

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA

“Assim escutei eu”
Recepção e Representação do Budismo no Pensamento
Português (1847-1936)

Rui Lopo

2025



Rui Lopo

“Assim escutei eu” Recepção e Representação do Budismo no Pensamento Português (1847-1936)

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Celeste Natário

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Para a Sandra

Sumário

Declaração de honra / <i>Declaration of Honour</i>	7
Agradecimentos	9
Resumo.....	11
Abstract	13
Introdução.....	17
1.1. Recepção e Representação	17
1.1.1. José Inácio de Andrade	19
1.1.2. Manuel da Silva Mendes.....	20
1.1.3. Wenceslau de Moraes	21
1.1.4. Adeodato Barreto entre os Autores da “Secção Oriental” da <i>Seara Nova</i>	22
1.2. Considerações proemiais sobre Orientalismo e Filosofia:	22
1.2.1. <i>Orientalismo filosófico</i> ou orientalismo em filosofia.....	23
1.2.2. Budismo?	29
1.2.3. <i>Erros comuns</i> ou uma história de equívocos?	30
1.3. A Filosofia dos Bárbaros e os Gimnosofistas.....	34
1.4. Nota sobre Condillac, fonte de Francisco Leal e Ignacio de Andrade	47
2. José Ignacio de Andrade (1779-1863): Indofilia, Sinofilia e Universalidade - Situação do Budismo num epistolário <i>enciclopedista</i>	51
2.1. Da Ideia de Oriente às Ideias da Ásia	51
2.2. O estoicismo como chave.....	56
2.3. Filosofia como Viagem: Nem exotismo nem assimilação	57
2.4. A Índia dos índios e dos bramas: os povos mais pacíficos do mundo.....	60
2.5. Os Vedas. Transmigração e Tolerância: Cosmologia e política	66
2.6. A lei felicitante de Buda: Um humano <i>divinizado</i>	73
2.7. Chegada à China: Descrição da <i>evidência</i> vivida contra os juízos dos <i>espíritos preocupados</i> ou: Uma sinologia em construção.....	76
2.8. China como exemplo político-moral: Uma sociedade laica	82
2.9. A Religião do Fó. Bonzos e Lamas.....	88
2.10. Os bonzos entre tolerância e repressão. O budismo entre a superstição e a busca da verdade	92

2.11. Um <i>Confúcio Europeu</i> ? Primado da educação sobre a especulação ou do confucionismo sobre taoísmo e budismo.....	97
2.12. O Budismo, as Ciências e a Sociedade.....	102
2.13. As fontes de Andrade: De Fernão Mendes Pinto a Voltaire	104
2.14. Helvécio, autor de uma <i>Carta</i> ? Andrade e o espinosismo	110
2.15. Nota sobre cosmologia.....	114
2.16. Nota sobre as artes chinesas.....	115
2.17. Conclusão: Entre a Índia e a China: Andrade entre o pensamento do Humano e o Humanismo	117
3.Manuel da Silva Mendes (1867-1931) e a Recepção Portuguesa do Budismo Chinês	123
3.1. Orientalismo e Sinofilia	123
3.2. Do Taoísmo ao Taoísmo passando pelo Anarquismo.....	128
3.3. <i>É preciso fazermos-nos chineses</i> . A Arte como Escuta do Outro e princípio de outração. Do culto dos mortos à ideia de um <i>cosmos animado</i>	132
3.4. Budismo e Arte budista. O budismo como <i>cosmoteísmo</i>	151
3.5. Taoísmo ou Budismo Chinês?.....	158
3.6. A recepção do Budismo: o Conceito de <i>Religião</i>	174
3.7. Sinofilia e Sinicidade. Por uma Sinologia a haver.	176
3.8. Buda, O Ultravivente.	180
3.9. A Autobiografia: Do expatriamento ao voto de Bodhisattva	185
3.10. Conclusão	208
4.As <i>Pálpebras de Bodhidharma</i> e o conceito de <i>Impersonalidade</i> – Da Nipofilia ao Budismo na Obra de Wenceslau de Moraes (1854-1929)	215
4.1. Wenceslau de Moraes, escritor de ideias	220
4.2. Nipofilia, niponicidade, nipocentrismo: rumo à niponologia.....	223
4.3. Traços do Extremo Oriente Siam – China – Japão, 1895.....	228
4.4. <i>Dai Nippon</i> . O encontro com o <i>Grande Japão</i> e o japonismo numa década macaense, 1897	236
4.5. <i>Paisagens da China e do Japão</i> . O Budismo na Paisagem Asiática	252
4.6. Os intérpretes de Moraes e a progressão da sua atitude ético-política	256
4.7. As primeiras <i>Cartas do Japão</i> , 1902-1904.....	269
4.8. <i>Cartas do Japão</i> , 1904-1905. Xintoísmo e budismo: articulações	274
4.9. <i>O Culto do Chá</i> : Da arte à religião e da religião à arte ou da meditação à filosofia?	297

4.10. <i>A Vida Japonesa</i> – Cartas do Japão de 1905-1906. Niponização e prospectivismo histórico-político: por um universalismo de base reivindicadamente budista.....	303
4.11. <i>Cartas do Japão</i> , 1907-1908: a racional possibilidade do mistério	324
4.12. <i>O “Bon-Odori” em Tokushima</i> . 1916. A festa dos mortos acompanha a assunção da morte em vida. Moraes, <i>Sannyasin</i>	336
4.13. <i>Relance da História do Japão</i> , 1924	360
4.14. <i>Relance da Alma Japonesa</i> , 1926: A descoberta da <i>Impersonalidade</i> última.....	364
4.15. Conclusão	373
5. Adeodato Barreto (Margão, 1905 – Coimbra, 1937): <i>A Civilização Hindu e a Pátria de Buda</i>	379
5.1. A Índia na “Secção Oriental” da <i>Seara Nova</i>	380
5.2. <i>A Isocronia</i> Euro-Indiana	387
5.3. A singularidade religiosa indiana: <i>panteísmo</i> e <i>metempsicose</i> - <i>O Doce Buda</i> e a sucessão das teodiceias	390
5.4. <i>O doce Buda</i> na Tomada da Bastilha	397
5.5. A excelência moral e filosófica do budismo	400
5.6. <i>Hindu</i> – ou indiano?.....	405
5.7. O lugar da filosofia n’o <i>cosmorama hindu</i>	409
5.8. <i>A Fadiga da heterogeneidade</i>	417
5.9. A Pátria de Buda	420
5.10. Os <i>velhos princípios hindus</i> : Bramanismo ou Budismo?	428
5.11. Nacionalismos e Humanismos ou a <i>Revolução</i> entre a Nacionalidade e a Universalidade	433
5.12. Dharma Hindu e Dharma Budista. Salvação e <i>moksha</i>	441
5.13. Conclusão	446
5.14. Anexo I.....	452
5.15. Anexo II.....	455
Considerações Finais	461
Referências Bibliográficas	467

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a/o presente tese/dissertação/relatório é de minha autoria e não foi utilizada/o previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this thesis/dissertation/report is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização da presente dissertação.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out this dissertation.

Lisboa, Julho 2025

[Nome] / [Name]

Rui Lopo

Agradecimentos

Agradeço à Professora Maria Celeste Natário que orientou este trabalho pelo estímulo constante e instigante.

Agradeço a todos os que contribuíram para esta realização através da Amizade, da discussão de temas e autores, da troca de pontos de vista ou de qualquer outra forma.

Resumo

Esta investigação procura apresentar o complexo processo de recepção do Budismo por alguns pensadores portugueses do século XIX e XX, relacionando-o com o movimento orientalista e o pensamento filosófico europeu de então. É ao nível da história das ideias e da história do pensamento filosófico português que se coloca, recorrendo à historiografia da filosofia da religião.

Esta investigação procura explorar as formas como o budismo está presente nas obras dos autores: o facto de um pensador se pronunciar sobre o budismo leva hermeneuticamente à questão de saber de que modo é que contactou com essa tradição e quais as suas convicções religiosas, teológicas, ideológicas de base no momento em que com o budismo primeiro se confrontou. E como é que essa sua formação de base condiciona aquilo que pôde do budismo nesse contexto *receber*. Do modo como se processou essa *recepção* passaremos a reflectir sobre o modo como pôde e soube *representá-la*.

Consideramos que a filosofia não corresponde a um género literário específico, devendo ser estudada na diversidade estilística em que ao longo da sua milenar história se foi manifestando: Neste sentido, os autores aqui presentes são marcados por uma grande variedade de expressões formais: José Ignacio de Andrade; Manuel da Silva Mendes; Wenceslau de Moraes e Adeodato Barreto. Estes autores mantiveram uma profunda relação com os territórios ou espaços historicamente associados à tradição religiosa e cultural do Budismo em suas diferentes declinações asiáticas – como a Índia, a China e o Japão. Pretendemos explorar a recepção deste contacto cultural na construção do pensamento destes autores, e perceber de que forma é que esta influência teve repercussões no pensamento filosófico português deste período.

Palavras-chave: Budismo; História das Ideias; Filosofia da Religião; Pensamento Português Contemporâneo; Orientalismo.

Abstract

This research seeks to present the complex process of reception of Buddhism by some Portuguese thinkers of the 19th and 20th centuries, relating it to the Orientalist movement and the European philosophical thought of the time. This is a thesis on history of ideas, on the history of Portuguese philosophical thought, encompassing the historiography of the philosophy of religion.

This research seeks to explore the ways in which Buddhism is present in the works of the authors: the fact that a thinker pronounces himself on Buddhism leads hermeneutically to the question of how he came into contact with this tradition and to what his basic religious, theological, and ideological convictions were at the moment when he first contacted this tradition. How does one's background influence one's ability to receive buddhism? Based on how this reception took place, we will reflect on how they thinker's were able to represent it by notions and concepts.

We consider that philosophy does not correspond to a specific literary genre and should be studied in the stylistic diversity in which it has manifested itself throughout its long history: In this sense, the authors presented here are marked by a wide variety of formal expression: José Ignacio de Andrade; Manuel da Silva Mendes; Wenceslau de Moraes and Adeodato Barreto. These authors had a deep relationship with the Asian territories or spaces historically associated with the religious and cultural tradition of Buddhism in its different forms.

Key-words: Buddhism; History of Ideas; Philosophy of Religion; Contemporary Portuguese Thought; Orientalism.

