILROY, Paul, 1997. «Diaspora and the Detours of Identity» in Kathryn Woodward (org.), *Identity and Difference*. Thousand Oaks: Sage; 299-346.
- GOODY, Jack, 1998 [1982]. *Cozinha, Culinária e Classes: Um Estudo de Sociologia Comparativa*. Trad. Carlos Leone. Oeiras: Celta.
- GOODY, Jack, 1998. *Food and Love: A Cultural History of East and West*. Londres: Verso Books.
- GOMES, Luís Gonzaga, 1994 [1952]. *Chinesices*. Macau: Instituto Cultural de Macau (3.^a edição).
- GOVERNO da RAEM, 2008. *Regulamento Transitório de Candidatura e Classificação a Património Cultural Imaterial de Macau*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.
- GOVERNO da RAEM, 2009. *Projecto de Lei de Salvaguarda do Património Cultural*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.
- GREENWOOD, Davydd J., 1982. «Cultural 'Authenticity'» *Cultural Survival Quarterly* 6(3): 27-28.
- GUEDES, João e MACHADO, José Silveira, 1998. *Dois Instituições Macaenses: 1871 – 1878 – 1998*. Macau: Associação Promotora dos Macaenses (APIM).
- HALBWACHS, Maurice, 1941. *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS, Maurice, 1950. *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS, Maurice, 1952. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS, Maurice, 1992. *On Collective Memory*. Trad. Lewis Coser. Chicago: University of Chicago Press.

- HAMMERSLEY, Martyn e ATKINSON, Paul, 2007 [1983]. *Ethnography: Principles in Practice*. Londres: Routledge (3.^a edição).
- HANNERZ, Ulf, 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- HANNERZ, Ulf, 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres: Routledge.
- HANNERZ, Ulf, 1997. «Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional» *MANA* 3(1): 7-39.
- HAO, Zhidong, 2011. *Macau: History and Society*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- HECHTER, Michael, 1987. «Nationalism As Group Solidarity» *Ethnic and Racial Studies* 10(4): 415-426.
- HERZFELD, Michael, 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Nova Iorque: Routledge.
- HINE, Christine, 2000. *Virtual Ethnography*. Londres: Sage.
- HINE, Christine, org., 2005. *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. Oxford: Berg.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence, orgs., 1984 [1983]. *A Invenção das Tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOBSBAWM, Eric J., 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLAND, Dorothy et. al., 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- IC – Instituto Cultural do Governo da RAEM, 2012. *Festival de Artes de Macau [website]*, acessido em 09 Maio de 2012. URL: <http://www.icm.gov.mo/fam/23/pt/>.
- IC – Instituto Cultural do Governo da RAEM, 2013. *Macau: Património Mundial [website]*, acessido em 11 Março de 2013. URL: <http://www.macauheritage.net/pt/default.aspx>.
- INFOPÉDIA – Enciclopédia e Dicionários Porto Editora, 2012. *Ambivalência [website]*, acessido em 18 Outubro de 2012. URL: <http://www.infopedia.pt/pesquisa-global/ambival%C3%Aancia>.
- IO – Imprensa Oficial do Governo da RAEM, 2013. *Lei Básica da Região Administrativa Especial da República Popular da China [website]*, acessido em 04 Outubro de 2012. URL: <http://bo.io.gov.mo/bo/i/1999/leibasica/index.asp#c6>.
- IPOP – Instituto Português do Oriente, 2012. *Oferta Formativa [website]*, acessido em 04 Setembro de 2012. URL: <http://ipor.mo/clp/>.
- IVY, Marilyn, 1995. *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- JACKSON, Annabel, 2004. *Taste of Macau: Portuguese Cuisine on the China Coast*. Nova Iorque: Hippocrene Books.

- JENKINS, Henry, 1999. «The Work of Theory in the Age of Digital Transformation» in Toby Miller e Robert Stam (orgs.), *A Companion to Film Theory*. Londres: Blackwell; 234-261.
- JENKINS, Richard, 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Londres: Sage.
- JENKINS, Richard, 2008 [1996]. *Social Identity*. Londres: Routledge (3.^a edição).
- JORGE, Cecília, 2004. *À Mesa da Diáspora: Viagem Breve pela Cozinha Macaense*. Macau: Associação Promotora dos Macaenses (APIM).
- JORGE, Graça Pacheco, 1992. *A Cozinha de Macau da Casa do Meu Avô*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- JORGE, Graça Pacheco, 2003. *Cozinha de Macau*. Barcarena: Editorial Presença.
- KARP, Ivan *et. al.*, orgs., 1992. *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Books.
- KENNEDY, Paul e ROUDOMETOF, Victor, orgs., 2006. *Communities Across Borders: New Immigrants and Transnational Cultures*. Londres: Routledge.
- KURIN, Richard, 2004. «Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A Critical Appraisal» *Museum International* 56 (1-2): 66-77.
- KVALE, Steinar, 2008 [1996]. *InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Londres: Sage (2.^a edição).
- KYMLICKA, Will, 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- LAM, Wai Man, 2010. «Promoting Hybridity: The Politics of the New Macau Identity» *The China Quarterly* 203: 656-674.
- LAMAS, João António Ferreira, 1997. *A Culinária dos Macaenses*. Porto: Lello Editores.
- LAMAS, João António Ferreira, 2009. *Culinária Macaense: 100 Especialidades*. Macau: Direção dos Serviços de Turismo de Macau (edição trilingue em português, chinês e inglês).
- LATOUR, Bruno, 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LAVE, Jean, e WENGER, Etienne, 2003 [1991]. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press (edição reimpressa).
- LEACH, James, 2003. *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Nova Iorque: Berghahn Books.
- LE WITA, Béatrix, 1985. «Mémoire: L'Avenir du Present» *Terrain* 4: 15-26.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1965. «Le Triangle Culinaire» *L'Arc* 26: 19-29.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1982 [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes (2.^a edição).
- LIMA, Antónia Pedroso de, 2003. *Grandes Famílias, Grandes Empresas: Ensaio Antropológico Sobre uma Elite de Lisboa*. Lisboa: Dom Quixote.

- LJUNGSTEDT, Anders, 1836. *An Historical Sketch of the Portuguese Settlement in China; and of the Roman Catholic Church and Mission in China*. Boston: James Munroe & Co.
- LO, Sonny Shiu-Hinglo, 2008. *Political Change in Macao*. Londres: Routledge.
- LOPES, Fernando Sales, 2000. *Os Sabores das Nossas Memórias: A Comida e a Etnicidade Macaense*. Dissertação de Mestrado em Relações Interculturais. Macau: Universidade Aberta Internacional da Ásia.
- LOUREIRO, Rui Manuel, 1999. *Guia de História de Macau: 1500-1900*. Macau: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CTMCDP).
- LOWENTHAL, David, 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOWENTHAL, David, 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUZ, Rogério P. D., 2012. *Projecto Memória Macaense* [website], acessado em 15 Março de 2012. URL: <http://rpd luz.tripod.com/projectomemoriamaacaense/index.html>.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 2002 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge (edição reimpressa).
- MANN, Thomas, 1987 [1912]. *A Morte em Veneza*. Trad. Cláudia Fisher. Lisboa: Relógio d'Água.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, 1993 [1987]. *De Los Medios a Las Mediaciones: Comunicación, Cultura y Hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili (3.ª edição).
- MAUSS, Marcel, 1989 [1926]. *Manuel d'Ethnographie*. Paris: Payot (3.ª edição).
- MAUSS, Marcel, 2008 [1924]. *Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*. Trad. António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70.
- McKERCHER, Bob e DU CROS, Hilary, 2002. *Cultural Tourism: The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management*. Binghamton: The Haworth Press.
- MENDES, Carmen Amado, 2004. «Contributos Para um Entendimento Sobre a Transferência da Administração em Macau» *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, II série, 8: 359-381.
- MENDES, Carmen Amado, 2007. «O Regresso de Macau à China: Vicissitudes Negociais» *Zhongguo Yanjiu: Revista de Estudos Chineses* 1(2): 173-188.
- MERTON, Robert K., 1976. *Sociological Ambivalence and Other Essays*. Nova Iorque: Free Press.
- MINTZ, Sidney W., 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nova Iorque: Penguin.
- MINTZ, Sidney W. e DU BOIS, Christine, 2002. «The Anthropology of Food and Eating» *Annual Review of Anthropology* 31: 99-119.

- MITRA, Ananda e COHEN, Elisia, 1999. «Analyzing the Web: Directions and Challenges» in Steve Jones (org.), *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Thousand Oaks: Sage; 179-202.
- MONTALTO DE JESUS, Carlos Augusto, 1990 [1902]. *Macau Histórico*. Trad. Maria Alice Morais Jorge. Macau: Livros do Oriente.
- MORBAY, Jorge, 1990. *Macau 1999: O Desafio da Transição*. Macau: edição do autor.
- MORBAY, Jorge, 1994. «Aspects of the Ethnic Identity of the Macanese» *Review of Culture* 20: 202-212 (edição em inglês).
- MUEGGLER, Erik, 2001. *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence and Place in Southwest China*. Berkeley: University California Press.
- MUNN, Nancy D., 1986. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURCOTT, Anne, 1996. «Food as an Expression of Identity» in Sverker Gustavsson e Leif Lewin (orgs.), *The Future of the Nation-State: Essays on Cultural Pluralism and Political Integration*. Nova Iorque: Routledge; 49-77.
- MUSEU DE MACAU, 2012. *Consulta Pública Sobre as Quatro Candidaturas a Património Cultural Imaterial de Macau Inicia-se a 10 de Fevereiro [website]*, acedido em 09 Fevereiro de 2012. URL: <http://www.macaumuseum.gov.mo/w3PORT/w3MMnews/NewsC.aspx?newsId=156>.
- MUSEU DE MACAU, 2012. *Métodos de Candidatura [website]*, acedido em 17 Maio de 2012. URL: <http://www.macaumuseum.gov.mo/w3PORT/w3MMsource/HeritageApplyC.aspx>.
- MUXEL, Anne, 1996. *Individu et Mémoire Familiale*. Paris: Nathan.
- NAROLL, Raoul e COHEN, Ronald, orgs., 1973. *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- NAS, Peter J. M. 2002. «Masterpieces of Oral and Intangible Culture: Reflections on the UNESCO World Heritage List» *Current Anthropology* 43(1): 139-148.
- NGAI, Gary, 1999. «A Questão da Identidade Cultural de Macau» *Camões: Revista de Letras e Culturas Lusófonas* 7: 46-56.
- NORA, Pierre, org., 1984. *Les Lieux de Mémoire*. Vol. I: «La République». Paris: Editions Gallimard.
- NORA, Pierre, org., 1986. *Les Lieux de Mémoire*. Vol. II: «La Nation». Paris: Editions Gallimard.
- NORA, Pierre, 1989. «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire» *Representations* 26: 7-24.
- NORA, Pierre, org., 1992. *Les Lieux de Mémoire*. Vol. III: «Les France». Paris: Editions Gallimard.

- OLICK, Jeffrey K. e ROBBINS Joyce, 1998. «Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices» *Annual Review of Sociology* 24: 105-140.
- O’NEILL, Brian Juan, 1999. «La Triple Identité des Portugais de Malacca» *Ethnologie Française* (29)2: 237-253.
- O’NEILL, Brian Juan, 2000. «Multiple Identities Among the Malacca Portuguese» *Review of Culture* 4: 83-107(edição em inglês).
- O’NEILL, Brian Juan, 2008. «Displaced Identities Among the Malacca Portuguese» in Shawn Parkhurst e Sharon Roseman (orgs.), *Recasting Culture and Space in Iberian Contexts*. Nova Iorque: SUNY Press; 55-80.
- O’NEILL, Brian Juan, 2009. «Histórias de Vida em Antropologia: Estilos e Visões, do Etnográfico ao Hipermoderno» in Elsa Lechner (org.), *Histórias de Vida: Olhares Disciplinados*. Porto: Edições Afrontamento; 109-121.
- PACCAGNELLA, Luciano, 1997. «Getting the Seats of Your Pants Dirty: Strategies for Ethnographic Research on Virtual Communities» *Journal of Computer-Mediated Communication* [periódico eletrônico] 3(1), acessado em 20 Novembro de 2011. URL: <http://jcmc.indiana.edu/vol3/issue1/paccagnella.html>.
- PECKHAM, Robert Shannan, 2003. «Introduction: The Politics of Heritage and Public Culture» in Robert Shannan Peckham (org.), *Rethinking Heritage: Cultures and Politics in Europe*. Nova Iorque: I. B. Tauris; 1-13.
- PELTO, Perti J. e PELTO, Gretel H., 1978 [1970]. *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press (2.^a edição).
- PEREIRA, Alberto e BADARACO, Virgínia, 2013. *Gente de Macau: Partido dos Comeres e Bebes* [website], acessado em 20 Abril de 2013. URL: <http://gentedemacau.com/index.php?z=1>.
- PEREIRA, Alberto e BADARACO, Virgínia, 2013. *Gente de Macau: Partido dos Comeres e Bebes* [blog], acessado em 19 Abril de 2013. URL: <http://www.GenteDeMacau.blogspot.com>.
- PICASSINOS, Carlos, 2010. «O Labirinto Macaense» *Revista Macau* 20: 6-18.
- PICKERING, Michael e KEIGHTLEY, Emily, 2006. «The Modalities of Nostalgia» *Current Sociology* 54(6): 919-941.
- PINA-CABRAL, João de e LOURENÇO, Nelson, 1993. *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- PINA-CABRAL, João de, 2000. «How Do the Macanese Achieve Collective Action?» in João de Pina-Cabral e Antónia Pedroso de Lima (orgs.), *Elites: Choice, Leadership and Succession*. Oxford: Berg; 201-226.
- PINA-CABRAL, João de, 2002. *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. Londres: Continuum.
- PINA-CABRAL, João de e LIMA, Antónia Pedroso de, 2005. «Como Fazer Uma História de Família: Um Exercício de Contextualização Social» *Etnográfica* 9(2): 355-388.