*Encher uma lacuna que existe na nossa literatura,
eis o fim deste livro.*

Manuel da Silva Mendes

Introdução

“Assim escutei eu”

Quando Siddharta Gautama, príncipe dos Sakyas, o Buda histórico, morreu, seus discípulos reuniram-se e procuraram fixar os seus ensinamentos por escrito. Buda apenas ministrava ensinamentos orais. Um dos participantes deste concílio, porventura lamentando a ausência do Mestre que a cada um ensinava de acordo com suas possibilidades e capacidades e desconfiando das contradições que a passagem a escrito dos ensinamentos iria revelar, mais contribuindo para confundir que para esclarecer eventuais leitores, votou isoladamente contra essa decisão de registo. Apesar disso, participou dos trabalhos conciliares até ao fim e a sua posição foi respeitada. Os seus receios foram, todavia, parcialmente atendidos. Decidiu-se que, nessa passagem a escrito dos decorados ensinamentos do Mestre, cada um dos grandes memoradores se apresentasse sucintamente, dizendo seu nome e o local onde ouviu aquele ensinamento. Afinal quem poderia afirmar ter sido exactamente aquilo que o Buda disse, mas tão só aquilo que dele cada um logrou ou soube escutar? Ainda que se possa replicar que a história de uma tradição inclui a história dos modos como foi dita e escutada. Cada ensinamento ou sermão do Buda inicia-se por esta fórmula, “Assim escutei eu”, para dar conta de que estamos perante uma escuta, que de um determinado modo se processou. Inspirado por esta marca inicial de todos os sutras decidimos utilizá-la aqui como evocação de uma tradição. Este trabalho resulta da escuta falível e parcial do autor destas linhas. Por outro lado, trata-se de uma tese não sobre o budismo, mas sobre o modo como alguns autores de língua e expressão portuguesa procuraram escutar o que do budismo puderam ouvir.

1.1. Recepção e Representação

Esta investigação procura apresentar o complexo processo de recepção do Budismo na vida intelectual portuguesa, de meados do século XIX às vésperas da Segunda Guerra Mundial, inserindo-o no movimento cultural designado como *Orientalismo* e

relacionando-o com o pensamento filosófico europeu de então. É ao nível da história das ideias e da história do pensamento filosófico português¹ que se coloca enquanto metodologia adoptada, sem esquecer a história da filosofia da religião e o convocar de uma necessária dimensão de hermenêutica textual. Não nos colocamos numa perspectiva comparatista nem pretendemos partir de uma definição prévia de *budismo* que seja exterior às representações que os autores aqui apresentados veiculam. Ao longo deste estudo mostra-se como o pensamento europeu procurou definir o *budismo* ou a partir dos seus quadros conceptuais próprios anteriores, ou criando novos modos de o representar. Procurará assim mostrar-se como algumas formas de recepção e representação reconheceram no budismo conceitos irredutíveis aos seus esquemas integrativos prévios e como se progrediu ou recuou na construção de uma ideia de *universalidade*. No trabalho que se segue tenta dar-se conta que o encontro e recepção do budismo no pensamento português se inscreve no contexto dessa recepção europeia em geral, mostrando a diferença entre os intérpretes que tiveram conhecimento em primeira mão desta tradição e aqueles que a estudam através da tradição *orientalista* europeia.

Esta investigação procura explorar as formas como o budismo está presente nas obras dos autores: o facto de um pensador se pronunciar sobre o budismo leva imediatamente à questão de saber de que modo é que teve conhecimento dessa tradição e quais as suas convicções religiosas, teológicas, ideológicas de base e no momento em que com o budismo primeiro se confrontou. E de que modo é que essa sua formação de base condiciona aquilo que pôde do budismo nesse contexto *receber*. Isto é: o *budismo* não é um conteúdo simples ou inequívoco que possa ser transmitido como uma fórmula química, sendo sempre transmitido parcelar e moduladamente. Assim, quem o recebe nunca o poderia receber – ainda que ele lho fosse transmitido de forma integral e íntegra (como se isso fosse possível) independentemente dos seus pressupostos culturais,

¹ Cf. José Barata-Moura, “Há uma história das ideias?”, in *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1998, pp. 13-36.

ideológicos e filosóficos. Do modo como se processou essa recepção passaremos a reflectir sobre o modo como pôde e soube representá-la.

Consideramos que a filosofia não corresponde a um género literário específico, devendo ser estudada na diversidade estilística em que ao longo da sua milenar história se foi manifestando: a par dos *tratados* de Aristóteles, existem os *diálogos* de Platão; a par dos *aforismos* de Pascal, lemos o *sistema* de Kant ou Hegel; a par da *suma* de Tomás de Aquino, aparecem os poemas de Parménides e Nietzsche; a par dos *ensaio*s de Montaigne, aparece a filosofia também nos textos económico-críticos de Marx ou nos ensaios de história de Foucault. Neste sentido, permitimo-nos valorizar textos da tradição cultural portuguesa marcados por uma grande hibridez formal, como as *Cartas* de José Ignacio de Andrade onde conflui a crónica de costumes, o debate intelectual, a descrição de viagens e a reflexão filosófica, o ensaio, a poesia e a autobiografia reflexiva de Manuel da Silva Mendes, tratadista das correntes políticas do seu tempo e pioneiro tradutor dos textos taoistas ou as colecções de *impressões íntimas* e de crónicas de Wenceslau de Moraes, publicista e contista do mais radical japonismo ou os ensaios reflexivos de Adeodato Barreto.

Os autores aqui escolhidos mantiveram uma profunda relação com os territórios ou espaços historicamente associados à tradição religiosa e cultural do Budismo – como a Índia, a China e o Japão. Pretendemos explorar a recepção deste contacto cultural na construção do pensamento destes autores, e perceber de que forma é que esta influência teve repercussões no pensamento filosófico português deste período². Dar-se-á particular importância não só às noções budistas que expuseram como sobretudo aos conceitos que crivaram e introduziram para o apresentar.

1.1.1. José Inácio de Andrade

² Actualizámos a ortografia dos textos citados pelo facto de nem sempre ter sido possível consultar as primeiras edições das obras citadas.

Este autor desenvolve um pensamento político laicizante, marcado pelos enciclopedistas e materialistas franceses e invoca o confucionismo como argumento moral e político da sociedade que quer construir na Europa. A sua sinofilia contribui para a definição de uma sinicidade identificada mais com o confucionismo do que com as restantes tradições chinesas. Andrade valoriza na China a semelhança que lhe vai achar com o que o iluminismo laicista europeu propugnava. Andrade parece assumir uma forma de materialismo colhido em Helvécio que compara com o que na China se lhe aparecia sob as capas de taoísmo, confucionismo e budismo. O budismo é aqui valorizado a partir da questão (gnosiológica e política) do pluralismo filosófico: há uma verdade e vários caminhos ou há várias verdades? Para Andrade, a China funciona como imagem da sociedade plural futura onde o debate filosófico é permanente e o budismo é sua parte integrante. A sua obra apresenta discussões filosóficas a que assistiu na China e que relata de forma inovadora.

1.1.2. Manuel da Silva Mendes

É pioneiro na apresentação de aspectos filosóficos do pensamento budista chinês. A partir de uma formação política avançada, toma o taoismo e o budismo chinês como seu interlocutor consequente. Silva Mendes figura na história da recepção portuguesa do budismo num altíssimo lugar. Não só, como erudito, está a par da mais actualizada bibliografia orientalista europeia, como a pôde discutir com representantes autênticos das tradições chinesas em língua chinesa, lançando as bases de uma futura sinologia. Enquanto escritor, procura traduzir e expor com rigor e exactidão o que aprendeu, *inaugurando* na nossa cultura a apresentação da dimensão propriamente filosófica da tradição budista, especialmente na sua versão chinesa. Nunca antes encontráramos na nossa bibliografia referências tão claras à história do budismo, à distinção entre Hinayana e Mahayana, à introdução e especificidade do pensamento budista chinês (incluindo o pioneiro conhecimento do T'chan e da importância do seu patriarca, Bodhidharma), aos filósofos budistas (Nagarjuna, Kumarajiva) e às discussões lógicas sobre o *eu* e a identidade pessoal, os agregados ou a causalidade, inseparáveis das questões morais (do karma), da reencarnação ou do estatuto ontológico da realidade e da percepção. Mendes teoriza que, naquele contexto sapiencial, a contradição lógica

não invalida os argumentos em confronto, não sendo por essa via superável. Ao que podemos aferir, é o primeiro ensaísta português que trata o tema da *impermanentia*. Respeitando superstições, lendas e outros conteúdos da religiosidade popular, Silva Mendes distingue-os da dimensão teórica, designada como filosófica budista, aderindo mesmo a alguns dos seus aspectos.

1.1.3. Wenceslau de Moraes

Introduz no pensamento português o conceito de *impersonalidade*, de raiz budista, explorando todas as suas consequências éticas, políticas e ontológicas. Wenceslau de Moraes oscila entre uma fundamentada niponologia, que vai ao ponto de assumir um determinismo geofísico e histórico apto a explicar a cultura e a índole japonesa e uma nipofilia que pretende justificar esta cultura, a partir de uma experiência íntima e espiritual que designa como *religião da saudade*.

Em *Relance da Alma Japonesa* (1926), seu testamento espiritual, Wenceslau de Moraes apresenta pioneiramente ao público leitor de língua portuguesa o conceito de *Impersonalidade* como chave para a compreensão da cultura nipónica, na sua dimensão linguístico-literária (a ausência ou desnecessidade de sujeito gramatical); na sua dimensão ético-metafísica (a insubsistência última do agente da acção) e ao nível mundividencial mais compreensor, dando conta do cariz ilusório da anteposição de um sujeito pensante, suposto organizador da realidade em geral. Procurámos mostrar como este conceito é eficazmente operativo na obra de Moraes não só para relevar a profunda marca budista na cultura japonesa mas também para dar conta do modo como essa marca o levou a questionar as suas premissas de análise da realidade, abrindo-o a uma escrita até então impensada na nossa língua. Procurámos também reflectir sobre a tensional adequação dos géneros literários cultivados pelo autor (entre contos, cartas públicas e privadas e ensaios mais ou menos publicísticos ou crónicas viageiras e digressivas) e a sua vocação filosófica inassumida, a par da sua clara intenção sapiencial. A literariedade da sua expressão, as ambiguidades que cultiva, as fases por que passa, a ironia e paradoxos que expressa, além da pouca acessibilidade de alguns dos seus textos

mais relevantes para o nosso escopo levaram-nos a expor o seu pensamento por vezes reproduzindo longos trechos dos seus textos.

1.1.4. Adeodato Barreto entre os Autores da “Secção Oriental” da *Seara Nova*

Com *A Civilização Hindu*, de Adeodato Barreto, assistimos à assumpção do budismo como ingrediente de uma indofilia. O programa indológico barretiano está ao serviço de um nacionalismo político de viso universalista: isto é: Barreto afirma no budismo a sua *indianidade* valorizando o seu contributo político: o respeito pelos animais, a abolição de castas e classes, antecipando o progressismo da modernidade europeia pós-revolução francesa. Nas páginas da *Seara Nova*, António Sérgio procurará comparar o que pôde aprender da chamada tradição escolástica do budismo indiano com o idealismo europeu de Descartes, num esforço que ficou inconcluso e que teve como corolário a formulação da tese do *desprendimento activo* em *Um Problema Anteriano*.

1.2. Considerações proemiais sobre Orientalismo e Filosofia:

Na universalidade da *ratio* ocidental estabelece-se uma divisória que estatui o Oriente: Oriente pensado como origem, sonhado como ponto vertiginoso de onde nascem as nostalgias e as promessas de regresso, Oriente dado à razão colonizadora do Ocidente, mas indefinidamente inacessível, na medida em que permanece sempre como limite: noite do começo, na qual o Ocidente se formou, na qual traçou uma linha divisória, o Oriente é para si tudo o que ele não é, no qual deve buscar aquela que é a sua verdade primitiva. Seria necessário efectuar uma história desta grande divisória [que se processa] ao longo do devir ocidental, seguindo-a na sua continuidade e nas suas transformações, mas que simultaneamente suscitasse a revelação do seu hieratismo trágico³.

Foucault

³ Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. IV. (Este excerto consta do prefácio da primeira edição e será suprimido nas edições posteriores desta obra. [tradução nossa])

1.2.1. *Orientalismo filosófico* ou *orientalismo* em filosofia

É ao nível metodológico que esta reflexão se situa. Como contributo para uma problematização epistemológica, atenta às consequências que as atitudes principais e os horizontes de supostos filosóficos manifestam ao nível das ciências sociais e humanas⁴.

Pode ser designado como *orientalismo filosófico* o conjunto de *representações* filosóficas europeias a respeito do *oriente*, especialmente no século XIX. Nesse sentido, não lhe subjaz um qualquer *oriente* essencial. Utilizamos aqui a noção de *Orientalismo*⁵, em clave pós-saidiana, não nos referindo àquele sentido da palavra – hoje desusado mas ainda actuante – que a define como disciplina académica, humanística ou científica que se dedica ao estudo de temas *orientais*, segundo uma metodologia etnográfica, filológica ou historiográfica. Ao longo do texto, procuramos explicitar o sentido estrito ou forte dessa expressão consoante os contextos. Nos nossos dias poderá essa tarefa ser realizada por quem se predisponha a aprender as línguas originais dos textos sapienciais e / ou filosóficos e a dominar os contextos histórico-culturais da sua emergência e desenvolvimento, circunscrevendo um tema, uma época, um texto ou ciclo textual, um autor, uma linhagem, tradição ou escola num dado momento epocal, numa determinada situação geográfica asiática.

Também aqui não propomos que se leve a cabo aquela metodológica *viragem discursiva* que, ao valorizar o discurso como elemento analisável por excelência, acaba por – omitindo aquilo sobre o que o discurso nos fala – abolir ou inviabilizar que de tal objecto se possa tratar com objectividade e justeza, ou mesmo descrever dessa possibilidade. É

⁴ Cf. Shiv Visvanathan “Encontros Culturais e o Oriente: Um estudo das políticas de conhecimento” in Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, 2010, 2ª ed, pp. 509-528.

⁵ Edward Said, *Orientalismo*, Trad. Pedro Serra, Lisboa, Cotovia, 2004

justamente por respeito pela dignidade do *objecto* que buscamos as mediações filtrantes que sobre ele se têm imposto.

O nosso *objectivo* é este outro: no quadro disciplinar da *história da filosofia* ocidental, e atento às importantes distinções – e respectivas articulações a realizar entre a história, a história das ideias, a história das mentalidades, a história da cultura e a história da filosofia – detemo-nos no período de meados de século dezanove às vésperas da segunda guerra mundial – e optamos por um registo textual filosófico em sentido amplo, que não dispensa antes supõe a leitura crítica de um grande acervo de obras *paralelas* – literárias, filológicas, etnográficas, doutrinárias – enquanto enquadramento contextual e não só, visando estabelecer uma cartografia do *orientalismo filosófico* com vista a compreender e avaliar o peso relativo da *representação do Oriente*, das suas religiões e da diferença entre religião e filosofia nas culturas asiáticas, na história do pensamento filosófico português de oitocentos.

A este nível importa sublinhar que definimos como Orientalismo – na linha de Said – a delimitação – estabelecimento, projecção ou construção – do *Oriente* como uma *unidade* geográfica, étnica, cultural, linguística, política ou filosófica; um Oriente conceptual hipostasiado e atemporal que não corresponde à complexidade efectiva sócio-histórica, geográfica, cultural e religiosa da imensa *Ásia* realmente existente, agora ou num seu qualquer ponto preciso do passado. Está já em grande medida descrito o modo como o discurso orientalista se formou, desenvolveu e foi manifestando nas literaturas (ficcionais e poéticas) europeias oitocentistas no contexto do *apelo do exótico* sentido na cultura europeia, contemporâneo e correlativo do exercício de expansão e consolidação dos impérios coloniais em África e na Ásia. O que distingue a atitude *orientalista* é precisamente o modo como estabelece conceptualmente e *fixa* um conceito de *Oriente* em função de necessidades mais ou menos inconscientes relativas à situação religiosa, cultural, política e económica do seu *agente* de enunciação e às regras implícitas subjacentes ao regime discursivo em que este se insere. Said não estuda a correspondência ou adequação entre o *orientalismo* e o *oriente* mas sim a coerência e consistência interna do *Orientalismo* em relação à cultura e aos desígnios histórico-políticos ocidentais, os pontos de vista identitários

sobre o “Oriental”: definido em termos genéricos e dogmáticos, como uma abstracção ideal e imutável. Atente-se, neste ponto à seguinte ressalva de Edward Said: há que reconhecer a individualidade dos autores e abordagens, dos trabalhos mais eruditos e individualizados, especializados e focados em temas circunscritos, mas *reconciliá-la com o seu contexto intelectual genérico e hegemónico, que não é nem totalmente absorvido de forma passiva, nem meramente impositivo*⁶. Ainda hoje se registam afloramentos *orientalistas* vários, principalmente no contexto das diversas apologias (mais ou menos imperiais) de uma suposta *civilização ocidental*, com seus supostos *valores* próprios, e/ou de uma *religião cristã*, por vezes concebida como elemento essencial, definidor do *Ocidente*, por oposição ao resto do mundo, como se verifica entre os teorizadores do *choque de civilizações*. Deveremos contudo, assinalar que, apesar da enformante actuação ideológica orientalista (exercida sobre as informações parcelares, etnográficas e filológicas relativas às culturas dos povos asiáticos), a própria viagem, a par da acumulação de dados objectivos – e a presença de comunidades migrantes asiáticas nas sociedades ocidentais – veio desmentir e inviabilizar a própria possibilidade de assumpção das atitudes mais ostensivamente redutoras e menorizantes do *outro* oriental. Podemos paradoxalmente concluir que as informações relativas ao Oriente eram recolhidas e tratadas com o objectivo explícito ou implícito de confirmar os pressupostos eurocêntricos de que se partia, mas a própria quantidade de informações recolhidas acabou por inviabilizar (pelo menos parcialmente ou na sua ostensividade mais esquematicamente grosseira) essa atitude.

Haveria assim que reconhecer o século dezanove como aquele no qual a Europa se começou a compreender como descentrada, após a terra ter perdido a sua centralidade, com a descoberta da infinitude do universo e após o homem ter perdido a sua, com a descrença do seu carácter de criatura dilecta de Deus ou pináculo da criação (com Darwin, por ex.), chegou a vez de o europeu deixar de se considerar como paradigma ou modelo de ser humano. A colonização teve assim este efeito contraditório: na medida em que carecia de subordinar povos e culturas precisava de os estudar e conhecer, e

⁶ Idem, ed. cit. p.11.

conforme o fazia ia constatando a perda da sua posição de unicidade e exclusividade, relativizando a sua própria cultura. Como se o *vencido vencesse o vencedor*, segundo a máxima horaciana. Esta é, por exemplo ilustrativo extremo, a posição otimista de Raymond Schwab⁷, segundo o qual os *estudos orientais* vieram – apesar dos óbvios preconceitos *orientalistas* de que partiam – contribuir para destruir a barreira erguida entre as culturas; consumindo a sua própria razão de ser, transformando o proscrito num valioso e rico acervo epistémico. Arriscaríamos vislumbrar na posição de Schwab o pressuposto de que o Orientalismo - como movimento de estudo de temas asiáticos – ainda que se estatua como consagração máxima do eurocentrismo, já antecipe e pré-contenha as condições da sua própria superação.

Constate-se que, ao longo do século XIX, a *filosofia europeia* depara-se com um enorme acervo informativo de dados relativos às tradições indianas, manejando-o de forma representativa, apropriadora, deformante, absorvente, impositiva, construtiva ou distorcedora, em graus diversos e visando diferenciadas intenções. É neste contexto que se estabelece a representação das tradições religiosas asiáticas como o *hinduísmo* – e mais tarde o *budismo* e o taoísmo, enquanto entidades bem delimitadas e definidas como mundividências opostas e antagónicas do que seria a tradição religiosa e filosófica ocidental.

O imenso trabalho de prospecção dessas definições e usos do conceito de *Oriente* e suas tradições não deve ser realizado como uma *doxografia*, mera colecção cronológico-temática de *opiniões* alusivas a um tema acidentalmente escolhido, na medida em que esse procedimento está ao serviço do seguinte problema: o que é *isso* que se deixa dizer como *oriente* nessas obras? E dentro do Oriente, de que modo é que *Índia*, *China* ou *Japão* se tornam categorias ou conceitos que contaminam a reflexão filosófica sobre as tradições religiosas, sapienciais e filosóficas que aí seja possível encontrar? Qual a sua importância na economia dos sistemas e posições dos seus enunciadores oitocentistas?

⁷ Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale*, Paris, Payot, 1950.

Qual o seu peso para a assunção das suas conclusões? Qual a sua função e qual o seu sentido?

Reconhecer que cada autor está imerso na sua época (em suas contradições culturais e ideológicas, e na sua situação histórico-social relativa) não dispensa, antes obriga a uma muito mais fina e detida análise das mediações e nexos entre esse paradigma, que enforma a cultura (política) de uma época, e o modo mais ou menos inconsciente como cada autor a recebe e é por ela marcado na construção do seu pensamento filosófico. As circunstâncias político-ideológicas epocais constituem não só inibições ou constrangimentos (conscientes e inconscientes) teóricos, mas também actuam produtivamente, como elementos estruturantes (conscientes e inconscientes). A cartografia do *orientalismo filosófico* trabalha com representações e não com descrições, isto é, para chegar a descrever o outro passa-se sempre por representá-lo. Todavia, será histórico-filosófico e não etnográfico-antropológico ou sociológico-cultural o mapa resultante resultante.

Assim, a cartografia crítica do orientalismo filosófico e a sua detecção e denúncia esclarecida contribuirá para:

- a) partir para a *Ásia* e não para um vago e indeterminado *oriente* tributário do modelo *orientalista* romântico. Neste sentido, a tarefa que propomos, e que foi já iniciada por autores como Roger Pol-Droit não seria paralela ou secundária em relação aos estudos asiáticos, mas prévia, preparatória, propedêutica, cautelar e crítica.
- b) Estudar a história da construção das ideias de *Europa* e de *cultura ocidental* a partir da constatação de que ela foi determinada pela fixação do que se considerava *não ser europeu*, assinalando o influxo crescente destas reflexões, num momento em que se re-questiona o valor da *universalidade* no contexto da construção de uma *filosofia mundial*.