- PINA-CABRAL, João de, 2010. «The Dynamism of Plurals: An Essay on Equivocal Compatibility» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 18(2): 176-190.
- PINHARANDA NUNES, Mário, 2011. *Estudo da Expressão Morfo-Sintáctica das Categorias de Tempo, Modo e Aspecto em Maquista*. Tese de Doutoramento em Linguística, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Macau: Universidade de Macau.
- PINTO, Isabel Maria Rijo Correia, 2009. *A Comunidade Macaense em Portugal: Alguns Aspectos do Seu Comportamento Cultural*. Tese de Doutoramento em Estudos Asiáticos, Faculdade de Letras. Porto: Universidade do Porto.
- PINTO, Isabel Maria Rijo Correia, 2011. *A Comunidade Macaense em Portugal: Alguns Aspectos do Seu Comportamento Cultural*. Lisboa: Edições Almedina.
- PITEIRA, Carlos, 2007. «As Potencialidades de Macau no Eixo das Relações Bilaterais Entre a República Popular da China e os Países de Língua Portuguesa» *Daxiyangguo: Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos* (11)1: 3-17.
- POLLAK, Michael, 1989. «Memória, Esquecimento, Silêncio» *Estudos Históricos* 2(3): 3-15.
- PORTARIA N.º 940/2009 (20 de Agosto). *Diário da República*, I série, 161: 5474-5481. Lisboa: Ministério da Educação.
- PRATS, Llorenç, 2009. «Heritage According to Scale» in Marta Anico e Elsa Peralta (orgs.), *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World*. Londres: Routledge; 76-89.
- PROUST, Marcel, 2003-2005 [1913-1927]. *Em Busca do Tempo Perdido*. Trad. Pedro Tamen. 7 Vols. Lisboa: Relógio d'Água.
- QUEIROZ, Filipa, 2010 (01 de Dezembro). «Laços de Família na Internet» [versão eletrónica] *Hoje Macau*, acessado em 19 Março de 2011. URL: <http://hojemacau.com.mo/?p=5789>
- RAEM, s. d. *Macau Património Mundial*. Macau: s. e.
- RAMOS, Manuel João, coord., 2003. *A Matéria do Património: Memórias e Identidades*. Lisboa: Colibri.
- RAMOS, Manuel João, 2005. «Breve Nota Crítica Sobre a Introdução da Expressão 'Património Intangível' em Portugal» in Vítor Oliveira Jorge (coord.), *Conservar para Quê? 8.ª Mesa-Redonda de Primavera*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; 67-75.
- RANGEL, Alexandra Sofia, 2010. *Filhos da Terra: A Comunidade Macaense Ontem e Hoje*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Cultura – Especialização em Comunicação e Cultura, Faculdade de Letras. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- RANGEL, Alexandra Sofia, 2012. *Filhos da Terra: A Comunidade Macaense Ontem e Hoje*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- RAPPORT, Nigel e AMIT, Vered, 2002. *The Trouble With Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Londres: Pluto.

- RIBEIRO, Aquilino, 1960 [1933]. *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto: Aventuras Extraordinárias de Um Português no Oriente*. Lisboa: Livraria Sá da Costa (3.^a edição).
- RICHARDS, Audrey, 1995 [1939]. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. Munique: International African Institute.
- RITZER, George, org., 2007. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. 11 Vols. Oxford: Blackwell Publishing.
- RIVERS, W. H. R., 2011 [1914]. *Kinship and Social Organisation*. Oxon: Routledge.
- ROBBEN, Antonius C. G. M. e SLUKA, Jeffrey A., orgs., 2012 [2006]. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell (2.^a edição).
- SÁ, Isabel dos Guimarães, 1997. *Quando o Rico Se Faz Pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNCDP).
- SÁ, Luís Andrade de, 1999. *The Boys From Macau: Portugueses em Hong Kong*. Lisboa: Fundação Oriente e Instituto Cultural de Macau.
- SANTOS, Gonçalo Duro dos, 2004. *The Process of Kinship and Identity in a Common-Surname Village Among the Cantonese of Rural Southeastern China*. Tese de Doutoramento, Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Lisboa: ISCTE.
- SANTOS, Gonçalo Duro dos, 2005. *A Escola de Antropologia de Coimbra, 1885-1950: O que Significa Seguir Uma Regra Científica?* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- SANTOS, Gonçalo Duro dos, 2009. «The ‘Stove-Family’ and the Process of Kinship in Rural South China» in Susanne Brandtstädter e Gonçalo D. Santos (orgs.), *Chinese Kinship: Contemporary Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge; 112-136.
- SANTOS, Jorge Henriques, 2011 (15 de Julho). «Semana de Macau no Seixal» *Jornal do Seixal*, Ano IV, 113: 3.
- SANTOS, Maíra Simões dos, 2006. *Macaenses em Trânsito: O Império em Fragmentos (São Paulo, Rio de Janeiro, Lisboa, Macau)*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- SCHNEIDER, David M., 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SEABRA, Isabel Leonor de, 2011. *A Misericórdia de Macau (Séculos XVI a XIX): Irmandade, Poder e Caridade na Idade do Comércio*. Macau: Universidade de Macau e Universidade do Porto.
- SENA, Tereza, 1994. «Contributos Para Uma Abordagem Global» *Revista de Cultura* 19: 102-112 (edição em português).
- SENA, Tereza, 1996. «Macau: O Primeiro Ponto de Encontro Permanente na China» *Revista de Cultura* 27/28: 25-59 (edição em português).

- SERRO, Cíntia Conceição, 2012. *O Livro de Receitas da Minha Tia/Mãe Albertina*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- SIMÕES, José Alberto, 2010. *Entre a Rua e a Internet: Um Estudo Sobre o Hip-Hop Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- SILVA, Andreia Sofia, 2012 (26 de Outubro). «Francisco Manhão Quer Ser Deputado» [versão eletrónica] *Hoje Macau*, acedido em 27 Outubro de 2012. URL: <http://hojema-cau.com.mo/?p=42850>.
- SILVA, Perpétua Santos, 2011. *A Língua e a Cultura Portuguesas a Oriente: Análise ao Caso de Macau*. Tese de Doutoramento, Departamento de Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa. Lisboa: ISCTE-IUL.
- SILVANO, Filomena, 1997. *Territórios da Identidade: Representações do Espaço em Guimarães, Vizela e Santa Eulália*. Oeiras: Celta.
- SMELSER, Neil J., 1998. «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences: 1997 Presidential Address» *American Sociological Review* (63)1: 1-16.
- SMELSER, Neil J. e BALTES, Paul B., orgs., 2001. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. 26 Vols. Amesterdão: Elsevier.
- SMITH, Anthony D., org., 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- SOBRAL, José Manuel, 1995. «Memória e Identidades Sociais: Dados de um Estudo de Caso num Espaço Rural» *Análise Social* 30(131/132): 289-313.
- SPERBER, Dan, 1985. «Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations» *Man* (20)1: 73-89.
- SPRADLEY, James, 1979. *The Ethnographic Interview*. Nova Iorque: Holt, Rinehart & Winston.
- STAFFORD, Charles, 2000. *Separation and Reunion in Modern China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEINMÜLLER, Hans, 2010. «Communities of Complicity: Notes on State Formation and Local Sociality in Rural China» *American Ethnologist* 37(3): 539-549.
- STEWART, Charles, org., 2007. *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- STEWART, Kathleen, 1966. «Nostalgia: A Polemic» *Cultural Anthropology* 3(3): 227-241.
- STOCKING, George W., org., 1983. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.
- SUTTON, David E., 2000. «Whole Foods: Revitalization Through Everyday Synesthetic Experience» *Anthropology and Humanism* 25(2): 120-130.
- SUTTON, David E., 2001. *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Londres: Berg.
- TAYLOR, Gary e SPENCER, Steve, orgs., 2004. *Social Identities: Multidisciplinary Approaches*. Londres: Routledge.

- TCHEONG-Ü-LÂM e IAN-KUONG-IÂM, 1979 [1751]. *Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*. Trad. Luís Gonzaga Gomes. Lisboa: Quinzena de Macau.
- TEIXEIRA, Manuel, 1965. *Os Macaenses*. Macau: Imprensa Nacional.
- THOMSEN, Steven R. *et. al.*, 1998. «Ethnomethodology and the Study of Online Communities: Exploring the Cyber Streets» *Information Research* [periódico eletrônico] 4(1), acessado em 20 Novembro de 2011. URL: <http://informationr.net/ir/4-1/paper50.html>.
- TURNER, Bryan S., 1994. «A Note On Nostalgia» *Theory, Culture, and Society* 4: 147-156.
- TWINE, France W., 1998. *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- UNESCO, 1972. *Convenção Para a Salvaguarda do Património Mundial, Cultural e Natural*. Paris: UNESCO.
- UNESCO, 2003. *Convenção Para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial*. Paris: UNESCO.
- UNESCO, 2012. *UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger* [website], acessado em 26 Abril de 2012. URL: <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php>.
- UNESCO, 2013. *Historic Centre of Macao* [website], acessado em 27 Fevereiro de 2013. URL: <http://whc.unesco.org/en/list/1110/>.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2000. *Um Mar da Cor da Terra: «Raça», Cultura e Política da Identidade*. Oeiras: Celta.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2004. *Outros Destinos. Ensaios de Antropologia e Cidadania*. Porto: Campo das Letras.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel, dir., 2008. «Outros Nomes, Histórias Cruzadas: Os Nomes de Pessoa em Português». Lisboa: *Etnográfica*, Vol. 1, N.º 12.
- VOM BRUCK, Gabriele e BODENHORN, Barbara, orgs., 2006. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WATSON, Lawrence e WATSON-FRANKE, Barbara, 1985. *Interpreting Life Histories: An Anthropological Inquiry*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- WENGER, Etienne, 1998. *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WERBNER, Pnina e MODOOD, Tariq, orgs., 2000. *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books.
- WILK, Richard R., 1999. «'Real Belizean Food': Building Local Identity in the Transnational Caribbean» *American Anthropologist* 101(2): 244-255.
- WILSON, Rob e DISSANAYAKE, Wimal, orgs., 1996. *Global-Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham: Duke University Press.

- XAVIER, Roy Eric, 2012. «Macanese Survey Results» [website] *Far East Currents*, acessado em 16 Outubro de 2012. URL: <http://www.macstudies.net/2012/10/15/2012-portuguese-macanese-survey-results/>.
- YAIR, Gad, 2007. «Ambivalence» in George Ritzer (org.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. 11 Vols. Oxford: Blackwell Publishing, Vol 1., 127-128.
- YANCEY, William L. et. al., 1976. «Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation» *American Sociological Review* 41 (3): 391-403.
- YANG, Guobin, 2003. The Internet and the Rise of a Transnational Chinese Cultural Sphere» *Media, Culture & Society* 25(4): 469-490.
- YI, Pu, 2012 (07 de Setembro). «Ensino do Português a Crescer» [versão eletrónica] *Hoje Macau*, acessado em 08 Setembro de 2012. URL: <http://hojemacau.com.mo/?p=39402>.
- YOUTUBE, 2012. *Da Vinci: Conquistador* [website], acessado em 07 Dezembro de 2012. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=dhZEU6Ofock>.
- YOUTUBE, 2013. *The Thunders: Macau* [website], acessado em 16 Abril 2013. URL: http://www.youtube.com/watch?v=kqQJ75vQ_iM.
- ZERUBAVEL, Eviatar, 1981. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- ZERUBAVEL, Eviatar, 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press.

ANEXO A

**BOLETIM DE CANDIDATURA A PATRIMÓNIO
CULTURAL INTANGÍVEL DE MACAU
DA GASTRONOMIA MACAENSE**

項目代碼：_____

Código do Património : _____

澳門非物質文化遺產項目申報書
Boletim de Candidatura
a Património Cultural Intangível de Macau

項目名稱： 澳門土生葡人美食技藝

Denominação do Património Candidato: Gastronomia Macaense

申報主體： 土生葡人美食聯誼會

Requerente: Confraria da Gastronomia Macaense

澳門特別行政區政府文化局印製

Impressão: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau

注意事項及填表說明

一、注意事項

(一) 封面及表格中“項目代碼”按以下標準填寫代碼：

- (I) 民間文學
- (II) 傳統音樂
- (III) 傳統舞蹈
- (IV) 傳統戲劇
- (V) 曲藝
- (VI) 傳統體育、遊藝與雜技
- (VII) 傳統美術
- (VIII) 傳統手工技藝
- (IX) 傳統醫藥
- (X) 民俗

(二) 此申報書可在文化局網站 (www.icm.gov.mo)、澳門博物館網站 (www.macaumuseum.gov.mo) 下載，表格各項欄目可根據內容自由擴展版面。

(三) 凡在各項欄目中沒有納入的其他重要內容，可在“備註”一欄中說明。

(四) 表格一律用電腦填寫，需準確無誤。凡填寫內容不實、有虛假成分者，一經發現，取消其申報資格。

二、填表說明

(一) 第一項“項目簡介”欄目中，應包括項目的基本情況、地理位置、歷史沿革、主要價值和影響(字數 500—600 字)，做到文字簡練，敘述清楚，準確無誤。

(二) 第二項“基本資訊”的“保護單位”欄目中，應填寫具體承擔該項目保護與傳承工作的保護單位。每個申報項目只能填寫一個保護單位。

“法人”欄目中，應填寫單位的法人代表。“通訊地址”、“電話”、“傳真”、“電子信箱”欄目中，須填寫單位的通訊地址、電話、傳真、電子信箱。

(三) 第三項“項目說明”的“基本內容”欄目中，包括：1、項目基本情況；2、具體表現形態。

“傳承譜系”欄目中，要填寫項目清晰的傳承脈絡，“代表性傳承人”欄目中，要填寫項目代表性傳承人。

(四) 第五項“項目管理”的“已採取的保護措施”欄目中，應包括已經採取的方法、策略以及其他各種保護措施和實施方案。

(五) 第六項“保護計劃”的“保護內容”欄目中，保護計劃應包括確認、建檔、保存、保護、傳承、傳播、研究等內容。具體可參見《澳門非物質文化遺產申報評定暫行辦法》。

Notas e Instruções de Preenchimento

1. Notas de preenchimento

1.1. O item “Código do Património” deverá ser preenchido consoante as seguintes categorias:

- (I) Literatura Popular
- (II) Música Tradicional
- (III) Dança Tradicional
- (IV) Drama Tradicional
- (V) *Qiyi* (Artes da Canção e da Narração de Histórias)
- (VI) Desporto, Diversão e Acrobacia Tradicional
- (VII) Artes Tradicionais
- (VIII) Ofício Tradicional
- (IX) Medicina Tradicional
- (X) Costumes Populares

1.2. O presente Boletim encontra-se disponível nas páginas do Instituto Cultural (www.icm.gov.mo) e do Museu de Macau (www.macaumuseum.gov.mo). Qualquer tabela incluída no Boletim poderá ser alargada de acordo com o espaço necessário à descrição dos conteúdos.

1.3. Outras informações relevantes para a candidatura não contempladas nas tabelas do Boletim, poderão ser incluídas no item “Observações”.

1.4. O preenchimento do presente Boletim deverá ser efectuado obrigatoriamente por computador, sem incorrecções. Caso sejam prestadas informações falsas, o pedido de candidatura será anulado.

2. Instruções de Preenchimento

1.1. O item “Breve Apresentação do Património” deverá conter, em linguagem concisa, clara e precisa, dados básicos relativos ao património candidato, inclusive a sua localização geográfica, a sua evolução e influência históricas, bem como o seu valor histórico (500 a 600 caracteres ou palavras).

2.2. O item “Entidade de Salvaguarda”, constante da tabela atinente às “Informações Gerais”, diz respeito à entidade responsável pela preservação e transmissão do património candidato. Cada património deve corresponder a uma só Entidade de Salvaguarda. O item “Representante Legal” diz respeito ao representante legal da Entidade de Salvaguarda. Do mesmo modo, os itens “Endereço Postal”, “Telefone”, “Fax” e “Email” dizem respeito à referida Entidade de Salvaguarda.

2.3. O item “Conteúdos Gerais”, constante da tabela atinente à “Apresentação Detalhada do Património”, inclui: 1) Descrição geral do património; 2) Formas concretas de expressão. Com o item “Genealogia”, pretende-se uma exposição clara da linhagem de ascendência do património, ou seja, do fio transmissor da herança cultural em questão. O nome do sucessor representativo deve ser indicado na coluna “Sucessor representativo”.

2.4. O item “Medidas de Protecção Anteriormente Adoptadas”, constante da tabela atinente à “Administração do Património”, diz respeito a todos os meios, estratégias e medidas de protecção anteriormente adoptados e implementados e respectivos planos de execução.

2.5. O item “Conteúdos a Salvaguardar”, constante da tabela atinente ao “Plano de Salvaguarda” deverá incluir os seguintes conteúdos: determinação do património, constituição de arquivos, conservação, protecção, divulgação e investigação. Para mais esclarecimentos, é favor consultar o documento “Regulamento Transitório da Candidatura e Classificação a Património Cultural Intangível de Macau”.

一、項目簡介

1. Breve Apresentação do Património

A Culinária Macaense faz parte de uma cultura gastronómica secular que nasceu com o estabelecimento dos Portugueses em Macau desde meados do século XVI.

A definição do termo Macaense não é consensual porquanto existem variadas interpretações sobre quem é macaense. Porém, para especificar o que é a Culinária Macaense, este termo é geralmente entendido como sendo aqueles Portugueses que se fixaram em Macau bem como os que, no decurso dos mais de quatro séculos em que Macau esteve sob a Administração Portuguesa, para aqui vieram e se fixaram, e ainda os seus descendentes, incluindo aqueles gerados da união matrimonial com povos de outras nacionalidades e etnias.

Macaense é, portanto, uma comunidade integrante de Macau com hábitos e costumes próprios e um modo peculiar na confecção da sua comida, utilizando até uma língua creoula própria, se bem que hoje pouco conhecida pela geração nova, características que lhe dão uma identidade própria.

Os hábitos alimentares dessa gente de então que aqui se fixaram sofreram grandes modificações ao longo dos tempos, não só no modo de confeccionar mas também por serem diferentes os ingredientes utilizados no modo de cozinhar dos alimentos e os utensílios disponíveis para esse fim.

A rota que os navegadores portugueses tomaram até chegar a Macau incluía passagem obrigatória pela África, Índia, Malásia até chegarem ao Sul da China, entre outras regiões. Convivendo com os povos desses países, naturalmente os seus costumes e hábitos alimentares se misturaram e entraram no seu quotidiano.

Assim, nasceu uma maneira de cozinhar conhecida como “Cozinha Macaense” (ou “Maquista”), que tem como base a comida portuguesa, feita com mistura ou a fusão de ingredientes e modos de preparação dos chineses desta zona de Cantão, dos malaios, indianos e de outros povos.

Desde então, este modo de cozinhar que se praticava nas famílias macaenses era transmitido de geração em geração, inicialmente directamente de mães para filhas e, mais tarde, em receitas escritas que cada família guardava quase a “sete chaves” como se de tesouros se tratassem.

A comida tipicamente macaense difere da portuguesa ou da de outros povos não só pelo gosto mas também pelo seu aspecto característico. Esta característica é facilmente notada, especialmente nas festas organizadas por Macaenses comumente designadas por “chá gordo”, onde as iguarias expostas, tanto salgadas como doces, facilmente identificam a sua origem (Anexo 1).

Desde meados do século passado, com a emigração de grande número de macaenses para o exterior e a adopção dos novos hábitos alimentares por influência de factores sociais e económicos, começou a ser sentida a tendência do desaparecimento desta cultura gastronómica especialmente entre a camada mais jovem da população macaense e, para a sua preservação, viu-se na necessidade de ser desencadeadas diversas acções tais como a publicação de livros e receituários da Cozinha Macaense e mais recentemente, a criação da Confraria da Gastronomia Macaense.

A criação desta Confraria tem por objectivo defender e divulgar a autenticidade da Gastronomia Macaense, sem, no entanto, reprimir a sua evolução natural e adequada a processos tecnicamente tidos como correctos, incentivar a investigação do Património Gastronómico Macaense nos seus múltiplos aspectos: receituário, arte e técnica da cozinha tradicional, produtos utilizados, relacionamento da arte popular com a gastronomia, pesquisa das antigas casas de comida, cozinheiras e cozinheiros famosos, evolução dos pratos e todos os outros que permitam fazer a reconstituição histórica da cozinha dos nossos antepassados e afirmar a sua razão de ser nos dias de hoje, bem como promover a nível local e internacional a Gastronomia Macaense, através das formas para o efeito consideradas convenientes.

澳門土生葡人美食始自十六世紀葡萄牙人開始定居澳門時，是有數世紀歷史的飲食文化的一部份。

關於“澳門土生葡人”的定義，社會上有不同的見解。不過，泛指“澳門土生葡人美食”，“澳門土生葡人”一詞則普遍被理解為在澳門定居的葡萄牙人，以及澳門在葡萄牙管治下四個多世紀中，來到這裡和在這裡定居的葡萄牙人和他們的後裔，包括他們與其他國籍或族裔通婚所生的子女。

因此，“澳門土生葡人”是澳門社會的一個組成部份，有本身的生活習慣和風俗，以及烹飪特色，甚至使用土生土語，雖然這種土語今天經已少為年青一代認識，但這一切都是他們的身份特徵。

當時來此定居的葡萄牙人的飲食習慣隨著時間有了很大改變，這些改變不但在於烹調方式方面，也在於使用的食材和烹飪用具方面。

葡萄牙人航海來澳門，要經過非洲、印度、馬來西亞等地才進入南中國，沿途與這些地方的民眾交往，當地飲食方面的風俗習慣自然進入這些航海者的日常生活中。

這樣，就產生了以葡萄牙菜為基礎的，融合了廣州鄰近地區的華人、馬來人、印度人和其他民族的飲食所用材料和烹飪方式的“澳門土生菜”。

由該時起，澳門土生葡人家庭的這種烹飪法代代相傳，最初由母親傳授給女兒，後來每一家庭自己輯錄成菜譜，珍而重之地傳承下去。

澳門土生葡人的特色美食與葡萄牙或其他民族美食的不同，不但在於“味”方面，也在於“色”方面。這種特色很易見，特別是澳門土生葡人舉行的各種慶祝聚會中，在稱為“下午茶大餐”中紛陳的各種鹹甜美食，很容易就看得出他們的淵源。（附件 1）

上世紀中葉起，大量澳門土生葡人移民海外，並且由於社會和經濟因素的影響，飲食習慣有所改變，土生葡人的飲食文化有消失的趨勢，特別是在年青一輩的土生葡人之間。為了保存這種飲食文化，開展了各方面的工作，例如出版土生葡人飲食文化書籍和菜譜，最近並且成立了《土生葡人美食聯誼會》。

聯誼會的成立，目的是保存和推廣正宗澳門土生美食，但同時亦不防礙這種廚藝的自然的和適應技術上被視為正確過程的發展，並且鼓勵對澳門土生美食文化財產進行多方面調查研究：菜譜、傳統烹飪藝術和技巧、採用的材料、民間藝術與美食之間的關係、昔日食店的調查、著名的男女廚師、各種菜肴的發展，可供重建我們祖先廚藝和肯定在今時今日值得予以保存的其他各種資料，以及在本地和國際上透過各種適當方式介紹澳門土生葡人美食。

二、基本資訊

2. Informações Gerais

項目名稱 Denominação do Património	Gastronomia Macaense 澳門土生葡人美食技藝	地區 Área	Arte Popular 民間藝術
保護單位 Entidade de Salvaguarda	Confraria da Gastronomia Macaense 土生美食聯誼會	法人 Representante Legal	Luís Augusto Pimenta de Castro Machado, Presidente da Direcção 理事長 馬沙度
通訊地址 Endereço Postal	Avenida Sidónio Pais, Edifício Jardim de Infância D. José da Costa Nunes 士多烏拜斯大馬路 魯彌士主教幼稚園	電話 Telefone	82993827
傳真 Fax	28524707	電子郵箱 Email	confraria@apim.org.mo

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Área Original e Respetivo Ambiente Geográfico</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">原始區域及其地理環境</p>	<p>Como se referiu no capítulo “Breve apresentação do Património” a cozinha macaense teve origem com o estabelecimento dos portugueses em Macau desde meados do século XVI, tendo sido transmitida de geração em geração até aos nossos dias.</p> <p>Também se disse que ela tem por base a comida portuguesa preparada com recurso de temperos e ingredientes de outros povos, tais como dos africanos, indianos, malaio e, em especial, dos chineses desta área adjacente a Macau.</p> <p>Os vários métodos utilizados pelos Portugueses para cozinhar a carne e outros alimentos foram também conservados na cozinha macaense, destacando-se os seguintes:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Cozedura em água: em que a carne é introduzida em água fria ou água em ebulição, conforme se pretende um caldo aromático ou uma carne saborosa e suculenta; - Assado: utilizando um forno bem quente; - Grelhado: colocando a carne sobre uma grelha incandescente; - Guisado: cozendo a carne num recipiente, refogando-a em molho feito com diversos temperos; - Estufado: cozendo a carne suave e prolongadamente numa caçarola juntamente com gordura, cebolas e outros ingredientes, em lume brando; - Fritura: fritando em óleo quente a carne, ou outros alimentos, previamente temperada e depois passada com ovo e pão ralado ou farinha. <p>Não obstante grande parte dos pratos da cozinha macaense ser ainda confeccionada conforme se fazia os seus progenitores, outras formas de manipulação de comida foram introduzidas com o andar do tempo.</p> <p>As mais marcantes características do modo de preparação de determinados pratos da cozinha macaense, especialmente os servidos no âmbito familiar, consistem no “bafassá”, “cu-cus” ou “cus-cus” e “chau-chau”.</p> <p>No dialeto macaense “bafá” significa abafar, estufando a carne, e “assá” é igual a assar, alourando a carne em óleo ou banha. Presentemente utiliza-se o forno para assar. (Anexo 2)</p> <p>O “cu-cus” ou “cus-cus”, é uma forma de cozer em vapor, muito utilizada nesta região. (Anexo 3).</p> <p>“Chau” em cantonense significa ‘saltar’ os ingredientes num ‘vók’, e “chau-chau” designa comida preparada desse modo. (Anexo 4).</p>
--	---

Área Original e Respetivo Ambiente Geográfico	原始區域及其地理環境	<p>一如在“項目簡介”中所述，澳門土生菜是由葡萄牙人於十六世紀在澳門定居之時開始的，代代相傳至今。</p> <p>以葡萄牙食物為基礎，使用其他民族例如非洲、印度、馬來西亞、特別是澳門鄰近地區的華人所用的調味料和食材。</p> <p>葡萄牙人烹調肉類和其他食物的方式，他保留於澳門土生葡人的廚藝中，特別是：</p> <ul style="list-style-type: none"> - 水煮 - 把肉類放入冷水或沸水中煮，視乎要的是香湯或美味的汁肉而定； - 焗 - 以高溫焗爐烹製； - 烤 - 把肉放在熾熱的烤網上烤； - 燜 - 把肉放在容器中，以多種調味料製成的汁烹製； - 燻 - 把肉與脂肪、洋蔥及其他配料一起放在平底鍋中，以文火長時間溫煮； - 炸 - 把調味後蘸上雞蛋和麵包糠或麵粉的肉或其他食物放在滾油中炸。 <p>雖然大部份土生菜仍然按照先祖輩的方式烹製，但隨著時代變遷，也引進了一些新方法。</p> <p>某些土生菜，特別是日常家庭菜，其最大烹調特色是「燻」(bafã)、「清蒸」(cu-cus 或 cus-cus) 和「炒」(chau-chau)。</p> <p>在土生土語中，“bafã”指“窒息”，代表把肉燻焗。“assá”指「燒烤」，是把肉放在油或豬油中炸至金黃色，但今天經已改用焗爐燒烤。(附件 2)</p> <p>「清蒸」(cu-cus 或 cus-cus)是這個地區常用的水蒸烹調方式。(附件 3)</p> <p>廣東話「炒」是指將材料在鑊內快速攪動。“chau-chau”是指以這種方式烹製的食物。(附件 4)</p>
---	------------	--

三、項目說明

3. Apresentação Detalhada do Património Área de Distribuição Fora de Macau 澳門以外分佈區域

Dada a reduzida dimensão do Território de Macau, a falta de oportunidade de progressão na carreira profissional e a inexistência de estabelecimentos de ensino superior, desde meados do século passado grande número de macaenses tiveram que deixar este Território à procura de melhor futuro profissional ou para prosseguimento de estudos nas universidades estrangeiras, primeiramente em Hong Kong e, mais tarde, noutros países como os Estados Unidos, Canadá, Brasil, Austrália e, em menor escala, Portugal e outros países europeus.