Detenhamo-nos agora nos princípios enunciados por Roger Pol-Droit como contributo para a detecção e cartografia do orientalismo filosófico⁸:

1. Nas relações entre culturas, o outro é tão sonhado como conhecido, e este sonho participa na elaboração e na delimitação da identidade cultural [própria].
2. Na constituição dos saberes objectivos, a especificidade das ciências humanas consiste, em certos casos, engendrar *sonhos colectivos*, em vez de os dissipar à medida que eles se desenvolvessem: interessa não tanto a imposição de categorias ocidentais a um material a que supostamente elas se não aplicam, mas sobretudo o trabalho efectuado sobre os dados objectivos pelo *imaginário* dos filósofos”⁹
3. Existe um *momento indiano da representação do Oriente*, dotado de uma dinâmica própria, e que se estende durante um século, desde os anos 1780 aos anos de 1880.
4. Existe um imaginário filosófico, que se desenvolve especialmente quando os filósofos tratam do outro e da lonjura, dos outros e dos lugares outros.
5. Na representação europeia do Oriente indiano, a descoberta do budismo assinala uma ruptura e provoca uma viragem.
6. O “diálogo de culturas” deve levar a cabo uma análise da parcela de *sonho* ou de projecção que em si encerra para que possa começar a ser efectivo.
7. Há que definir etapas na *história dos mal-entendidos* e na interacção dos seus respectivos estudos.
8. A análise de um sonho cultural passado pode fazer-nos suspeitar de que continuamos a produzir formações imaginárias da mesma ordem.

Roger Pol-Droit abre um espaço de inquirição novo com o seguinte argumento: não se trata de objectar a Said sobre a necessidade e pertinência de detecção de estruturas ideológicas impositivas sobre a realidade oriental, nem questionar a validade da sua

⁸ Roger Pol-Droit, *Le Culte du Néant*, les philosophes et le Bouddha, Paris, Editions du Seuil, 2004.

⁹ Idem. p. IV.

crítica a respeito dos pressupostos identitários (implícitos, inconscientes ou assumidos) ocidentais que estatuem o *Oriente* como o seu outro, o seu duplo, o seu negativo. Pol-Droit concentra-se num objectivo mais específico e mais enigmático, em vez de procurar acrescentar dados ao mapa de noções projectivas de base essencialista sobre o *Oriente*: porque é que os dados objectivos colhidos no património literário asiático que iam chegando ao *ocidente* em oitocentos foram deformados; quais os mecanismos que presidiram a essa deformação; de que modos é que ela se operou; porque é que a descoberta do budismo, por exemplo, a partir da década de 1820 veio contrariar a boa receptividade que o bramanismo começava a ter e assinala uma ruptura na própria visão do oriente. O *budismo* surge para este autor como objecto inelutável para uma inquirição renovadora do *orientalismo*, na medida em que assinala uma tomada de posição polémica e adversa, muito argumentada e sólida por parte dos filósofos europeus. Por exemplo, que mecanismos é que suscitaram a identificação do budismo com o *niilismo*; porque é que a história da filosofia passa da consideração da Ásia como *terra filosófica*, para a sua desconsideração como lugar *pré* ou *para*-filosófico (ou como sede de uma filosofia delirante e absurda a combater, segundo a posição de autores influentes como Cousin, Taine e Renan durante grande parte dos séculos XIX e XX).

1.2.2. Budismo?

Poderão apontar-se as seguintes objecções a Pol-Droit: Não será reduzida a importância do *budismo*, ou do que por tal designação se indicava para a história da filosofia europeia do século XIX? Por um lado, 1. parece-nos que – naquele momento em que a questão religiosa perpassa toda a cultura, o Oriente e o budismo são declaradamente importantes como elementos desse debate. É pelo budismo que a noção de religião se transforma e já não pode ser definida a partir do teísmo como até então sucedia. Por outro lado, 2. a habitual identificação do budismo como uma forma de *niilismo* vai aumentar o interesse por essa tradição, vista então como perfeito contrário (ou adversário detectado) do pensamento ocidental. 3. Além disso, a discussão filosófica e política sobre a *universalidade* que se queira fundar em dados realmente englobantes

suscita a recolha de elementos até aí menos considerados, como seja o caso das religiões ou mundividências orientais.

Em suma, no século XIX, a importância conferida ao budismo por alguns autores da filosofia europeia situa-se no quadro de diversas questões *na ordem do dia* e não tanto devido à colocação de questões especificamente budistas. Esta importância em segundo grau não nos deve dissuadir de enfrentar o tema. Porque se chamou então *budismo* a esta oportunidade de empreender a discussão de temas *actuais* na cultura europeia de então de que são exemplos maiores a *definição de religião* e o problema do niilismo?

1.2.3. Erros comuns ou uma história de equívocos?

Uma das aproximações mais problemáticas é suscitada a partir da metodologia comparativa estrita que parte da pressuposição de que já se conhece o budismo, na sua diversidade interna, em suas múltiplas correntes, na sua historicidade e em suas múltiplas manifestações ao nível doutrinal e ao nível societal, consoante diversos enquadramentos geográficos e culturais. Tende a fixar-se assim um budismo essencializado e a-histórico a partir do qual se poderiam procurar nos conteúdos literários e filosóficos europeus traços comuns ou afinidades. Assimilam-se desta forma bem determinadas e circunscritas características das tradições *orientais* a ideias europeias. Julgamos que esta atitude metodológica, ainda hoje detectável, pode incorrer em dois problemas hermenêuticos: por um lado, ao tratar o budismo como um termo possível de comparação, encara-o, à *maneira orientalista*, como um ente destemporalizado e a-problemático, omitindo a sua complexidade interna, a sua irreduzível historicidade e a diversidade polícroma das suas manifestações; por outro, incorre-se no risco de projectar nos autores dados que lhe seriam objectivamente afins, omitindo a situação específica da recepção do budismo à época do autor, ou os matizes internos da sua re-elaboração representacional, isto é, transformando em influência aquilo que é apenas afinidade, vendo afinidades onde há meras semelhanças, ou vendo semelhanças onde há diferenças: ou comparando registos textuais de género diverso ou

de novo reduzindo o budismo a um conjunto de ideias fundamentais numa atitude metodológica que não se aceitaria sequer para o tratamento hermenêutico de um autor europeu, quanto mais para a compreensão de uma tradição religiosa e filosófica multimilenar.

Constatemos que, de Hegel a Schopenhauer, de Hartmann a Nietzsche, passando por Renan, Quinet, Comte e Taine, ou, entre nós, em Antero de Quental, Oliveira Martins, José Magalhães, Manuel Laranjeira, Domingos Tarroso, Leonardo Coimbra e (parcialmente) Fernando Pessoa, entre muitos outros, opera-se uma comum e geral consideração do *budismo* como uma forma de niilismo¹⁰, ou pelo menos como um *pessimismo* (antropológico, ético ou ontológico). Esta identificação é valorizada de formas opostas, conforme a diversidade de horizontes dos projectos filosóficos em que se inscreve. Consideramos que tal projecção - que entendemos ser tributária do próprio processo de devenida da auto-consciência europeia de oitocentos – constitui o próprio modo como o que definimos como *orientalismo* se manifesta sobre o budismo no contexto filosófico oitocentista.

Este budismo-construído-como-niilismo consiste na identificação de conceitos cruciais da tradição búdica como *Nirvana* ou *Vacuidade* com o próprio Nada (tal como este é conceptualizado pela tradição metafísica e ontológica europeia clássica), o que faria do budismo um *Culto do Nada*, reduzindo a sua prática a uma recusa de si, a uma absorção dissolutiva no indiferenciado, a uma ética da abdicação, resignação, indiferença e passividade: perante um mundo negativamente visto como ilusório, a solução seria o abandono, o aniquilamento ou a auto-anulação¹¹, de que o suicídio de Antero de Quental sob o símbolo da Âncora e a consigna “Esperança” constitui o exemplo mais

¹⁰ Roger Pol-Droit, *Le Culte du Néant*, les philosophes et le Bouddha, Paris, Editions du Seuil, 2004.

¹¹ Cf. Fernando Pessoa: *E a maior viagem que se pode fazer é a de circum-navegação, que tem por fim voltar ao mesmo sítio. // O maior emprego da vontade é o de inibir. O mais certo é estar absolutamente parado. Os ascetas da Índia levam anos a adquirir o poder de sustentar indefinidamente a respiração. // Não a ascese de Cristo, que é o egoísmo transposto de amargura [...]. Não a ascese de negar que ilumina os Budas – que essa vive com a luz do amor humano, translato para uma expressão divina. Não esta e não essa, mas o entusiasmo negro da purgação interior, além do amor e do ódio, do bem e do mal, da morte e da vida, expressão única e inteira do corpo abstracto do abismo sem ser. Escritos autobiográficos*, pp. 360-361.

notório e extremo, até pela responsabilização do budismo por esse acto que alguns dos seus mais próximos efectuaram nas páginas do seu *In Memoriam*.

Apesar das amplas repercussões desta massiva operação de redução de uma complexa tradição religiosa, cultural, sapiencial e filosófica há todavia que assinalar matizes e modulações. Assim, registemos, por exemplo, a agudeza de Schopenhauer que, saudando a existência de uma *religião niilista*, detecta no processo de crescente conhecimento do enorme acervo literário oriental um sinal de esperança para uma Europa vista como decadente e em crise e preparada e carecente de uma renovação ou *renascença* que, fundada nesses textos, se compararia em importância civilizacional à renascença quatrocentista. Não deixa de ser necessário assinalar que foi o conhecimento cada vez mais apurado e factual do *budismo* que suscitou a reformulação filosófica do conceito de religião, já não a reduzindo a uma forma de teísmo, como até então sucedia.

Em conclusão: A partir da nossa leitura de Pol Droit as seguintes afirmações (orientalistas) da filosofia europeia dos últimos duzentos anos devem ser reconhecidas como base para uma releitura e revisão da historiografia filosófica:

1. O oriente tido por incapaz de auto-representação careceria do ocidente para ser representado (o orientalismo é essencialista e tautológico).
2. A descrição em termos vagos ou esquemáticos do que seria o Oriente, e suas tradições essenciais, o bramanismo e o budismo;
3. O esquecimento da Índia¹²;
4. A involuntária deturpação do pensamento indiano, tibetano, chinês, japonês, coreano, e suas mais ou menos inconscientes tentativas de enquadramento eurocentrador;
5. A redução do budismo ao niilismo;

¹² V. L'Oubli de L'Inde, Une Amnésie Philosophique, Editions du Seuil, 2004.