Em consequência desse êxodo, os macaenses que se fixaram nesses países, em número bastante elevado, levaram com eles a cultura que tinha sido legada pelos seus antepassados, designadamente a gastronomia macaense. E nesses países se agregaram, formando comunidades com sedes próprias que são conhecidas por Casas de Macau.

Existem presentemente doze dessas Casas de Macau, três das quais na cidade de S. Francisco, nos Estados Unidos, duas em Vancouver e outras duas em Toronto, no Canadá, uma na cidade de São Paulo e outra no Rio de Janeiro, no Brasil, uma em Sydney, na Austrália, uma em Lisboa, Portugal, e uma em Hong Kong.

Por esse motivo, e para assegurar a continuidade da secular cultura da cozinha macaense bem como à sua divulgação nos seus países de acolhimento, a Confraria da Gastronomia Macaense designou para cada uma das referidas Casas de Macau um representante da mesma Confraria, o qual tem como missão a coordenação dos esforços para atingir os ditos objectivos.

澳門面積細小，昔日人們在職業上發展不大，當時也沒有專上學府，自上世紀中葉起，大量澳門土生葡人需要離開澳門，出外尋找前途更佳的工作，或到外國大學深造，初期是到香港，其後是其他國家，例如美國、加拿大、巴西、澳洲，到葡萄牙和歐洲其他國家的比較少。

由於大量移民，定居上述國家的澳門土生葡人為數不少，他們把承傳自先祖的文化，特別是美食，帶到移居地，並且組織起來，成立有本身會址的團體，名為《澳門之家》。

現時共有十二個《澳門之家》，其中三個在美國三藩市，兩個在加拿大溫哥華，另兩個在多倫多，一個巴西聖保羅，一個在紐約熱內盧，一個在澳洲雪梨，一個在葡萄牙里斯本，一個在香港。

因此，為確保多個世紀的澳門土生美食文化可以存續，並且在他們的移居地得以推展，土生美食聯誼會委任了駐上述每一個《澳門之家》的代表人，負責協調工作，以期達成這些目標。

Origem Histórica 歷史淵源	<p>São inexistentes os relatos escritos em relação à origem histórica da cozinha macaense e escassos são também as informações que sobre este assunto se conhecem, pelo menos até ao início do século passado.</p> <p>Contudo, da transmissão oral feita de geração em geração, bem como daquilo que começou a ser publicado desde finais do século XIX, sabe-se que a origem da cozinha macaense nasceu com o estabelecimento dos Portugueses em Macau em meados do século XVI, e da fusão da comida de base portuguesa com sabores dos ingredientes trazidos dos países e regiões por onde os navegadores portugueses tiveram que passar até chegar a Macau, nomeadamente da África, Índia, Malásia e das regiões do Sul da China.</p> <p>Assim, por exemplo, a inclusão do picante na comida macaense é de influência africana. O “pimentão cornicabra”, vulgo malagueta, a que em macaista se chama ‘chili’, foi trazida pelos portugueses da África.</p> <p>O açafraão (vong keong fan), usado na preparação do bafassá, a canela, um tempero aromático utilizado na doçaria, no arroz doce, compotas, tortas, etc., o cravinho da Índia (teng heong), utilizado nas receitas de guisado e caril, são ingredientes indianos também trazidos pelos portugueses.</p> <p>O balichão, feito à base de camarão prata (camarão minúsculo), coco ralado ou em leite, utilizado como ingrediente e também nos doces, têm origem malaia.</p> <p>E, da China, entraram variadíssimos condimentos na comida macaense, tais como anis estrelado (pat kok), cebolinho (chong), o gengibre (keong), o azeitona da China (lam), o sutate, etc.</p> <p>關於澳門土生廚藝的歷史淵源，並沒有文字記錄，而且至上世紀初為止，這方面的資料也很少。</p> <p>但以口述方式代代相傳，以及從十九世紀末開始出版的刊物中，可以知道，澳門土生葡人美食是由十六世紀葡萄牙人定居澳門時開始產生的，烹飪方式是以葡萄牙食物為基礎，配以葡萄牙航海者來澳門時沿途收集的食材，包括非洲、印度、馬來西亞和南中國一些地方的食材。</p> <p>例如，澳門土生葡人美食中的辛辣味，是受非洲影響。“茄科柿子椒”，一般稱為“尖椒”，土生葡人稱之為“辣椒”，是葡萄牙人從非洲帶來的。</p> <p>用於烹製燻玉眼的藏紅花（黃姜粉），用於甜點例如甜飯、糖水燻水果、餡餅等等的芳香調味料 - 玉桂，用於燒烤和咖哩菜的印度丁香，是葡萄牙人帶來的印度配料。</p> <p>以銀蝦（小蝦）製成的“咸蝦醬”，用作配料也用於甜點的椰絲或椰汁，源於馬來西亞。</p> <p>中國的很多調味料，例如八角、蔥、薑、欖和豉油，也用於土生菜中。</p>
--------------------------	---

<p>Conteúdos Gerais</p> <p>基本內容</p>	<p>Não obstante a comida macaense ter como base a cozinha portuguesa, porém aquela é uma variante peculiar criada por uma comunidade descendente dos portugueses que se radicaram em Macau.</p> <p>Para quem não conhece a comida macaense, é difícil distinguir esta com a comida portuguesa servida nos restaurantes, pois os restaurantes de comida macaense existentes em Macau são também dados, na generalidade, como restaurantes de comida portuguesa.</p> <p>雖然以葡萄牙廚藝為基礎，但定居澳門的葡萄牙人的後代之發揚光大，成為土生美食。</p> <p>不認識澳門土生美食的人，不易分辨餐廳供應的是葡國菜或澳門土生菜，因為澳門的土生菜餐廳一般也被視為葡國菜餐廳。</p>
-------------------------------------	--

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Produtos Relacionados</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">相關製品及其作品</p>	<p>A variedade da comida macaense é enorme, havendo algumas publicações que descrevem os pratos mais característicos e o modo da sua preparação (Anexo 5). Uma destas publicações, intitulada "À Mesa da Diáspora", foi editada pela Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM), da qual se junta um exemplar em português e outro em chinês.</p> <p>Devidamente autorizada pela Direcção da APIM, fazemos aqui por reproduzidos os pratos contidos nesse livro, dos quais se destacam os seguintes, por serem, no nosso entender, pratos mais representativos e tradicionais da ementa macaense:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Minchi de vaca e porco, referenciado na página 100 do livro (Anexo 6); - Camarão a Macau, referenciado na página 62 do livro (Anexo 7); - Carangueijo fula-papaia, referenciado na página 64 do livro (Anexo 8); - Casquinha de caranguejo, referenciada na página 66 do livro (Anexo 9); - Galinha a cafreal (galinha africana), referenciada na página 82 do livro (Anexo 10) - Ade cabidela, referenciado na página 82 do livro (Anexo 11); - Chilicotes, referenciados na página 48 do livro (Anexo 12); - Cheese-toast, referenciado na página 46 do livro (Anexo 13); - Chau-chau pele (Tacho), referenciado na página 90 do livro (Anexo 14); - Bolo minino, referenciado na página 114 do livro (Anexo 15); - Cuscurões, referenciados na página 122 do livro (Anexo 16); - Empada, referenciada na página 124 do livro (Anexo 17); <p>澳門土生美食多式多樣，較有代表性的菜色和它的烹調方法，在一些書中有介紹 (附件 5)。其中一本名為《土生葡人飲食文化》的書，是澳門土生教育協進會出版的，現附上該書的中、葡文版各一份供參閱。</p> <p>經澳門土生教育協進會同意，該書介紹的菜肴視為轉錄於此，其中較有代表性和較傳統的如下：</p> <ul style="list-style-type: none"> - 免治牛肉及豬肉，載於書中第 100 頁 (附件 6); - 澳門式乾煎蝦碌，載於書中第 62 頁 (附件 7); - 木瓜花煮蟹，載於書中第 64 頁 (附件 8); - 釀蟹蓋，載於書中第 66 頁 (附件 9); - 非洲雞，載於書中第 82 頁 (附件 10); - 血鴨，載於書中第 82 頁 (附件 11); - 咖喱角，載於書中第 48 頁 (附件 12); - 芝士多，載於書中第 46 頁 (附件 13); - 大雜燴，載於書中第 90 頁 (附件 14); - 鬆糕，載於書中第 114 頁 (附件 15); - 風車，載於書中第 122 頁 (附件 16); - 魚角，載於書中第 124 頁 (附件 17);
<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Genealogia</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">傳承譜系</p>	<p>Não há. 沒有</p>

Sucessor Representativo 代表性传承人	<p>Muitos talentosos da cozinha macaense, que na segunda metade do século passado deliciaram os paladares mais exigentes, quer em casas particulares quer em festas denominadas de “chás-gordos” quer ainda nos restaurantes onde eram os seus exímios “chefs”, já não estão hoje entre nós.</p> <p>Na impossibilidade de recordar exaustivamente todos eles, aqui fica a memória dos que são consensualmente reconhecidos como tal pela comunidade macaense:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Francisca Alvez dos Remédios, Livro de receitas manuscritas, datado de 15 de Setembro de 1872, “Receitas de Bolinholas” que se tornaram famosas como as receitas da “Ti Mari”; - José Vicente Jorge, a quem o grande poeta Camilo Pessanha apelidou de “o Mestre”, Avô da Maria da Graça Pacheco S.R. Jorge Barreiros que publicou o livro com a chancela do Instituto Cultural de Macau em 1992. “A cozinha de Macau da Casa do Meu Avô” - Maria Celestina de Melo e Senna, terá sido uma das primeiras a deixar publicados livros de cozinha e doçaria macaense em 1969; - Anita Assumpção e ‘Mínica’ Silva, especialistas na pastelaria fina e dos tachos, diabos, arroz gordo e cabidelas; - As irmãs Maria e Júlia Sales da Silva, que estiveram na origem do que terá sido talvez o primeiro ‘pronto-a-comer’ da comida macaense; - Alice Pinto Marques, que se radicou no Canadá e onde inclusivamente teve um programa televisivo de culinária macaense; - Alda Manhão Hagatong, reconhecida doceira e cozinheira; - Edith Jorge dedicou muito dos seus tempos livres á cozinha macaense tendo publicado diversos livros de receitas através do Clube “Ladies International”; - Berta Maria de Passos da Silva outra macaense que se dedicou inteiramente á arte de bem cozinhar; - Américo Ângelo, reconhecido como o “criador” do famoso prato de Macau “a galinha africana” e que foi o grande ‘chef’ do restaurante Pousada de Macau nos anos 70 e depois no restaurante “Portas do Sol” do Hotel Lisboa antes de falecer; - António Vicente Silva, que publicou em “ O Clarim” as receitas da sua Mãe, livro composto e impresso na Tipografia da Missão – Macau em 1977. - Lourenço Ritchie, que deliciava os seus amigos com os seus espectaculares bifinhos macaenses; <p>E muitos outros...!</p>
-----------------------------------	--

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Sucessor Representativo</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">代表性傳承人</p>	<p>上世紀下半葉，在私人聚會和下午茶或他們擔任主廚的餐廳中，為飲食要求極高的人烹調土生美食的能手，今天很多已不在世。</p> <p>以下是被澳門土生社群公認為眾多的土生廚藝大師中的部份人物：</p> <ul style="list-style-type: none"> - Francisca Alvez dos Remédios, 手寫食譜，日期為 1872 年 9 月 15 日，書名《餅點食譜》，亦即著名的“Ti Mari 食譜”。 - José Vicente Jorge, 著名詩人庇山耶稱之為“達人”，其孫女 Maria da Graça Pacheco S.R. Jorge Barreiro 於 1992 年獲澳門文化學會為其出版《我祖父家的澳門廚房》一書。 - Maria Celestina de Melo e Senna, 是 1969 年首批出版土生廚藝和甜點書籍的女士的其中一人； - Anita Assumpção 和 ‘Minica’ Silva, 是高級糕點、大雞燴、火辣雞燴、有味飯和血鴨的專家； - Maria 和 Júlia Sales da Silva 姊妹，創作了或許是土生美食中首項的 “即食” 品； - Alice Pinto Marques, 定居加拿大，曾在該國主持一個土生美食電視節目； - Alda Manhão Hagatong, 公認的甜點和廚藝專家； - Edith Jorge 用很多空餘時間鑽研土生廚藝，透過“Ladies International”俱樂部出版了多本食譜； - Berta Maria de Passos da Silva, 一位完全獻身廚藝的澳門土生葡人； - Américo Ângelo, 被認為是澳門名菜“非洲雞”的始創人，七十年代是《澳門公寓》主廚，其後擔任葡京酒店的《日麗餐廳》主廚至逝世。 - António Vicente Silva, 在《號角報》刊登他母親的菜譜，並集結成書，由澳門天主教印刷局於 1977 年出版。 - Lourenço Ritchie, 烹製精美的土生菜 - 小牛排，饗宴他的友人。 <p>還有其他很多很多的人物... !</p>
--	---