6. A comparação que consideramos metodologicamente inválida e historiograficamente ilegítima entre *filosofia europeia* e *religião oriental*;

7. O *renascimento oriental*;

8. A recuperação do oriental como garantia de autenticidade, tradição e pureza:

De que modo é que a inversão do pólo não mantém a perspectiva de base: Não teremos substituído os demónios de outrora pelos anjos de hoje? Não teremos instalado no próprio lugar dos antigos budistas do nada, lamas que supostamente garantiriam uma pureza nova? Invertendo os pólos do sonho, teremos chegado a sair dele?¹³

Caminhos:

1. Rejeição auto-crítica do orientalismo ou devolução da decifração ao programa filológico e histórico-crítico. Superação do essencialismo ou sua recuperação em novas bases (conversão ou choque de civilizações). Que a historiografia filosófica extraia consequências da crítica saidiana, como as ciências sociais fizeram.
2. Que no exercício filosófico se tenham em conta os contributos asiáticos antigos, modernos e contemporâneos.
3. Reconhecer que pensar condições é sempre pensar a tensão da *situação* e do *universal*, reconhecendo que a filosofia deverá ter em conta o Oriente como *sonho* mas a Ásia como realidade, ou não será universal, até que a Ásia deixe de ser um elemento esquecido e um elemento recalcado da filosofia europeia,

Neste quadro de preocupações escolhemos estudar estes autores pela sua ousada assunção da Ásia na sua concretude, pelo seu conhecimento das línguas locais, pelos seus debates com intelectuais asiáticos, pelo seu pioneiro tentame de superação do paradigma orientalista.

¹³ Pol Droit, *Le Culte du Néant*, ed. cit., p. IX.

Mas desde que a terra é redonda, que sentido pode ter essa palavra [*oriente*]?
Sylvain Lévi

1.3. A Filosofia dos Bárbaros e os Gimnosofistas

Durante muito tempo entre nós a Filosofia foi indissociável da teologia cristã, entendida como *altíssima metafísica*, e seu *coroamento*. Nesse sentido, mesmo os filósofos clássicos, pagãos, alheios ao mundo bíblico, ou os sábios gentios, seriam dotados de *luzes insuficientes*, por desconhecerem a revelação cristã e ignorarem a teologia dela conceptualmente derivada. Ao mesmo tempo, decorria um grande esforço missionário. Apesar de formados para anunciarem o *verdadeiro Deus* aos povos *gentios*, o contacto real com a alteridade veio em muitos casos matizar ou mesmo infirmar os pressupostos de que os missionários partiam para a análise de atitudes culturais diferentes daquela que conheciam. Estas tensões, ambiguidades e contradições enformam os primeiros encontros e debates entre teólogos católicos e sábios indianos, chineses e japoneses.

A título meramente indicativo, vejamos, por exemplo a *Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa*, de 1504, proferida por Pedro de Meneses:

Só à Teologia encontro atribuída, por alguns filósofos, a designação de altíssima metafísica, a qual tantos grandes filósofos, tantos grandes astrólogos, durante muitos séculos ignoraram. Não a entenderam nem os sábios persas, nem os babilónios, nem os assírios, nem os caldeus, nem os egípcios, nem os gimnosofistas da Índia. Também não a compreenderam nem Zoroastro, nem Atlas, nem Sócrates, que tirou a ética dos céus para os mortais, nem Arquelau, nem Platão, nem Aristóteles, nem Teofrasto, nem, finalmente, os chamados sete sábios da Grécia (...) e inúmeros outros filósofos e varões doutíssimos¹⁴.

Já no *Curso Conimbricense*, entre finais do Século XVI e princípios do Século XVII, atesta-se a precedência hebraica na criação das ciências, das quais Deus é tido como *fonte*

¹⁴ Pedro de Meneses, *Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa*, de 1504, Tradução de Miguel Pinto de Meneses e introdução de A. Moreira de Sá, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1964, p. 81.

primeira, sublinhando a evidência actual de que deve ser matizada a *excepcionalidade* grega no cultivo da sabedoria:

A Antiguidade venerou muitos bárbaros como os primeiros inventores das artes. Na verdade, é agora manifestamente evidente que, nos tempos antigos, a sabedoria não floresceu apenas entre os Gregos, e que muitos daqueles que a Antiguidade venerou em nome de uma doutrina singular, como os primeiros fundadores das ciências, eram maioritariamente oriundos de povos bárbaros. Foi de Deus, portanto, como fonte primeira, que emanaram as artes liberais, e depois de Adão para os seus filhos e deles para os descendentes, e ao fim de uma longa série de anos, como é evidente a partir dos documentos dos escritores antigos, derivaram para os Hebreus, para os Caldeus, para os Egípcios, para os Gregos, para os Latinos e para as outras nações do orbe terrestre. De seguida, floresceram os Magos dos Assírios e dos Persas, os sacerdotes dos Egípcios, os samaneus dos Bactros, os brâmanes e os gimnosofistas dos Indianos, os druidas dos Gauleses, os sábios Gregos, os doutores Latinos, bem como outros homens engrandecidos pelo particular louvor da ciência¹⁵.

A partir do século dezoito assiste-se a uma profunda discussão sobre o lugar da filosofia no universo do saber, o seu sentido e condição na história e na sociedade, o que leva a diversas propostas de reforma educativa. Assim, Ribeiro Sanches viu serem editadas as *Cartas sobre a educação da mocidade* (Paris, 1760), que parece prever, um ano antes, a criação do colégio dos nobres. Já nos seus *Cuidados Literários*, Frei Manuel do Cenáculo, 1791, declara

escrever em graça dos principiantes, e dos assustados de boa fé, e que têm honestidade de pensamentos sobre novos métodos e novos estudos (...). Devemos satisfazer as pessoas, que na crise dos estudos, e na contradição das

¹⁵ *Antologia de Textos de Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense* (1592-1606), Introdução de Mário Santiago de Carvalho, Traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros, Augusto A. Pascoal, Coimbra, Editio Altera LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011, p. 19-20.

ideias, entre estudos velhos censurados e estudos novos de reforma desejam luz e acerto¹⁶.

Luís António Verney e Teodoro de Almeida participam da grande renovação didáctica e pedagógica, atribuindo um novo lugar à filosofia na economia dos saberes, lentamente se demarcando da subalternização a uma teologia dependente da revelação cristã, e procurando criar um novo relacionamento com as ciências naturais nascentes. A filosofia disputava espaço no ensino e na sociedade, e parecia querer repensar o seu campo próprio de incidência. É neste contexto que dentro da filosofia se assiste também a uma revisão historiográfica que procura reinterpretar correntes e escolas filosóficas e sapienciais da Antiguidade ou de fora da Europa como instrumento da reforma do saber e do ensino que se estava encetando e propondo. De uma situação de relativa ou total submissão da filosofia à teologia passou-se assim à discussão sobre o florescimento da sabedoria entre os pagãos, os bárbaros e os *gentios*, antigos e modernos.

Assim, Verney considera a *história* da filosofia como ponto de partida da luta contra o *preconceito* e elemento do pensamento crítico e autónomo. A ideia da história como elemento essencial à compreensão da filosofia impõe-se. Do mesmo modo, afirma-se que a filosofia é universal e de todos os tempos porque sempre e em todos os lugares vão surgindo aqueles que cultivam o conhecimento das coisas que *há neste mundo*. E esta opção pela imanência aqui expressa seria comum à filosofia e às ciências naturais, que assim se vão afastar da religião e das ciências teológicas. No entanto, a luta contra o *preconceito* que Verney leva a cabo é limitada e circunscrita pela sua opção pragmática de ensino apenas das *seitas* filosóficas *mais famosas*, nas suas diferenças fundamentais e no modo como se desenvolveram, desdobraram e prosseguiram. Esta opção é instrumental ao seu modo de veicular *uma* história da filosofia que levaria necessariamente ao pensamento moderno identificado com o desenvolvimento da filosofia natural¹⁷. Para isso, apesar de reconhecer a universalidade e intemporalidade

¹⁶ Frei Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literários do Prelado de Beja em graça do seu bispado*, Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1791, p. 3.

¹⁷ Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta VIII, Lisboa, Ed Sá da Costa, 1950, Ed. António Salgado Júnior, Volume III, pp. 19-21.

da filosofia, exclui deliberadamente o estudo e ensino do que não sejam as escolas gregas:

o melhor modo de desenganar esta gente e mostrar-lhe os seus prejuízos é pôr-lhe diante dos olhos uma breve história da matéria que tratam; e persuado-me que este é o mais necessário prolegómeno em todas as Ciências (...); adianta-se um homem muito na inteligência da matéria; e só assim fica capaz de ouvir o que deve e desenganar-se por si mesmo. Assim que *entendo que por esta história se deve começar. Não digo que o estudante deva saber as opiniões de todas as seitas de Filosofia, mas ao menos, quando começaram, quais foram as mais famosas, em que coisa comumente se distinguiam, e como se continuaram.*

A Filosofia é o conhecimento das coisas que há neste mundo e das nossas mesmas acções e modo de as regular para conseguir o seu fim. Em todos os Povos do mundo e em todos os tempos achamos homens que mais ou menos se aplicaram a estas coisas. Mas o nosso estudante não é necessário que suba tão alto: basta que conheça os Filósofos da Grécia¹⁸.

Consentânea com estas ideias, a reforma pombalina dos estudos de 1772 vem propor que o ensino de cada uma das ciências se passe a iniciar pela exposição da sua história:

o lente de filosofia racional e moral deveria ensinar a origem e progressos dela: as diferentes seitas em que se dividiu; os esforços e os delírios dos filósofos mais célebres na república das letras *pelos seus descobrimentos e pelos seus erros*.¹⁹

Isto não deixará de causar um certo abalo na fixidez das estruturas tradicionais, mostrando, na sua historicidade, o seu carácter relativo e contingente, ainda que a partir de uma posição de censura aos *delírios* dos filósofos. Referimo-nos à *crise mental* do século dezoito com o objectivo de aquilatar se a nova atitude do saber filosófico perante si próprio e a sua história e relativamente às ciências e à religião irá implicar também

¹⁸ Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta VIII. Lisboa, Sá da Costa, 1949-1953, ed. de António Salgado Júnior, Volume III, pp. 19-21 [sublinhado nosso].

¹⁹ *Estatutos da Universidade de Coimbra compilados sob a inspecção d'el-Rey D. José I pela junta da Providencia Litteraria*. Lei de 28 de agosto deste. Lisboa: Na Regia Offina Typografica , 1772.

um novo olhar filosófico sobre as culturas religiosas asiáticas, nomeadamente o hinduísmo e o budismo, que têm como referência mais antiga os gimnosofistas encontrados pela expedição de Alexandre o Grande. O que pretendemos interrogar é se a problematização epistemológica que dá origem à historiografia filosófica como nova disciplina, não só propedêutica, isto é, de visio meramente didático ou pedagógico, mas verdadeiramente filosófica, não será condição de valorização da especificidade da *filosofia asiática*, ou pelo menos da necessidade de lançar sobre as culturas religiosas asiáticas um olhar filosófico detido e informado. Só se poderia deixar instigar pela alteridade daquele modo de pensar quem pudesse perceber a relatividade do local de onde observava a realidade. A perspectiva histórica dá a diversidade dos problemas, a abertura à relatividade geográfica dá a pluralidade dos contextos.