四、項目論證

4. Argumentação da Candidatura

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Principais Características</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">主要特徵</p>	<p>Já se referiu que a comida macaense tem por base a cozinha portuguesa, sendo aquela caracterizada pelos ingredientes e temperos utilizados bem como pelo modo de preparação.</p> <p>Em relação aos ingredientes e temperos, já se fez referência no capítulo Origem Histórica.</p> <p>Quanto ao modo de preparação da comida, também já se fez referência no capítulo Área Original e Respetivo Ambiente Geográfico.</p> <p>Do que foi referido depreende-se que a culinária macaense é uma cultura multi-secular que, se não for reconhecida e preservada, tende a desaparecer mais tarde ou mais cedo.</p> <p>一如上述，土生美食以葡萄牙廚藝為基礎，但土生美食的特點在於使用的材料和調味料，以及烹調方式。</p> <p>使用的材料和調味料方面，在歷史淵源一章中已有述及。</p> <p>至於烹調方式，在「原始區域及其地理環境」一章中亦已述及。</p> <p>從以上所述可見，土生廚藝是一種數世紀的文化，如果得不到承認和保存，早晚趨向消失。</p>
---	--

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Relevância</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">重要價值</p>	<p>Macau sem Macaenses não terá certamente as características que possui. E quando se fala de Macaenses não é só a pessoa, mas também a cultura, as tradições, a identidade e claro está a gastronomia.</p> <p>Portanto, a gastronomia macaense é um dos pilares da sua cultura multissecular.</p> <p>Os grandes empreendimentos estrangeiros que se estabeleceram em Macau atraíram naturalmente para aqui grande número de estrangeiros, não sendo de todo estranho temer o desaparecimento da cozinha macaense tal como é conhecida, caseira, deliciosa e memorável. Há que lutar para que isso não aconteça.</p> <p>Daí a necessidade da sua preservação.</p> <p>沒有土生葡人的澳門，將必然失去其現時所具的特徵。說到澳門土生葡人，不僅是說人，也是說他的文化、傳統和身分，美食當然也在內。</p> <p>因此，土生葡人美食是他們的數世紀文化支柱之一。</p> <p>外國大型企業落地於澳門，自然吸引大量外國人來到這裡。恐怕正宗的、家庭風味的、美味難忘的澳門土生菜消失，完全是可以理解的。必需致力令此情況不會發生。</p> <p>因此，需要加以保護。</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Estado de Precariedade</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">瀕危狀況</p>	<p>É sabido que a maior parte dos restaurante e estabelecimentos de comida que servem comida macaense, esta não é preparada por cozinheiros macaenses. Há portanto, fundado receio que possa haver adulteração e perda de qualidade dos pratos confeccionados e tidos como de ementa macaense.</p> <p>Por outro lado, e com mira na comercialização, pode dar-se o caso de introdução de pratos dados como de comida macaense que nada têm a ver com a nossa gastronomia.</p> <p>Para evitar que isso aconteça, a Confraria da Gastronomia Macaense tenciona criar uma espécie de certificação de qualidade aos produtos servidos nos restaurantes que servem comida macaense, atribuindo àqueles que realmente merecem uma "Carta de Qualidade".</p> <p>眾所周知，供應澳門土生菜的餐廳和食店，廚師都不是土生葡人。因此，有理由恐怕這些所謂的土生菜會失真和欠缺品質。</p> <p>另一方面，為了生意，可能會出現魚目混珠的情況，供應所謂的土生菜，其實與正宗土生菜風馬牛不相及。</p> <p>為了避免上述情況，土生美食聯誼會計畫為土生菜餐廳提供品質認證，向正宗土生菜的餐廳頒發“品質證書”。</p>

五、項目管理

5. Administração do Património

Muito já se fez e os resultados são animadores para que a cultura gastronómica tenha a desejada continuidade.

As medidas adoptadas para a preservação da cozinha macaense foram diversas, começando pela publicação de livros e receituários editados por associações de matriz macaense, a divulgação da cultura gastronómica macaense dentro e fora de Macau, designadamente através das mesmas associações e das Casas de Macau na diáspora, a sensibilização da camada mais jovem para a importância da preservação da cultura legada dos nossos antepassados, e de outras actividades de divulgação dessa cultura no exterior.

As acções realizadas incluem, entre outras, as seguintes:

- Concurso preliminar da culinária macaense em cada uma das doze Casas de Macau na diáspora e entre os macaenses residentes em Macau, cujos vencedores participaram no concurso final realizado em Macau por ocasião do Encontro das Comunidades Macaenses “Macau 2004”.
- Designação de um representante da Confraria da Gastronomia Macaense para cada Casa de Macau na diáspora, com a missão de coordenar as actividades relacionadas com a cultura gastronómica macaense.
- Apoio dado às Casas de Macau na organização de conferências, convívios e outras actividades ligadas à gastronomia macaense.
- Participação nos Grandes Capítulos e outras actividades organizadas por Confrarias Gastronómicas Europeias, designadamente de Portugal, França e Suíça.
- Participação num Congresso do Conselho Europeu de Confrarias Enogastronómicas (CEUCO), que se realizou em Bordéus, França, com o qual a Confraria da Gastronomia Macaense firmou um acordo de geminação, tendo um dos membros dos Corpos Sociais da nossa Confraria sido designado Embaixador para a Ásia.
- Também foram assinados protocolos com diversas Confrarias Gastronómicas de Portugal Continental, da Madeira e dos Açores, merecendo especial referência a geminação realizada com a Confraria dos Gastrónomos do Algarve, da qual vários membros dos Corpos Sociais da nossa Confraria foram investidos com o título de Confrade de Honra.
- Por seu lado, a Confraria da Gastronomia Macaense, ao longo dos poucos anos da sua existência, também já entronizou como Confrades de Mérito diversas individualidades que deram o seu contributo à causa da Gastronomia Macaense.
- Além disso, foram organizadas diversas Conferências sobre a cultura gastronómica macaense, especialmente por ocasião da realização dos Encontros das Comunidades Macaenses, tendo sido convidados para oradores diversas individualidades versadas sobre aquele tema, quer de Macau quer da diáspora.

Medidas de Protecção Anteriormente Adoptadas

已採取的保護措施

<p>Medidas de Protecção Anteriormente Adotadas</p> <p>已採取的保護措施</p>	<p>為使土生葡人的飲食文化得以如人所願地延續，經已作了很多努力，並取得令人鼓舞的成果。</p> <p>為保存土生廚藝，採取了多種措施，首先是由土生葡人社團出版土生美食的書籍和菜譜，在澳門和外地介紹土生飲食文化，特別是透過海外的土生葡人社團和《澳門之家》進行，還提醒年青一輩關於保存祖先留下的文化遺產的重要性，此外，還在外地舉辦介紹澳門土生葡人文化的其他活動。</p> <p>以下是已舉辦的各項活動的其中一部份：</p> <ul style="list-style-type: none"> - 在海外的十二個《澳門之家》和居於澳門的土生葡人中舉行廚藝初賽，並於“澳門2004”土生葡人聚會期間在澳門舉行初賽優勝者的決賽。 - 為海外的每一《澳門之家》委任一名土生美食聯誼會代表，專責協調澳門土生飲食文化有關的活動。 - 支持各個《澳門之家》舉辦關於土生葡人飲食文化的會議、聯誼和其他活動。 - 參加葡萄牙、法國和瑞士的歐洲美食聯誼會主辦的大會和其他活動。 - 參加《美食與美酒聯誼會歐洲委員會》(CEUCO)代表大會，該次大會於法國波爾多舉行，土生葡人美食聯誼會並簽署了一份締結姊妹會的協誼，本會領導機關的一名成員並獲委任為駐亞洲的美食大使。 - 與葡萄牙本土、馬德拉和亞速爾群島的美食聯誼會簽署議定書，特別值得一提的是，與葡萄牙亞爾加維的美食聯誼會結成姊妹會，本會的領導機關多名成員獲頒榮譽會員榮銜。 - 土生美食聯誼會自成立以來，經已向多位對土生飲食文化有貢獻的人士頒授榮譽會員榮銜。 - 此外，也主辦了多次以土生美食為主題的講座，特別是在土生社群聚會期間舉行，邀請澳門和海外多位對土生美食有精深認識的人士主講。
--	---

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Investimentos Efectuados</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">資金投入情況</p>	<p>O Governo de Macau, através da Fundação Macau, tem subsidiado globalmente diversas actividades organizadas pelas instituições de matriz macaense, estando incluídas nas mesmas algumas que respeitam directamente à gastronomia macaense, mesmo antes da existência da Confraria da Gastronomia Macaense.</p> <p>Assim, através desses subsídios, foi editado em 2004, o livro À Mesa da Diáspora, do qual um exemplar de cada uma das línguas, portuguesa e chinesa, se acha anexa. O custo da publicação deste livro importou em MOP</p> <p>Um outro livro sobre comida macaense intitulado “O Meu Livro de Cozinha”, editado em 2007 e lançado durante o Encontro das Comunidades Macaenses “Macau 2007”, custou MOP</p> <p>A participação em Congressos e Capítulos organizados por instituições gastronómicas do exterior importou em cerca de MOP MOP MOP e MOP respectivamente, nos anos de 2007, 2008, 2009 e 2010.</p> <p>O montante despendido em 2008 foi o maior em virtude da deslocação de uma delegação de mais de 40 confrades para participar no VI Grande Capítulo da Confraria dos Gastrónomos do Algarve, em Portugal.</p> <p>As despesas com a organização do Dia da Gastronomia, integrado no programa do Encontro das Comunidades Macaenses “Macau 2010”, que se realizou a 2 de Dezembro de 2010, excederam MOP Esse evento contou com uma Conferência sobre Cultura Gastronómica para a qual foram convidados oradores da diáspora macaense bem como individualidades versadas nessa matéria. Houve também uma cerimónia solene de investidura de Confrades de Mérito e Confrades Extraordinários, tendo este último título sido atribuído a três restaurantes locais que já funcionavam no século passado e intimamente ligados à comida macaense ou frequentados pela comunidade macaense. Uma outra cerimónia que decorreu em seguida foi a da ratificação do Acordo de Geminação entre o CEUCO e a Confraria da Gastronomia Macaense e a investidura do Embaixador daquele Conselho para a Ásia conferida pelo Presidente do CEUCO. Contou também com um jantar de ementa macaense a que assistiram cerca de 1500 participantes do Encontro.</p>
---	--

Investimentos Efetuados	資金投入情況	<p>澳門政府透過澳門基金會一直對土生葡人舉辦的各項活動給予整體資助，其中包括土生美食聯誼會成立前舉行的、直接與土生飲食文化有關的一些活動。</p> <p>透過這些資助，於 2004 年出版了《土生葡人飲食文化》一書。現附上該書的中文和葡文本各一冊供參考。該書出版費用為 MOP</p> <p>另一本關於土生美食的書，名為“O Meu Livro de Cozinha”，於 2007 年出版，並在“澳門 2007”土生社群聚會舉行期間發行。該書的出版費用為 MOP</p> <p>參加外地美食組織舉辦的代表大會和其他大會，2007、2008、2009 和 2010 年支出的費用分別約 MOP MOP MOP 和 MOP</p> <p>2008 年支出的金額最大，因為一個由四十多位會員組成的代表團赴葡萄牙參加亞爾加維省的美食聯誼會第六屆大會。</p> <p>舉辦美食日的費用超過 MOP，該活動於 2010 年 12 月 2 日舉行，包括在“澳門 2010”土生葡人社群聚會的日程內。活動包括一次美食文化的講座，邀請海外的講者和對美食有精深認識的人士主講。此外，還有一項頒授榮譽會員和特別會員榮譽的隆重儀式。上世紀開業的、與土生菜有緊密關係的或土生人士經常光顧的本澳三家餐廳酒家，成為本會特別會員。另外，還舉行了一項《美食與美酒聯誼會歐洲委員會》(CEUCO)與土生美食聯誼會結為姊妹會的協議追認儀式，並由該委員會主席主持其駐亞洲的美食大使就職。又舉行了一次土生菜晚宴，約 1500 位參加是次土生葡人聚會的人士出席。</p>
-------------------------	--------	---

六、保護計劃

6. Plano de Salvaguarda

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Conteúdos a Salvaguardar</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">保護內容</p>	<p>Para a salvaguarda da cozinha macaense, a Confraria da Gastronomia Macaense propõe desenvolver diversas actividades, entre as quais se destacam as seguintes:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Organização, em colaboração com outras instituições, de aulas da culinária macaense, ou “Workshops” dando oportunidade principalmente aos jovens que estão interessados no modo de preparação dos diversos pratos da cozinha macaense. - Instituição de uma Carta de Qualidade que será atribuída aos estabelecimentos comerciais de restauração que servem comida macaense, cuja qualidade esteja dentro dos parâmetros exigidos. - Desenvolver, em associação com outras instituições, actividades de promoção da nossa gastronomia no interior da China e outros países. - Organização de um Congresso Internacional de Gastronomia a realizar em Macau, para o qual serão convidadas instituições congéneres não só da Europa mas também de outros Continentes, bem como de todas as Casas de Macau no exterior. <p style="text-align: center;">為保護土生飲食文化，土生美食聯誼會建議進行多項工作，包括：</p> <ul style="list-style-type: none"> - 與其他機構合作，舉辦土生廚藝班或工作坊，特別為有興趣認識各種土生美食烹調法的年青人提供學習機會。 - 設立品質證書，頒給供應土生美食的、品質符合要求的商業餐飲場所。 - 聯同其他機構，在中國內地和其他國家推廣土生美食。 - 在澳門舉辦一次國際美食大會，邀請歐洲和其他各大洲的美食組織，以及海外的所有《澳門之家》參加。 		
<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Plano de Salvaguarda</p> <p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">保護計劃</p>	<p>時間</p> <p>Tempo</p>	<p>保護措施</p> <p>Medidas de Protecção</p>	<p>預期目標</p> <p>Expectativas e Objectivos</p>
	<p>2011</p>	<p>Implementação de aulas da culinária macaense 開辦土生廚藝班</p>	<p>Já foi assinado um protocolo com a Associação dos Macaenses para esse efeito. 經已與澳門土生協會為此簽署議定書</p>
	<p>2012</p>	<p>Instituição da Carta de Qualidade 設立品質證書</p>	<p>Salvaguarda da autenticidade da cozinha macaense 保護土生菜的正宗性</p>
		<p>Promoção da Gastronomia Macaense no interior da China com mostras de pratos da nossa cozinha 在中國內地舉辦介紹會，推廣澳門土生美食</p>	<p>Divulgação da cozinha macaense 宣傳推廣澳門土生美食</p>