Já Teodoro de Almeida, partidário da nova atitude pedagógica do século XVIII, autor de um importante manual de divulgação filosófica que transcende em muito o ensino oficial de então, e assumindo a progressão das luzes do filosofar, neste ponto específico parte ainda de uma atitude desvalorizadora do património intelectual asiático, indiano e chinês, apresentado como acervo de *delírios* gentios, numa significativamente coincidente opção vocabular com a letra dos estatutos da reforma pombalina. No “Discurso Preliminar sobre A História da Filosofia”, que inicia o primeiro volume da sua *Recreação Filosófica*²⁰, propõe que a *história* sirva de prevenção ética, para que se saiba que *em inumeráveis erros caíram homens de grandíssimo engenho*, com vista a que os seus leitores aprendam a *discernir entre as verdades e os erros do mesmo Autor, venerando-o, mas sem escravidão; deixando-o mas sem desprezo*. As autoridades para que aponta são *Brucker, Launois e o doutíssimo Vernei, que mais que todos nos serviu nesta matéria*. A filosofia é definida como *conhecimento da verdade adquirido pelo discurso*, e Teodoro aceita uma historicidade e até a progressão do conhecimento no sentido da verdade: convém agora que se saiba que a *longa história da filosofia* consta de *várias partes*, é formada pela *divisão de seitas* e por uma *multiplicidade de escolas*:

²⁰ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica. Cito pela edição de 1786.

a mudança que tem tido com os tempos; tal como a luz do dia, assim tem sido a luz da verdade; saindo de entre as trevas, e ilustrando pouco a pouco cada vez mais o Orbe Literário²¹.

Brevemente, Teodoro de Almeida refere a cultura filosófica mosaica, babilónica, persa, egípcia e árabe, imputando aqui e ali uma *coleção de delírios* a que se acrescentam *vários erros*. Por outro lado, a referência à Índia surge inevitável, e dentro desta os *gimnosofistas* com que a expedição de Alexandre à Índia se espantou, identificados pela historiografia mais recente com escolas de yoga de extracção hindu, jainista ou budista, como mais adiante neste trabalho se aludirá:

não era mais verdadeiro, nem mais filosófico, por conseguinte, o sistema dos brâmanes, que eram os sacerdotes, e sábios dos índios. Diziam que Deus era um fogo racional e corpóreo, que animava por dentro o Mundo, e que este lhe servia de vestido, e que também o corpo era o vestido da alma; e por esta causa andavam nus, e se chamavam Gimnosofistas; viviam ao rigor do tempo, sofrendo gelos e calmas, e desprezando a morte, afectando por este modo ter entrada com os deuses: acrescentavam que a nossa alma era uma faísca do fogo racional e divino, e que nele se tornava, despindo-se do corpo na morte: prediziam os futuros, observando os Astros, enganando o povo e conciliando a veneração com embustes.

Igualmente falsa, porém mais celebrada nos nossos tempos, tem sido a doutrina dos chinas. Seu autor foi Confúcio, homem para eles de tanta estima que houve grande controvérsia sobre a veneração que se lhe dá depois de morto: uns a defendiam como meramente política; outros a impugnavam como religiosa: até que tirou a contenda Clemente XI, condenando este culto que se lhe dava, e confirmou modernamente a mesma condenação o Santíssimo Papa Bento XIV, hoje felizmente reinante da Igreja de Deus. A sua doutrina antiga era que a Alma do mundo estava inseparavelmente ligada ao Céu; que a nossa alma era uma

²¹ Op. cit. p. I.

pequena parte da alma do mundo, e outros erros semelhantes; os chinses mais modernos, misturando parte da filosofia dos gregos, a fizeram mais clara, mas não mais verdadeira. Na ética tinham muitos erros, atendendo mais à Política que à Religião²².

À sucinta descrição da cosmologia dos brâmanes e gimnosofistas, aqui indistinguidos, colhida nas fontes clássicas e de sabor heraclítico, sucede-se a referência à *controvérsia dos ritos*: alguns missionários na China teriam aceite que Confúcio, o Imperador e os antepassados eram merecedores de veneração (que distinguia da adoração a Deus) sem que isso implicasse apostasia, e com isso poderiam pregar livremente o cristianismo no Império do Meio. Esse processo foi interrompido e substituído por uma atitude mais afrontosa dos costumes chineses. Almeida refere-se à vaga sinófila do seu tempo, manifesta na obra de Leibniz até à dos enciclopedistas e que encontraremos fortemente representada entre nós na obra de Francisco Luiz Leal e José Ignacio de Andrade, como veremos.

Neste contexto, a novidade de Francisco Luís Leal é assinalável. O título completo da sua obra maior, de finais do século XVIII, é *História dos Filósofos Antigos e Modernos para uso dos Filósofos principiantes em que se relatam as suas vidas, as suas acções, a parte da filosofia em que foram eminentes, os seus sistemas, as suas descobertas e a correcção dos seus erros: Com difusas notas sobre as terras em que floresceram, e explicações dos termos filosóficos que podem ser desconhecidos dos filósofos principiantes*²³.

Este adepto da nova pedagogia, e nisso apologista de Verne, é assim também autor de um manual para *principiantes*, contribuindo para criar um público leitor de filosofia que não se quer subordinado ao modo como o ensino religioso do tempo a concebia. Escrever para este público leitor novo, na linha de Ribeiro Sanches, Teodoro de Almeida e Verne, constitui um modo de escrever para *leigos*. Trata-se de uma tomada de posição pedagógica: num dos títulos dos diálogos que compõem a *Recreação*, Teodoro dedica-a

²² Idem, op. cit. pp. V-VI.

²³ Francisco Luiz Leal, *História dos Filósofos Antigos e Modernos (...) Escrita e Oferecida ao Exmo. e Reverendíssimo Vicente Ferrer* editada em Lisboa na Oficina de Francisco Ameno, em dois tomos, 1788-1792.

à *instrução de pessoas curiosas que não frequentaram as aulas*. Na obra de Francisco Luiz Leal parece estar implícita a assunção de uma *liberdade* que o isenta das responsabilidades de veicular uma autoridade escolar, estatal, ou eclesiástica, assim se permitindo usar de um estilo mais *considerativo* sem que o pudessem increpar de superficialidade ou de oposição frontal ao que estava estabelecido por ele evitar deliberadamente os dogmas canónicos como forma de lidar com os problemas filosóficos fundamentais. Numa nota sobre *fanatismo*²⁴ refere-se à perseguição a Descartes e a Lutero, increpando-a e lamentando-a. Francisco Luís Leal, adepto do enciclopedismo, aceita a *reforma das ciências* e o novo paradigma matemático que subjaz ao seu desenvolvimento, mas distingue-se de outros pensadores coevos de extracção iluminista por insistir na preservação do lado literário e moralizador da tradição sapiencial humana universal. Leal não parte da atitude dominante nas crónicas da missionação que perante o bramanismo e o budismo logo o apodam de idolatria, superstição ou falsidade, antes preferindo colocar a Moral, entendida na sua valia universal, como critério de avaliação das diferentes tradições em apreço. Neste sentido, afasta-se da posição de Teodoro de Almeida, elogiando a China como modelo para a Europa, assim se aproximando das posições de Voltaire ou de José Inácio Andrade, como veremos. Destaque-se ainda que a sua concepção de *Filosofia* é tal que abarca em si os discursos sapienciais referindo-se valorativamente aos *gregos da filosofia fabulosa*. Esta asserção definitiva permite que se possa qualificar como *filosóficos* os modos de pensar mitopoéticos europeus ou asiáticos. Neste sentido, para este original pensador, a história da filosofia é verdadeiramente universal e a história da humanidade é verdadeiramente filosófica. Assumido este projecto, os autores realmente tratados, que dão título aos capítulos e estruturam o desenvolvimento da *narrativa* historial, funcionam como pre-texto de uma reflexão de base histórico-moralizante, mas também de dilatação do significado, valor e âmbito da filosofia. Leal aceita o primado físico-matemático como fundamento do progresso científico:

²⁴ Nota sobre a vida de Ábaris, Vol. I, pp. 324-337.

As águas do Oceano não se sujeitam com mais regularidade aos movimentos da Lua como as ciências se sujeitam aos progressos da matemática: à proporção que se despreza o estudo da matemática, começa a reinar a barbaridade²⁵.

Por outro lado, Leal reitera que a Filosofia transcende o desígnio de desenvolver as consequências do trabalho físico-natural. Leal acrescenta que a Filosofia deve estar aberta a reflectir sobre a fábula e a poesia, Orfeu e Museu, por exemplo. Deve estudar as propostas morais de raiz religiosa não cristã. Por outro lado, afirma que a filosofia não é coisa nem meramente europeia, de raiz clássica, greco-latina, nem unicamente tributária da tradição judaico-cristã. O registo ensaístico do texto é desconcertante pela abundância de excursos e digressões onde o autor apresenta autores e tendências modernas do pensar: Moisés parece pretexto para falar de Espinosa, o fenício Sanconíaton dá azo a uma longa nota em que se expõem as modernas regras da arte hermenêutica segundo Cristiano Tomásio. O primeiro volume trata de Moisés, Salomão, Hermes Trismegisto, Zoroastro e Brahma. Numa atitude algo evemerista, Leal trata as divindades da antiguidade como humanos excepcionais que foram divinizados pelos seus serviços à humanidade, concluindo que Hermes e Brahma foram assim considerados divinos porque começaram por ser grandes educadores e juizes. Educadores e juizes merecem ser designados como filósofos. Leal parece até revelar predilecção por filósofos meio lendários, e de historicidade dificilmente aquilatável, assim desintegrando o cienticismo proclamado a que parece aderir. No segundo volume da sua obra propõe-se tratar de Homero e Hesíodo, dos filósofos políticos, os sete sábios da Grécia até aos inventores de sistemas, com seus discípulos e até ao nosso século, *seguindo quanto possível a ordem cronológica*²⁶. Pioneira e surpreendentemente, dedica de longe mais espaço a Confúcio do que a qualquer outro autor. O sábio chinês, apresentado como filósofo é profundamente exposto a partir das primeiras fontes europeias. A opção biografista do autor como possibilidade válida de construção da

²⁵ *Prefação*, p. II.

²⁶ Leal, op. cit. *Prefação* p. IV.

historiografia filosófica a par da contextualização das descobertas e da enumeração dos sistemas parece não desprovida de ironia, pois visa manter um registo livre e digressivo:

A História da Filosofia tem três objectos: ou ensina em que tempo, e de que modo se inventaram as ciências e como chegaram até às nossas idades; ou expõe o sistema de cada uma das seitas; ou conta as vidas, as acções e as fadigas literárias dos filósofos.

Ao declarar preferir a terceira destas possibilidades, Leal abre a filosofia a uma visão biografista que lhe permite uma liberdade de revisão historiográfica. Declara ainda que a filosofia, principalmente a de base natural, mas não só, se encontra por fazer e em aberto, aceitando a ideia de progresso como organizadora da historiografia futura. Excluir como *sábio* a algum dos consagrados pela antiguidade (nos seus *séculos respectivos*) implicaria excluir a todos. O que se observa

claramente em todas as ciências, principalmente nas que não chegaram ao seu grau de perfeição, como são as ciências naturais. Os filósofos fazem as suas descobertas, mas deixam aos que os seguem a glória de as adiantarem: tal neste século é grande, que em outro não seria ouvido. Mas isto não é vício do homem, é fim do século em que floresceu. As ciências daquelas primeiras idades distavam em muito das nossas; porém os talentos, que as cultivavam eram dignos de todo o louvor e merecem que os seus nomes passem como os dos outros à posteridade²⁷

Distancia-se assim da consideração do passado ou do não europeu como *delírios*, não aceitando o afastamento do que fosse não científico ou não cristão. Posicionando-se sobre a *querela dos antigos e modernos*, parece assumir a historicidade do saber, o progresso das ciências naturais, o carácter colaborativo e processual da ciência.