	2013	Organização de uma Conferência Internacional de Gastronomia 舉辦一次國際美食會議	Divulgação para maior número de países e regiões da secular comida macaense 把有多個世紀歷史的澳門土生美食介紹給更多國家和地區的人認識
Mecanismos de Salvaguarda 保障 措施	<p>Para a preservação de objectos e utensílios de cozinha bem como de receitas de culinária manuscritas deixadas pelos seus antepassados e que estão na posse de famílias macaenses, e ainda de outros objectos relacionados com a gastronomia macaense, a Confraria da Gastronomia Macaense tem dentro dos seus planos a criação de um Núcleo Museológico, onde serão catalogados e expostos os referidos artigos.</p> <p>為保存烹飪工具和用具，以及祖先留下的、澳門土生家庭擁有的手抄菜譜和其他與土生美食有關的物品，土生美食聯誼會計畫設立一個博物中心，展示這些東西並為其編列目錄。</p>		
Calculo de Despesas e Respectiva Justificação 經費預算及其 依據說明	經費預算 Cálculo de Despesas	依據說明 Justificação	其他配套資金 Financiamento Complementar
	MOP	Organização de aulas e outras actividades promocionais. 舉辦課程及其他推展活動	Através de subsídios de entidades oficiais 由官方資助
	MOP	Acções promocionais no interior da China e no exterior 在中國內地和外地舉辦推展活動	idem 同上
	MOP	Organização da Conferência Internacional de Gastronomia 舉辦國際美食會議	idem 同上

<p>Observações</p> <p>備註</p>	
------------------------------	--

七、相關領域專業人士意見

7. Opinião de Especialistas

Com a recente hiper-internacionalização de Macau dos últimos anos, muitas são as questões que se colocam em relação a identidade, cultura, autenticidade, tradição e evolução dos Macaenses. A gastronomia Macaense encontra-se neste momento a atravessar esse momento de instabilidade e interrogação.

Afinal o que é a gastronomia Macaense? Esta é e será sempre a primeira questão por muitos perguntada e por poucos respondida, pelo menos respondida com clareza! A gastronomia Macaense é de facto um “tacho” de várias culturas e gastronomias, onde o ingrediente base principal será a cozinha Portuguesa mas com vários temperos da gastronomia Africana, Indiana, Malaia, Goesa e é claro Chinesa. Basta imaginar a viagem que os marinheiros Portugueses faziam até chegar a Macau e não será difícil perceber o porquê de tanta “mistura”...

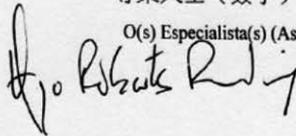
Macau torna-se cada vez mais na típica cidade moderna onde as tradições vão sendo “empurradas” para os becos da cidade, para a periferia, para longe de quem vem conhecer o território. As grandes multinacionais da restauração, ganham terreno, são mais visíveis e roubam-nos os nossos jovens, as futuras gerações. Os turistas são enganados com imitações baratas e na maior parte das vezes longe do que realmente é e pode oferecer a rica gastronomia Macaense. Há que lutar para que isso não aconteça, e a melhor forma de luta é dar a conhecer a quem não conhece, é ensinar aos mais novos, é proteger o património intangível que é a gastronomia Macaense.

Uma frase repetida vezes sem conta “Macau sem Macaenses não é Macau”, pode facilmente ser acompanhada de outra “Macau sem comida Macaense, não é Macau”. Um dos produtos que despertam mais interesse nas pessoas que visitam o território para além do jogo é sem dúvida a gastronomia. Comida, Tailandesa, Chinesa, Japonesa e até mesmo Portuguesa pode ser encontrada em vários outros países, mas a comida Macaense, essa, só mesmo em Macau.

Se se perder a gastronomia Macaense, perde-se uma identidade, perde-se cultura, perde-se a história de um povo.

專業人士（簽字）

O(s) Especialista(s) (Ass.)




Hugo Roberts Bandeira
F&B Manager and Lecturer



Colégio de Mong-Hai, Macau, China
Tel: (853) 81961 132 Fax: (853) 81961 025
hugob@ift.edu.mo www.ift.edu.mo



班浩邦
餐館管理師及講師



中國澳門濠洲山
電話: (853) 81961 132 傳真: (853) 81961 025
hugob@ift.edu.mo www.ift.edu.mo

二〇〇 年 月 日

30 de Março de 2001

七、相關領域專業人士意見

7. Opinião de Especialistas

Com a recente hiper-internacionalização de Macau dos últimos anos, muitas são as questões que se colocam em relação a identidade, cultura, autenticidade, tradição e evolução dos Macaenses. A gastronomia Macaense encontra-se neste momento a atravessar esse momento de instabilidade e interrogação.

Afinal o que é a gastronomia Macaense? Esta é e será sempre a primeira questão por muitos perguntada e por poucos respondida, pelo menos respondida com clareza! A gastronomia Macaense é de facto um “tacho” de várias culturas e gastronomias, onde o ingrediente base principal será a cozinha Portuguesa mas com vários temperos da gastronomia Africana, Indiana, Malaia, Goesa e é claro Chinesa. Basta imaginar a viagem que os marinheiros Portugueses faziam até chegar a Macau e não será difícil perceber o porquê de tanta “mistura”...

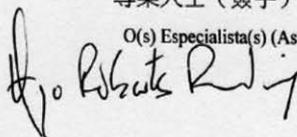
Macau torna-se cada vez mais na típica cidade moderna onde as tradições vão sendo “empurradas” para os becos da cidade, para a periferia, para longe de quem vem conhecer o território. As grandes multinacionais da restauração, ganham terreno, são mais visíveis e roubam-nos os nossos jovens, as futuras gerações. Os turistas são enganados com imitações baratas e na maior parte das vezes longe do que realmente é e pode oferecer a rica gastronomia Macaense. Há que lutar para que isso não aconteça, e a melhor forma de luta é dar a conhecer a quem não conhece, é ensinar aos mais novos, é proteger o património intangível que é a gastronomia Macaense.

Uma frase repetida vezes sem conta “Macau sem Macaenses não é Macau”, pode facilmente ser acompanhada de outra “Macau sem comida Macaense, não é Macau”. Um dos produtos que despertam mais interesse nas pessoas que visitam o território para além do jogo é sem dúvida a gastronomia. Comida, Tailandêsa, Chinesa, Japonesa e até mesmo Portuguesa pode ser encontrada em vários outros países, mas a comida Macaense, essa, só mesmo em Macau.

Se se perder a gastronomia Macaense, perde-se uma identidade, perde-se cultura, perde-se a história de um povo.

專業人士（簽字）

O(s) Especialista(s) (Ass.)



二〇〇 年 月 日

30 de Março de 2001



Hugo Roberts Bandeira
F&B Manager and Lecturer



Colégio de Mong-Há, Macau, China
Tel: (853) 87960 132 Fax: (853) 87960 025
hug@ift.edu.mo www.ift.edu.mo



班浩邦
餐廳經理及講師



中國澳門濠洲
電話: (853) 87960 132 傳真: (853) 87960 025
hug@ift.edu.mo www.ift.edu.mo

七、相關領域專業人士意見

7. Opinião de Especialistas

隨著澳門近年來高度國際化，對土生葡人的特色、文化、識別、傳統和發展，人們提出很多問題。土生美食現正處於一個不穩定和存疑的時刻。

土生美食究竟是怎樣的？這經常是很多人提出的第一個問題，也是很少人可以清楚回答的問題。事實上，土生美食是多種文化和美食的“大雜會”，以葡萄牙菜的主要材料為基礎，加入非洲、印度、馬來西亞、果亞和中國的調味料烹製。只要想到葡萄牙水手航行到澳門所經的地方，就不難理解土生美食為什麼會有如此多的混合。

澳門逐漸成為典型的現代化都市，傳統事物日漸被擠到城市角落，遠離外來欲認識此地方的視線。跨國的飲食大集團占盡優勢，他們的身影無處不在。現時的年青人都受他們吸引，未來的世代也難免如此。外來遊客被廉價的仿製土生菜欺騙，這些仿製品與真正的和多姿多彩的土生美食相去甚遠。因此，必須盡力避免此情況，而最好的辦法是使人們認識什麼是正宗土生美食，教導年青人如何烹調這些美食，以及把土生美食作為非物質文化遺產加以保護。

人們經常說“沒有土生葡人的澳門，就不是澳門”。這句話之外還可加一句“沒澳有土生美食的澳門，也不是澳門”。吸引人們來澳門觀光的，除了博彩之外，美食無疑也是其中之一。泰國、中國、日本的美食，甚至是葡國的美食，都可以在很多國家嚐得到，唯獨是土生美食，就只有澳門才有。

如果土生美食消失，也就是一種特色、一種文化和一個族裔歷史的消失。

專業人士（簽字）

O(s) Especialista(s) (Ass.)

Hugo Roberto Bandeira

二〇〇 年 月 日

30 de Março de 2001

 旅遊學院
INSTITUTO DE FORMAÇÃO PLURILÍNGUA
Instituto For Tourism Studies

Hugo Roberto Bandeira
ISS Manager and Lecturer

 tecQual
Quality Standard
Certificação, Avaliação e Gestão
de Qualidade

Centro de Mestrado, Mestrado em Turismo
Tel: 852 2538 110 Fax: 852 2538 105
hugo@fei.edu.mo www.fei.edu.mo

 旅遊學院
INSTITUTO DE FORMAÇÃO PLURILÍNGUA
Instituto For Tourism Studies

班浩邦
餐飲服務管理師

 tecQual
Quality Standard
Certificação, Avaliação e Gestão
de Qualidade

中國澳門旅遊局
電話: 852 2538 110 傳真: 852 2538 105
hugo@fei.edu.mo www.fei.edu.mo

七、相關領域專業人士意見

7. Opinião de Especialistas

Macanese cuisine is unique to the world because it is probably one of the earliest forms of fusion cuisine, which the Portuguese adapted while on the way from Europe to the Far East. Each family has its own secret adaptation of recipes from this journey. Macanese cuisine is the result of adaptation to foreign land when cooking Portuguese food.

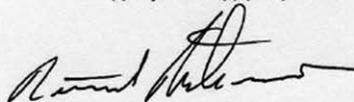
Most of the time recipes were not written down properly, only given out through gossips, word of mouth or when daughters help their mothers in the kitchen. There are no “fake” recipes, and neither is there a “real” recipe. There is only “Maria’s recipe,” “Dona’s cooking”, and “Louisa’s way”.

Many families have since left Macau and brought their recipes away, while the ones that stayed kept their secret recipes, secret forever. Some easy recipes are usually cooked in smaller restaurants in Macau, but the more complex ones are in danger of dying out

So there is a very urgent need to preserve the gastronomy, to preserve the history and to preserve the culture of a community.

專業人士（簽字）

O(s) Especialista(s) (Ass.)



二〇〇 年 月 日

30 de March de 2001



彼基米亞 Raimund Pichmaier
 理事會主席 President / Board of Directors
 澳門路邊投注中心地下
 Rua da Vitória, No. 25, R/C, Macau
 電話 Tel: (853) 2320 2823
 電郵 E-mail: r_pichmaier@hotmail.com



七、相關領域專業人士意見

7. Opinião de Especialistas

Macanese culture – of which cuisine is the most important remaining tenet – tells a fascinating story to the world about the first time that the west significantly interacted with China: via the tiny granted territory of Macau.

The cuisine was all but disappearing, or at least it was feared it would become extinct, in the run-up to the Handover of Macau to Beijing in 1999. The Macanese, the indigenous people of Macau, were extremely worried about losing their “home” and were involved in large-scale immigration. At this point there was no cookbooks (recipes being handed down orally and only within the family), very few restaurants, and very little profile all round. Post-handover hat has begun to change, with the publishing of cookbooks, more restaurants, and with a local commitment to preserve the traditional culture of Macau in the face of westernization/casino-isation.

Surely one of the first fusion cuisines in the world – and sensible, home-created fusion rather than fancy restaurant (con)fusion, it was a cuisine that literally explained the history of the Macanese on a plate. When the Portuguese arrived, there was almost no population, hence no indigenous cuisine, which paved the way for Macanese, particularly given that there was rich agriculture which featured produce much favoured by the Portuguese at home: potatoes, onions, coriander, chicken, pork.

Influences from the cuisines of Goa, Malacca, Timor (and other Portuguese colonies, or trading partners) gave Portuguese food a real twist, introducing spices in particular, and bringing enhanced flavours. Asian wives and servants arrived on the ships to Macau, and in learning how to cook Portuguese food, brought their own techniques and ingredients and taste buds. Where fresh milk was not available, coconut milk would be substituted. Where a Goan servant considered a dish too plain, she would add in some chili. Macanese cuisine has continued to add the odd new dish, but remains one of the broadest cuisines around, going from subtle noodle broths to highly salted bacalhau to rich curries.

Critical was the creation of the fermented fish sauce, balichao (itself a descendent of Malaysian Balachan) which spawned the creation of a similar condiment in Cantonese cooking. Today this sauce is extremely hard to get hold of, and needs a resurgence.

The Macanese community remains small (and shrinking) and the strength of the Macanese culture in general is less as it slowly becomes more “Chinese”. The UNESCO contribution (skills and funds) are critical for ensuring that this cuisine does not disappear, thereby taking world exposure to an important historical imprint with it.



annabel.jackson@gmail.com
852 9238 1831

專業人士（簽字）

O(s) Especialista(s) (Ass.)

二〇〇 年 月 日

30 de Março de 2011

八、申報主體總結意見 8. Opinião Geral Sobre o Património

A apresentação da presente candidatura para que a Gastronomia Macaense seja reconhecida pelo Governo da RAEM como Património Cultural Intangível da Região Administrativa Especial de Macau é o primeiro passo de uma longa caminhada para atingir o objectivo final.

A próxima etapa será o seu reconhecimento pelas competentes instâncias do Governo Central.

E, daí, partirá para a candidatura pelo seu reconhecimento como Património Cultural Intangível da UNESCO, o objectivo último do desígnio de toda a Comunidade Macaense quer residente em Macau quer na diáspora.

爲使土生葡人美食被澳門特區政府承認爲澳門特別行政區的非物質文化遺產而作的此項申報，是爲達成最終目標需要走的漫長道路的第一步。

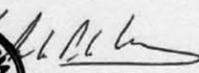
下一步將是被中央政府有關當局承認。

然後申報爲聯合國教科文組織承認的非物質文化遺產，這是居於澳門和海外的所有土生葡人的最終目標。

負責人（簽字及蓋章）

O Responsável (Ass. e carimbo)




Pimenta de Castro Machado

二〇一一年三月三十一日

31 de Março de 2011

ANEXO B

**BOLETIM DE CANDIDATURA A PATRIMÓNIO
CULTURAL INTANGÍVEL DE MACAU DO
TEATRO MAQUISTA (TEATRO EM PATUÁ)**

項目代碼：_____

Código do Património : IV

澳門非物質文化遺產項目申報書
Boletim de Candidatura
a Património Cultural Intangível de Macau

項目名稱： Teatro Maquista (Teatro em Patuá)

Denominação do Património Candidato: _____

申報主體： _____

Requerente: DÓCI PAPIAÇÂM DI MACAU

澳門特別行政區政府文化局印製
Impressão: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau



注意事項及填表說明

一、注意事項

(一) 封面及表格中“項目代碼”按以下標準填寫代碼：

- (I) 民間文學
- (II) 傳統音樂
- (III) 傳統舞蹈
- (IV) 傳統戲劇
- (V) 曲藝
- (VI) 傳統體育、遊藝與雜技
- (VII) 傳統美術
- (VIII) 傳統手工技藝
- (IX) 傳統醫藥
- (X) 民俗

(二) 此申報書可在文化局網站 (www.icm.gov.mo)、澳門博物館網站 (www.macaumuseum.gov.mo) 下載，表格各項欄目可根據內容自由擴展版面。

(三) 凡在各項欄目中沒有納入的其他重要內容，可在“備註”一欄中說明。

(四) 表格一律用電腦填寫，需準確無誤。凡填寫內容不實、有虛假成分者，一經發現，取消其申報資格。

二、填表說明

(一) 第一項“項目簡介”欄目中，應包括項目的基本情況、地理位置、歷史沿革、主要價值和影響（字數 500—600 字），做到文字簡練，敘述清楚，準確無誤。

(二) 第二項“基本資訊”的“保護單位”欄目中，應填寫具體承擔該項目保護與傳承工作的保護單位。每個申報項目只能填寫一個保護單位。

“法人”欄目中，應填寫單位的法人代表。“通訊地址”、“電話”、“傳真”、“電子信箱”欄目中，須填寫單位的通訊地址、電話、傳真、電子信箱。

(三) 第三項“項目說明”的“基本內容”欄目中，包括：1、項目基本情況；2、具體表現形態。

“傳承譜系”欄目中，要填寫項目清晰的傳承脈絡，“代表性傳承人”欄目中，要填寫項目代表性傳承人。

(四) 第五項“項目管理”的“已採取的保護措施”欄目中，應包括已經採取的方法、策略以及其他各種保護措施和實施方案。

(五) 第六項“保護計劃”的“保護內容”欄目中，保護計劃應包括確認、建檔、保存、保護、傳承、傳播、研究等內容。具體可參見《澳門非物質文化遺產申報評定暫行辦法》。

Notas e Instruções de Preenchimento

1. Notas de preenchimento

1.1. O item “Código do Património” deverá ser preenchido consoante as seguintes categorias:

- (I) Literatura Popular
- (II) Música Tradicional
- (III) Dança Tradicional
- (IV) Drama Tradicional
- (V) *Qiyi* (Artes da Canção e da Narração de Histórias)
- (VI) Desporto, Diversão e Acrobacia Tradicional
- (VII) Artes Tradicionais
- (VIII) Ofício Tradicional
- (IX) Medicina Tradicional
- (X) Costumes Populares

1.2. O presente Boletim encontra-se disponível nas páginas do Instituto Cultural (www.icm.gov.mo) e do Museu de Macau (www.macaumuseum.gov.mo). Qualquer tabela incluída no Boletim poderá ser alargada de acordo com o espaço necessário à descrição dos conteúdos.

1.3. Outras informações relevantes para a candidatura não contempladas nas tabelas do Boletim, poderão ser incluídas no item “Observações”.

1.4. O preenchimento do presente Boletim deverá ser efectuado obrigatoriamente por computador, sem incorrecções. Caso sejam prestadas informações falsas, o pedido de candidatura será anulado.

2. Instruções de Preenchimento

1.1. O item “Breve Apresentação do Património” deverá conter, em linguagem concisa, clara e precisa, dados básicos relativos ao património candidato, inclusive a sua localização geográfica, a sua evolução e influência históricas, bem como o seu valor histórico (500 a 600 caracteres ou palavras).

2.2. O item “Entidade de Salvaguarda”, constante da tabela atinente às “Informações Gerais”, diz respeito à entidade responsável pela preservação e transmissão do património candidato. Cada património deve corresponder a uma só Entidade de Salvaguarda. O item “Representante Legal” diz respeito ao representante legal da Entidade de Salvaguarda. Do mesmo modo, os itens “Endereço Postal”, “Telefone”, “Fax” e “Email” dizem respeito à referida Entidade de Salvaguarda.

2.3. O item “Conteúdos Gerais”, constante da tabela atinente à “Apresentação Detalhada do Património”, inclui: 1) Descrição geral do património; 2) Formas concretas de expressão. Com o item “Genealogia”, pretende-se uma exposição clara da linhagem de ascendência do património, ou seja, do fio transmissor da herança cultural em questão. O nome do sucessor representativo deve ser indicado na coluna “Sucessor representativo”.

2.4. O item “Medidas de Protecção Anteriormente Adoptadas”, constante da tabela atinente à “Administração do Património”, diz respeito a todos os meios, estratégias e medidas de protecção anteriormente adoptados e implementados e respectivos planos de execução.

2.5. O item “Conteúdos a Salvaguardar”, constante da tabela atinente ao “Plano de Salvaguarda” deverá incluir os seguintes conteúdos: determinação do património, constituição de arquivos, conservação, protecção, divulgação e investigação. Para mais esclarecimentos, é favor consultar o documento “Regulamento Transitório da Candidatura e Classificação a Património Cultural Intangível de Macau”.

一、項目簡介

1. Breve Apresentação do Património

O **Teatro Maquista**, ou usualmente conhecido como **Teatro em Patuá**, corresponde a uma das tradições da cultura macaense, que remonta dos inícios do século XX ou mesmo antes.

Inserido numa comunidade que era tradicionalmente conservadora e católica, esse tipo de teatro tinha lugar, preferencialmente nos dias festivos do Carnaval, período de relativa permissividade dos costumes, em que se podia brincar com estes, satirizando-os por todos os meios.

Com efeito, o Teatro Maquista foi assim utilizado como modo pelo qual a comunidade macaense fazia sentir a sua voz em aspectos variadíssimos da sociedade: acontecimentos notórios, actos públicos, políticas administrativas, quaisquer outros eventos que despertassem o interesse colectivo.

Mas a popularidade do Teatro advém da utilização do tradicional crioulo macaense, vulgarmente conhecido por Patuá de Macau, e da comédia como forma de representaçã. Patuá, porque se trata de uma língua versátil na sátira, e comédia, porque o humor mesmo que cruel e mordaz é sempre a melhor e natural forma de exprimir os anseios, preocupações, aplausos e reprovações do povo.-----

二、基本資訊

2. Informações Gerais

項目名稱 Denominação do Património	Teatro Maquista (Teatro em Patuá)	地區 Area	Macau
保護單位 Entidade de Salvaguarda	Dóci Papiaçám di Macau	法人 Representante Legal	H. Miguel de Senna Fernandes
通訊地址 Endereço Postal	665, Avenida da Praia Grande, 21/F	電話 Telefone	+853 2957 3161
傳真 Fax	+853 2857 2745	電子郵箱 Email	miguelsf@yahoo.com
Area Original e Respeito Ambiente Geográfico 原始區域及其地理環境	<p>O Teatro Maquista ou Teatro em Patuá, teve a sua origem em Macau, no seio da comunidade macaense de ascendência portuguesa.</p> <p>Não obstante ser um teatro de tipo ocidental, o qual por si obedecerá um lógica muito própria, ele assume uma forma que lhe é única em Macau.</p> <p>O uso do Patuá, a língua crioula dos macaenses de ascendência portuguesa, faz com ele se torne impossível ter nascido noutra local que não fosse Macau.</p> <p>As situações de comicidade, a intriga e a brejeirice que lhe são típicas, Têm como pano de fundo a vida em Macau, sendo esta a referência física de todas as peças.</p>		

三、項目説明

3. Apresentação Detalhada do Património

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">澳門以外分佈區域 Area de Distribuição Fora de Macau</p>	<p>O Teatro Maquista, uma vez que tem como língua base de comunicação, o Patuá, é representada de formas variadas nas comunidades macaenses espalhadas pelo mundo (a Diáspora Macaense), conforme os recursos humanos, materiais e financeiros que cada uma possui.</p> <p>Fora de Macau, as comunidades com mais condições para o efeito, com capacidade de apresentação regular, são as de S. Paulo, Brasil e a de Toronto, Canadá, através das respectivas associações representativas ou “Casas de Macau”. -----</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">歷史淵源 Origin Historical</p>	<p>O Teatro Maquista nasceu em Macau, fortemente influenciada pelo estilo ocidental de se estar em palco. Mas o que verdadeiramente marcou o seu aparecimento foi o facto de no séc. XIX se ter começado a escrever textos em Patuá.</p> <p>O crioulo era uma língua essencialmente oral, a sua conversão em língua escrita, naturalmente favoreceu o surgimento que envolvesse a forma escrita do crioulo. Exemplos do que se acaba de dizer são os textos no velho crioulo datados do início do século XIX.</p> <p>A sua evolução também passou pela dramaturgia: a forma escrita do Patuá podia efectivamente criar um novo tipo de teatro, como efectivamente apareceu. São exemplos os vários guiões publicados em revistas antigas como a “Ta-Si-Yang-Kuo” ou no Renascimento, demonstram como a forma escrita influenciou o aparecimento deste Teatro.</p> <p>Fortemente influenciada pelo Teatro de Revista portuguesa, o Teatro Maquista teria sido uma réplica local daquilo que muito sucesso se fez em Portugal desde os inícios do século XX até o momento presente.</p>

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;"> 基本內容 Contents Gerais </p>	<p>As peças em Teatro Maquista, tem tido por conteúdo uma variedade de situações. Mas todas elas, através da comédia, entroncam na sátira aos costumes. O Macaense sempre utilizou o seu Teatro para brincar com a sua própria desgraça, e através do humor, faz o público reflectir sobre a condição humana, as suas virtudes e os seus defeitos. O Teatro Maquista é também uma forma de chamar a atenção aos desnivelamentos sociais.</p> <p>Como exemplos:</p> <p>A sogra que resolve viver com a filha casada, causando um mal estar ao seu genro - “Mama Sogra Já vem!” (2003);</p> <p>A busca de um remédio afrodisiaco, que leva a que um indivíduo rico mas mal formado, descer a uma condição humilde - “Mezinha Mufino”(2001);</p> <p>Dois indivíduos ricos, mas inimigos que se reconciliam por causa de uma prostituta - “Pápi Ta Ferado” (2000)</p> <p>Mas o Teatro Maquista vai mais longe e tem a capacidade de focar, com o seu humor, aspectos que dizem respeito a toda a população.</p> <p>Exemplos: A Saúde Publica - “Cuza Dotor?” (2007) A deontologia na advocacia - “Letrado chapado” (2009) Os males do Jogo de fortuna e de azar - “Sórti Doci”(2008)</p> <p>Através do humor do Teatro Maquista, o Macaense exprime também o que há de mais profundo sobre o seu amor por Macau e o que significa sair da sua terra.</p> <p>Exemplos: “Mano Beto Vai Saiong” (1994) “Saiong, Téra Galanti” (1996) “Vila Paraiso” (2006)</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;"> 相關製品及其作品 Produtos Relacionados </p>	<p>Por razões de espaço, incluímos em anexo (Anexo I) uma lista das peças que a Entidade de Salvaguarda tem apresentado, desde o início da sua criação até o momento presente.</p> <p>VIDE ANEXO I</p>

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Genealogia 傳承譜系</p>	<p>Não existem elementos que nos permitem determinar com rigor a genealogia do Teatro, desde as suas origens até à actualidade.</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">Sucessor Representativo 代表性傳承人</p>	<p>A partir da formação do grupo de teatro amador, Dóci Papiacãm di Macau, a ora Entidade de Salguarda, o Teatro Maquista tem sido por ele assegurado, em Macau.</p> <p>Com efeito, desde 1997 até o momento presente - com uma interrupção apenas em 1998 - o Teatro Maquista figurou sempre no programa do Festival de Artes de Macau, através da Entidade de Salguarda, conquistando um número cada vez maior de audiência.</p> <p>Pode-se dizer que é a Entidade de Salguarda a legítimo sucessora representativa do Teatro Maquista em Macau.</p>

四、項目論證

4. Argumentação da Candidatura

<p>Principais Características</p> <p>主要特徵</p>	<p>São características do Teatro Maquista:</p> <p>1. Formais:</p> <p>a) Utilização do Patuá como veículo de comunicação do enredo;</p> <p>b) Comédia;</p> <p>2. Substanciais:</p> <p>a) Escárnio e de Mal-dizer. Crítica social e dos costumes em vigor;</p> <p>b) Moral nivelador;</p>
<p>Relevância</p> <p>重要價值</p>	<p>A relevância do Teatro Macaísta coincide com a própria importância da cultura macaense e momento do Patuá na RAEM - uma cultura e um crioulo com uma identidade e estatuto próprios, provenientes de uma fusão harmoniosa de diversos povos, mas assente em Macau na sua nascença.</p> <p>O Patuá, pela miscigenação cultural e linguística que lhe subjaz, permite-nos ter uma visão peculiar sobre a sociedade de Macau, particularmente, sobre o multiculturalismo que define a essência desta terra. O Patuá é património da RAEM.</p> <p>Neste contexto, o Teatro em Patuá assume uma importante e viva forma de preservação de uma língua em sérios riscos de extinção. A combinação de elementos de humor e de crítica social, faz do Teatro um chamariz para gerações novas e interessados em geral, os quais atraídos por esta forma de se estar em palco, procurarão certamente aprendê-la, usá-la e mesmo divulgá-la.</p>

Em Macau, cada vez menos pessoas falam Patuá, uma vez que desde há muito tempo deixou de ser uma língua útil, perdendo terreno quer para o cantonês, quer para o português, e mais recentemente para o inglês. Calcula-se que pouco mais de 500 pessoas falam fluentemente o crioulo.