A seguinte reflexão, sob a forma de uma digressão, ocorre numa nota de *Descrição da Ásia*²⁸ contextualizadora do capítulo sobre Hermes Trismegisto. Partindo de uma

²⁷ Idem, *Prefação*, p. 7.

²⁸ Idem, pp. 158-162.

premissa tradicional: a paternidade de Adão sobre o género humano e a localização dos primeiros humanos em terra asiática, Leal extrai consequências modernas, a unidade do género humano sujeito a condições geográficas diversas: o clima e a alimentação:

Não tem lugar o argumento da diversidade das cores dos habitantes da Terra. Outro temos nós para opor a este, como uma prova manifesta da sua fraternidade, que é a semelhança dos seus órgãos, e de seus espíritos. O americano, o chinês, o lapónio, o hotentote, o africano, o francês, etc. todos pensam, e comunicam os seus pensamentos. A grosseria e rudeza de uns, a civilidade de outros, é efeito da educação, que não é a mesma em todos os países. Cultive-se um iroquês, achar-se-á talvez nele tanta capacidade e propensão para as artes e ciências, como em qualquer outro de uma nação polida. Os homens uns são brancos, outros negros, outros trigueiros. A causa desta variedade parece que é a diversidade dos climas. (...) As diferenças procedem do ar e da nutrição, cuja pureza ou rudeza influem muito sobre o corpo humano. Acrescente-se a extravagância dos gostos, dos costumes, da imaginação, que faz que uns achatem os narizes, outros estendam as orelhas, e que, em uma palavra, se desfigurem, para se ornarem: e eis aqui a que se reduzem as diferenças do género humano.

O anatómico atento descobre em todos os homens estas mesmas partes, e as suas observações são sempre as mesmas em todos os países do Mundo conhecido. Mas suponhamos que os anatómicos acham nos corpos diferenças específicas, o espírito não é semelhante em todos? O espírito é que constitui principalmente o homem: e nós observamos que, nos filhos que nascem de alianças contratadas entre diferentes Povos, o espírito é sempre o mesmo. Porque estes filhos não são também estéreis, como as produções dos animais de diversa espécie? Estas, e outras razões deviam conter aos ímpios para não arrojam proposições insultantes contra factos tão verdadeiros. A Ásia foi logo

o centro em que apareceu o primeiro homem, e que dele se espalharam para todas as partes da terra.²⁹

Os homens, que desde a criação do mundo se julgaram sempre muito superiores às outras criaturas são na realidade, tal como outros animais, meros imitadores uns dos outros. No capítulo sobre Hermes, avança a tese da não originalidade absoluta das culturas, nesse sentido, os judeus teriam imitado os egípcios em determinado momento e estes os imitaram a eles num outro. Leal parece antecipar a tese de Teófilo Braga e outros pensadores (de Manuel da Silva Mendes a Teixeira Rego) sobre o carácter compósito das tradições culturais, religiões e escolas filosófica.

O elogio da China como sociedade *republicana* alegadamente sem nobreza de sangue e onde a única nobreza reconhecida seria a do mérito e da dedicação ao estudo das letras parece antecipar a proposta de Ignacio de Andrade de adopção da China como modelo político alternativo ao europeu. A sua sinofilia incipiente serve de contraponto e desvalorização da pretensão de auto-suficiência dominante. Neste ponto, Leal lavra um significativo *Elogio dos filósofos bárbaros*³⁰, que inaugura um peculiar tentame universalista, demarcando-se do habitual eurocentrismo de raiz greco-romano e judaico-cristão. Os erros e imprecisões que hoje podemos encontrar na informação de que Leal partiu não nos podem fazer desvalorizar a sua consideração da Ásia como *terra filosófica*:

Não nos admiremos do título de bárbara, que os gregos por desprezo davam a toda a filosofia dos primeiros tempos. As calúnias e os epítetos injuriosos não desonram senão àqueles, que os aplicam mal. Os gregos por uma audácia, e confiança do seu próprio merecimento, soberbamente rejeitavam tudo o que não era produzido por eles: (...) Não obstante se adornarem com os seus despojos e se enriquecerem com os seus conhecimentos, ainda falavam mal deles com um ar de presunção, e de ingratidão. Esforçavam-se quanto podiam para os infamarem com sátiras as mais ofensivas, sazoadas com muito

²⁹ Idem, pp. 160-162.

³⁰ Idem, pp. 152-158.

espírito, sem dúvida para mostrarem que eles não tinham tomado coisa alguma dos estranhos. Deviam lembrar-se que cada povo tem o direito de despicar, e que o mais abatido não deixa de ter bastante amor próprio para se desforçar com usura.

Leal parece antecipar aqui uma discussão de larga descendência, como veremos, sobre a primazia quanto à Idade e quanto à influência e originariedade da Ásia sobre a cultura europeia:

(...) direi que duas coisas principalmente contribuía para dar uma extrema consideração aos filósofos bárbaros. Eles únicos eram os sacerdotes, os teólogos, e os depositários de todos os segredos da Religião: testemunhas os Druidas entre os celtas, os Profetas, no Egito, os Gimnosofistas nas Índias, os Magos na Pérsia, e os Caldeus na Assíria. Eram acreditados sem repugnância, e as suas palavras eram decisões, e o que uma vez pronunciavam, ficava sendo uma coisa jurídica, e incontestável: deles ninguém se atrevia apelar, nem se desconfiava das suas luzes, nem da sua probidade. Parece que os santos padres tinham uma altíssima ideia destes antigos filósofos; e o que mais louvavam neles era o terem constantemente conseguido pelas luzes da razão a lei natural, que está gravada no fundo de todos os corações.

João Ferreira³¹ estabelece um elenco bibliográfico relativo ao século XVIII em grandes tendências, entre o prosseguimento do espírito escolástico, mormente nos colégios jesuítas, e a aceitação da filosofia moderna, especialmente entre os oratorianos, ora relevando de um certo anti-tomismo, ora abrindo ao renascimento lulista, ou a um novo escotismo, às divergentes mas paralelas linhas de misticismo e racionalismo. Ferreira refere-se a Francisco Luiz Leal num rol de *Outros filósofos*, ficando este eximido de taxativa classificação, entre as principais correntes organizadoras do pensamento setecentista. Como veremos, esta *alteridade* do autor em relação às principais tendências do seu tempo justifica esta prudência classificatória, sublinhando-se,

³¹ João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Ed Itinerarium, 1965.

todavia, o seu tributo ao sensualismo de Condillac. Leal trata Brama e Abarés pelos olhos do sensista Abade Condillac, antecipando o modo como Ignacio de Andrade perspectiva a Índia e a China a partir do enciclopedismo e materialismo francês.

1.4. Nota sobre Condillac, fonte de Francisco Leal e Ignacio de Andrade

Veja-se o monumental *Curso de Estudos* ministrado ao duque de Parma, em 13 volumes, de Condillac (1714-1780), cuja publicação termina em 1775 e foi colocado no *Index*, mas cujo sexto volume, dedicado à história antiga havia já sido publicado na década anterior³². Sublinhámos os pontos que parecem ter servido directamente de fonte a Leal e, mais tarde, a Ignacio de Andrade.

Castes de Brachmanes

Vous savez que dans les Indes les peuples sont divisés par castes, & que ces castes ne s'allient jamais les unes aux autres; parce que celles, des premiers ordres méprisent celles des derniers, qui se vengent de ce mépris par la haine. Or, celles des Brachmanes ou Bramines est regardée comme la première de toutes. Elle doit cet avantage aux connaissances dont elle paraît dépositaire & à l'opinion qu'elle a donné de son origine. Elle vient du dieu Birama, que nous nommons Brama.

Les Brachmanes disent que Dieu est une lumière pure, intellectuelle; & de cette lumière ils font émaner Buddas & Bacchus. Buddas est adoré à la Chine & au Japon sous le nom de Sommokhodom, & à Siam sous celui de Xaca.

³² Condillac, *Histoire Ancienne*, Tomo VI, Livro III, Capítulo VII, pp. 51-54. *Des opinions des Indiens*. Actualizámos a ortografia francesa e incorporámos no texto as glosas, que assinalamos a sublinhado. A negrito vão destaques nossos que ressaltam a semelhança entre as formulações de Condillac e as de Leal.

Les âmes, selon eux, émanent aussi de cette lumière: elles n'en sont que des parcelles qui s'en sont détachées, & qui s'y rejoindront. Voilà à-peu-près tout ce que nous savons du système d'émanations qu'ils ont imaginé.

Les Brahmanes admettent un système d'émanations et n'ont de Dieu qu'une idée confuse.

Ils reconnaissent que Dieu voit tout, gouverne tout, conserve tout; mais ils en parlent avec des expressions figurées, qui n'en donnent que des idées confuses ou contradictoires. Il est l'âme du monde, disent-ils: les étoiles sont ses yeux: il n'est pas corporel, & cependant le monde est par rapport à lui comme un vêtement. Ils regardent le soleil comme le symbole de la divinité, & à ce titre ils lui rendent un culte. On rapporte qu'ils s'exerçaient à fixer les yeux sur cet astre, & que ceux qui pouvaient le suivre depuis son lever jusqu'à son coucher, passaient pour être parvenus au plus haut degré de sagesse.

Leur manière de vivre.

Les Grecs, qui ont peu étudié les opinions des Brachmanes, en ont mieux observé la manière de vivre. Ils les ont nommés gymnosophistes, c'est-à-dire, philosophes nus, & ils les ont représentés vivant loin du commerce des hommes, dans les bois, dans les antres, ne buvant point de vin, ne mangeant point d'animaux, n'ayant pour lits que des peaux étendues à terre, méprisant la vie, la douleur, & se donnant la mort, lorsqu'ils arrivaient à la vieillesse.

Avec cette façon de penser, ils se croyaient sages, libres, sans maîtres, & au-dessus des rois. Alexandre leur ayant mandé de venir à lui, ils répondirent: qu'il vienne à nous, s'il a quelque chose à nous dire. Un d'eux, Calanus, se rendit seul aux ordres de ce conquérant, & devint par-là méprisable aux yeux des autres. Peu après, âgé de quatre-vingt-trois ans, il monta sur un bûcher, & se brûla.

Ils avaient une grande considération

La vie austère des Brachmanes, les connaissances qu'on leur supposait, & le mépris de la mort leur attiraient la considération du peuple. On s'empressait à

leur donner l'hospitalité; on était jaloux d'en avoir chez soi: ils avaient un accès facile chez les grands; ils pénétraient même dans les appartements des femmes.

Ils passaient pour savoir l'avenir.