Ora, a precariedade do Teatro é um reflexo dessa natureza efémera do Patuá, que aliás já consta da lista da UNESCO no que respeita a línguas em riscos de extinção.

A escassez crescente de falantes da língua, torna o trabalho de preservação mais oneroso, uma vez que implicaria uma pesquisa constante e uma compilação organizada de material escrito e audio-visual, com vista a uma utilização futura.

Todavia, apesar disso, o número crescente do público que assiste todos os anos uma peça de teatro em Patuá, durante o Festival de Artes, permite-nos dizer que a preservação dessa língua não é tarefa impossível. De facto, de ano para ano, mais espectadores oriundos de diversos sectores da população de Macau, sem serem integradas na comunidade macaense portuguesa, acorrem ao Teatro Maquista, o que bem demonstra a curiosidade e interesse que ele desperta nesse público.

Como será oportunamente referido, exige-se uma estratégia de longo prazo, com objectivos muito concretos. Há que considerar a necessidade premente na formação artística dos eventuais participantes do Teatro, incentivando, ao mesmo tempo todos os interessados na arte de representar. Por outro lado fomentar o ensino da língua, pelo modo mais prático e ao mesmo tempo, mais atractivo, fazendo

2

五、項目管理

5. Administração do Património

Medidas de Protecção Anteriormente Adoptadas 已採取的保護措施	<p>No passado, a apresentação das récitas em patuá dependia exclusivamente das contribuições dos entusiastas e de sócios das associações que as organizavam durante o Carnaval.</p> <p>Nos tempos modernos, devido ao aumento desmesurado dos custos de produção e à falta de condições logísticas e financeiras, tornou-se praticamente impossível uma apresentação em público de uma peça teatral sem o apoio das autoridades competentes.</p> <p>Assim, a partir de 1997 até o momento presente, o Governo do Território de Macau (ainda sob administração portuguesa) e depois o Governo da RAEM, tem apoiado o Teatro Maquista através do convite feito à entidade requerente para participar no Festival de Artes de Macau. Todavia, este apoio apenas se limitou a assegurar a presença do Teatro em Patuá no programa dos sucessivos Festivais. Não existe, nem nunca existiu um programa contínuo e de longo prazo de formação e manutenção deste tipo de teatro em Macau, como se exige para que ele não se extinga.</p>
Investimentos Efectuados 資金投入情況	<p>Seja como for, para além de ter participado em 14 Festivais de Artes de Macau, em ordem à divulgação do Teatro Maquista, for a de Macau, a Dóci Papiacám di Macau, em 1995 deslocou-se aos Estados Unidos da América, a S. Francisco, Califórnia, e depois a S. Paulo, Brasil, onde representou junto das comunidades macaenses aí radicadas a peça "Chacha Querê Festa".</p> <p>Em 1996, para o mesmo fim de divulgação do Teatro Maquista, participou na cidade do Porto o Festival Internacional de Teatro de Expressão Ibérica (FITEI), com a peça "Saiong, Têra Galanti". Nesse mesmo ano, levou a mesma peça a Lisboa, onde levou-a à cena, no palco do Casino Estoril.</p> <p>No ano de 1999, o grupo volta a representar em Lisboa com a pequena peça "Conviti di Pisidente"</p> <p>For a do âmbito das deslocações ao exterior, em 2001 e 2004, Miguel de Senna Fernandes, representante da Dóci Papiacám di Macau e o Prof. Alan Baxter da Universidade de Macau, publicaram uma obra designada "Maquista Chapado" (ISBN 99937-0-069-X), uma compilação de vocábulos e expressões idiomáticas em Patuá.</p>

六、保護計劃

6. Plano de Salvaguarda

Conteúdos a Salvaguardar 保護內容	<p>O plano de salvaguarda, essencialmente, desdobra-se em duas vertentes: por um lado, há que implementar a formação técnica nas artes performativas, nomeadamente em teatro; por outro lado, há que organizar a aprendizagem do Patuá, através de todos os meios disponíveis, mormente cursos de formação contínua da língua</p> <p>Embora a ora Entidade de Salvaguarda tenha apresentado os seus trabalhos regularmente e em todos os anos, reconhece-se a importância da formação técnica da arte de representar para melhor captar mais entusiastas para esse tipo de teatro.</p> <p>Sendo Teatro Maquista essencialmente teatro de comédia, com as características próprias, há que apetrechar os formandos de um treino, que vai desde a expressão corporal e vocal, a concepção de espaço e capacidade interpretativa. Neste aspecto, a Dóci Papiçãm carece de recursos humanos para levar a cabo esta tarefa tão importante para que o Teatro tenha condições de evoluir mais.</p> <p>O Patuá como característica fundamental desse Teatro terá que ser aprendido pelos formandos. Aspectos como a gramática e formas de comunicação verbal, terão que ser levados a conhecimento dos formandos. Estando este crioulo em riscos de extinção o Teatro seria a forma mais expedita e mais eficaz para que o Patuá seja ensinado às gerações mais novas e a todos que por ele mostrem interesse.</p> <p>Crê-se assim que a formação técnica em teatro e a aprendizagem do Patuá, são os dois pilares inseparáveis para preservação do património em causa.</p>		
	Plano de Salvaguarda 保護計劃	時間 Tempo	保護措施 Medidas de Protecção
5 anos		Formação contínua em artes performativas - Teatro ¹	Aumento de participantes no Teatro de Patuá, com conhecimentos técnicos na arte representativa.
5 anos		Workshops e cursos intensivos em Patuá. Cursos estes abertos ao público em geral	Aumento do número de participantes com conhecimentos mais sólidos sobre a língua e atracção de mais público.
Os dois períodos que aqui se referem não são sucessivos, mas que correm ao mesmo tempo. Pois não se podem separar as duas formações essenciais E os mesmos períodos são sucessivamente renovados.			

<p>Mecanismos de Salvaguarda 保障 措施</p>	<p>O modo como o plano de salvaguarda se concretizará, começaria pela existência de uma <u>sede</u>, onde se instalará a Entidade de Salvaguarda.</p> <p>Actualmente, um dos maiores entraves à protecção e evolução do Teatro Maquista é a falta de um espaço próprio, com condições razoáveis para que se desenvolva o Teatro. Um espaço onde se permitam os ensaios, os “workshops” em teatro e aprendizagem do Patuá.</p> <p>Além do mais, tendo a Entidade de Salvaguarda por objectivo a atracção de público e de elementos mais jovens, nestes últimos 7 anos tem desenvolvido a sua actividade com recurso a técnicas de multimedia, de elementos audio-visuais, de modo a fazer chegar o som e a imagem de forma mais apelativa.</p> <p>Apretechar um espaço onde decorreram os ensaios, os worhops de Patuá, formação artística, produção de imagem e de som, é pois fundamental para que o Teatro Maquista, sem quebrar com a sua História, possa ter condições de atrais ainda mais público, nos dias de hoje.</p> <p>Baseando-nos num espaço com cerca de 700 m2, teríamos aproximadamente os seguintes números:</p>		
<p>經費預算及其依據說明 Cálculo de Despesas e Respectiva Justificação</p>	<p>經費預算 Cálculo de Despesas anuais (MOP)</p>	<p>依據說明 Justificação</p>	<p>其他配套資金 Financiamento Complementar</p>
		<p>Renda, electricidade, água, Seguros, manutenção, limpeza, etc.</p> <p>Gestão normal, contratação de formadores, professores e músicos; anúncios e publicidade e cobertura televisiva</p>	<p>MOP para apetrechamento técnico de fotografia, som e luminotecnia, construção de um palco; aquisição de materiais de escritório, computadores e acessórios de informática.</p>

<p>Observações 備註</p>	
---------------------------	--

七、相關領域專業人士意見

7. Opinião de Especialistas

Juntamos em anexo a opinião do especialista Doutor Mário Pinharanda-Nunes, com a respectiva tradução.

Vide ANEXO II

專業人士（簽字）

O(s) Especialista(s) (Ass.)

二〇〇 年 月 日

___ de _____ de 200__

八、申報主體總結意見 8. Opinião Geral Sobre o Património

O Teatro Maquista (Teatro em Patuá) merece ser protegido sob todas as formas possíveis.

Não se trata de proteger apenas uma cultura e uma língua exclusivas de uma particular comunidade. Trata-se sobretudo, de tutelar sob forma constante e organizada, uma manifestação cultural e linguística da RAEM, que se preza por ser uma cidade onde a multiculturalidade é a sua marca identificativa.

O Teatro Maquista é por sua essência um Teatro multicultural, pois combina harmoniosamente elementos de várias culturas, fazendo desta mistura, um Teatro único, formado no seio da Grande China, onde povoam tantas outras culturas.

E se a Grande China está apostada a lançar-se como a grande parceira económica, social e cultural com os países de língua portuguesa, escolhendo Macau como plataforma de entendimento com estes, o Teatro Maquista, constituiria uma mais-valia para a imagem de multiculturalidade, imagem que aliás está na base da função de plataforma que se deseja ver de Macau.

負責人（簽字及蓋章）

O Responsável (Ass. e carimbo)


 31 de Maio de 2011
 Direcção do Património Cultural
 Macau

 澳門特別行政區政府文化局
INSTITUTO CULTURAL do Governo da R.A.E. de Macau

 澳門博物館
MUSEU DE MACAU



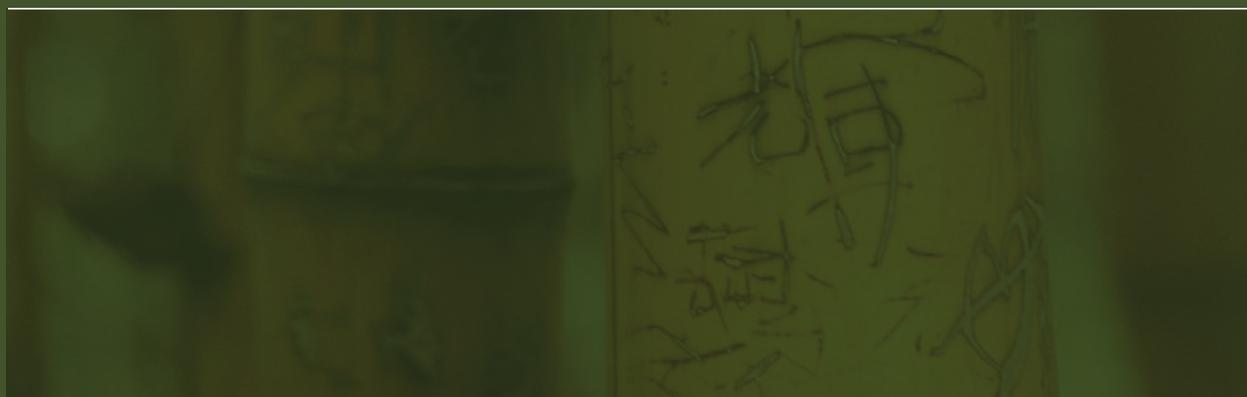
INSTITUTO DO ORIENTE

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
Rua Almerindo Lessa, Pólo Universitário da Ajuda
1300-663 Lisboa

<http://ioriente.iscsp.ulisboa.pt>
<https://pt-br.facebook.com/InstitutodoOriente>

Tel.: 213 600 487
Email: ioriente@iscsp.ulisboa.pt

No Tempo do Bambu. A metáfora do bambu no sentido de durabilidade e permanência associada à imagem de Macau e dos macaenses, foi já apropriada tanto pela literatura como pelos próprios macaenses. O tempo atual é derradeiramente indutor de grandes mudanças e tempestades. Será que o bambu (Macau e os macaenses), irá resistir às novas circunstâncias sem sucumbir? Este livro é sobre a comunidade euroasiática macaense e as suas redes de atores e interações sociais. Na atual fase de pós-transição de soberania de poderes e recente estabelecimento da Região Administrativa Especial de Macau da República Popular da China (RAEM), é analisada a trama da construção de identidades e respetivas memórias que sustentam essas identidades imaginadas, inseridas em processos políticos e económicos complexos, simultaneamente locais e globais.



Marisa C. Gaspar é doutorada em Antropologia pelo ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa. Desde 2003, tem vindo a acumular um vasto conhecimento etnográfico sobre a comunidade macaense em Lisboa e em Macau. Desde então, tem desenvolvido pesquisas sobre temáticas como as da memória, identidade, ambivalência e, mais recentemente, comida e património cultural. É autora de vários artigos publicados em revistas científicas de Macau e de Portugal. É investigadora integrada do Instituto do Oriente (ISCSP-ULisboa).