Ils passaient pour avoir un commerce intime avec la divinité, & on croyait que l'avenir se manifestait à eux. Ils avaient même à ce sujet une conduite assez adroite. Regardant les événements particuliers, comme des choses minutieuses sur lesquelles il ne leur convenait pas de prodiguer le don de prophétie; ils se contentaient de prédire les événements généraux, qui en effet sont plus faciles à prévoir, & avec lesquels les prédictions s'accordent toujours, pour peu qu'elles aient été faites d'une manière vague, équivoque et obscure.

Les gymnosophistes étaient ou des fanatiques de bonne-foi, ou des ambitieux, qui, abusant de la crédulité des peuples, méprisaient le monde en apparence, afin d'être plus sûrs d'y jouer un rôle.

2. José Ignacio de Andrade (1779-1863): Indofilia, Sinofilia e Universalidade - Situação do Budismo num epistolário *enciclopedista* ³³

*As duas partes do globo, oriente e ocidente, terra e mar, são igualmente o teatro das desgraças e crimes do homem*³⁴.

2.1. Da Ideia de Oriente às Ideias da Ásia

Em 1843 José Ignacio de Andrade publicou *Cartas escritas da Índia e da China a sua mulher Maria Gertrudes de Andrade nos anos de 1815 a 1835*³⁵. Não tendo ainda sido objecto do devido estudo que a sua obra merece, suscita e exige, o centramento da nossa atenção no budismo não dispensa a explicitação das condições de recepção deste pensador, no seu e no nosso tempo. Entre tantos autores dos séculos XIX e XX que tematizaram a Ásia sem dela terem experiência directa ou sequer domínio linguístico do seu património literário e religioso, este autor ergue-se como uma voz singular. Não se trata aqui de um *Oriente* efabulado, mas de uma Ásia concreta. A experiência deste autor é a de quem viaja como Capitão de Marinha mercante, comerciante, não como missionário, funcionário do Império, diplomata, militar ou cronista. Esta radicação sócio-histórica deveria suscitar maior atenção crítica para a importância deste seu epistolário, que qualificamos como ensaístico, valorizando-o no quadro de uma história das interacções entre a cultura portuguesa e a asiática que considera: a) a historiografia económica e política de Oitocentos, particularmente no que diz respeito à Índia e à China, ainda que aí se singularize Goa e Macau; b) as obras europeias coevas de temática asiática de que é um altamente informado e fundamentado recenseur crítico; c) o quadro global do *orientalismo* português e europeu – marcado por pressupostos

³³ Mantivemos o modo como cita os nomes asiáticos em atenção à sua afirmação de que o faz a partir do modo como os escutou e não como os europeus os grafam.

³⁴ José Ignacio de Andrade, *Memoria dos Feitos Macaenses Contra os Piratas da China e da Entrada Violenta dos Ingleses na Cidade de Macao*, Lisboa, Typografia Lisbonense, Segunda Edição, 1835, pp. 5-6.

³⁵ A segunda edição, revista pelo autor, Lisboa, Imprensa Nacional, 1847. Citamos pela terceira edição [que segue a primeira], Macau, Livros do Oriente, 1998, Introdução de Artur Teodoro de Matos.

religiosos, deturpações políticas, preconceitos culturais, esquecimentos filosóficos e incompreensões humanas – no qual o viajante se destaca pela intenção equânime de observação de costumes e doutrinas, ou pelo menos por uma reivindicada imparcialidade. Neste quadro, Andrade é porventura o primeiro autor que encontrámos que descreve as *cousas da China* em clave laica e descomprometida dos interesses do Estado português. Interessa-se especialmente por temas religiosos, culturais, políticos e filosóficos sendo que, ao inscrever-se no registo estilístico e genológico da literatura de viagens e da epistolografia, individualiza formalmente a sua componente reflexiva, apresentando-se como um *pensador* dotado duma forte formação filosófica europeia a partir da qual irá interpretar as tradições asiáticas. Todavia, tendo estas condições em conta, o que procuramos de seguida apurar não é o modo como se inscreve na história das relações entre Portugal e a Ásia, nomeadamente, a Índia e a China, nem sequer o contributo que deu para o reconhecimento do contributo indiano e chinês numa futura historiografia da filosofia portuguesa, mas sobretudo a observação que faz do *budismo* e do seu lugar no contexto social, político e cultural indiano e chinês – por oposição ao modo como descreve o lugar ocupado pelas religiões no contexto social e cultural português e europeu. Veremos como Andrade procurou registar as discussões filosóficas a que assistiu, contribuindo para universalizar a experiência da *filosofia*, consigo sempre transportando a sua herança europeia, em seu modo singularizado de nela se inscrever, enquanto simultaneamente aos seus conterrâneos ia trazendo o modo como escutou o património filosófico asiático. Declarando-se especialmente interessado por temas cosmológicos e mostrando-se muito atento às ideias ético-políticas e às práticas cívicas e governativas, não recusa o estatuto de *filosófico* às concepções que na Ásia irá encontrar, em suas diferenças e semelhanças com o que da Europa já conhecia.

Ignacio de Andrade foi precedido por uma miríade de autores eclesiásticos e cronistas encarregues de descrever a Ásia real que visitaram ou da qual iam compilando relatos como o *Tratado em que se Contam Muito por Extenso as Coisas da China* (1569) de Gaspar da Cruz; o *Tratado do Reino da China* (1590) de Duarte de Sande; a *Relação da Grande Monarquia da China* (1637), de Álvaro Semedo; a *Ásia Extrema* (1664) de

António de Gouveia; a *Nova Relação da Grande Monarquia da China* (1688) de Gabriel de Magalhães; o *Vergel de Plantas e Flores da Província da Madre de Deus dos Capuchos reformados da Índia Oriental* (1690), de Frei Jacinto de Deus ou as obras de Tomás Pereira (1645-1708). Andrade mostra conhecer os mais destacados cronistas portugueses da expansão valorizando aqueles que souberam compreender e valorizar as experiências sociais chinesas, evocando os grandes viajantes escritores como Camões, Bocage³⁶ e Fernão Mendes Pinto, que elogia pela sua atitude denunciadora. Andrade dispõe de instrumentos conceptuais próprios da história da filosofia europeia que o habilitam não só a questionar os sábios asiáticos, mas também a por eles ser interrogado, no que constitui um pioneiro exemplo de um diálogo intercultural e inter-religioso assumido e travado entre letrados que se vêem ético-politicamente como *iguais*, como procuraremos mostrar, no sentido estrito e autoconsciente da expressão. Não podemos deixar de notar que ao autor é por vezes requerido que apresente as respostas *europeias* dadas às mais fundamentais questões filosóficas humanas. Mas Andrade só pode responder declarando o seu pensamento próprio, o que lhe permitia assumir uma liberdade crítica inviável se outra tivesse sido a sua situação social.

No contexto mentalitário que em termos genéricos se designa como *orientalismo*, em que é mais comum considerar o pensamento europeu como *diverso*, por contraste com a pressuposição dum *Oriente* uno, mitificado e monolítico, Andrade reconhece a multiplicidade de perspectivas filosóficas, religiosas e culturais asiáticas e a curiosidade dos asiáticos em conhecerem as perspectivas europeias, também elas plurais e contraditórias entre si. O autor, por sua vez, não se arroga o direito de transmitir aos asiáticos o que seria o *pensamento europeu*, apenas dando conta do seu próprio pensar, que, como veremos, não coincidia nem com o das Igrejas nem com o das Escolas do seu tempo, apesar de os ter em conta, apresentando por vezes como suas, no sentido que a elas aderiu, as ideias do iluminismo, em lato senso, de Voltaire, Montesquieu, o Abade Raynal, Helvécio, D'Holbach, Condillac e Rousseau, não só no que eles reflectiram sobre

³⁶ V. Bocage e o Oriente, Ana Margarida Chora e Daniel Pires, Setúbal, Centro de Estudos Bocageanos, 2016.

a Ásia, principalmente a China, mas mesmo a respeito de questões fundamentais sobre as quais participa em numerosos debates pioneiros, de que nos dá conta. Andrade serve-se da estratégia discursiva de comparação entre sistemas praticada por J.M. Degerando, explicitamente convocado³⁷.

Andrade mostra-se capaz de se colocar no lugar do outro, ao ponto de em várias ocasiões reconhecer a valia e acerto de seus argumentos e/ou conceder-lhe *razão* e primazia nas conhecidas disputas asiáticas com os europeus, num espírito de relativização cultural, que podemos fazer radicar em Montaigne. Andrade parte de um conjunto definido de interrogações de geral *interesse humano* para uma reflexão de ordem antropológica, movido por uma grande curiosidade etnográfica e social e interrogando *sábios* dotados de formações religiosas e filosóficas distintas das europeias sobre a situação humana. Isto deve levar à questão do que seja o *homem* nestas paragens e culturas. Ousa-se aqui perguntar se o conceito de *verdade* não deverá ser repensado à luz do re-conhecimento de tão diferentes situações, assumindo uma cautela epistemológica em relação à universalidade operativa dos conceitos e à própria ideia de universalidade que, paradoxalmente, era no seu tempo tida por ousada.

No processo de irrupção liberal, o nosso autor reconhece-se politicamente como membro de uma classe dotada de valores próprios e em ascensão social. Sem de modo nenhum pretender reduzir ou reconduzir as posições teóricas do autor à sua radicação sócio-histórica assinala-se a sua coerência como pensador do liberalismo político e económico e da sua classe emergente, citando Adam Smith e Destutt de Tracy em defesa do livre-comércio: *O comércio só é vantajoso a todos quando se faz sem restrições*³⁸. Andrade deve ser tido em conta na historiografia do pensamento português como alguém que dialoga com as obras e ideias dos enciclopedistas, que mostra conhecer bastante bem. Contra uma atitude precipitadamente *estrangeirada* que os iluministas e liberais portugueses cultivariam, Andrade valoriza a leitura filosoficamente informada dos *oradores* e *cronistas* portugueses que complementaria àqueles que nos grandes

³⁷ V. Carta LXI e ss. Andrade várias vezes cita, de Degerando, a *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie relativement aux origines des connaissances humaines*, Paris, Henrichs, 1804.

³⁸ Carta XIV, p. 42.

tratados europeus se inspiram, em busca de *luzes e ilustração*, não só a formação na idiossincrasia estilística portuguesa e sua peculiar gravidade, organização e concisão, mas também a sua *amenidade e frescura*. Estas categorias, parecem-nos remeter para a importância da tradição cronística portuguesa na disponibilização de um conjunto de conhecimentos reais e concretos da diversidade humana, aqui apresentado repetidamente como ingrediência necessária da construção de uma perseguida universalidade. O diagnóstico da pobreza filosófica portuguesa, da perspectiva dos leitores dos enciclopedistas, deveria ser então matizado pela consulta atenta destas fontes literárias de grande riqueza descritiva e reflexiva, moral e antropológica. Esta perspectiva reaparecerá em Sampaio Bruno, que irá apelar à explicitação dos temas filosóficos presentes no acervo cronístico português, especialmente do tempo da Expansão³⁹. Na penúltima carta desta obra, dirigida a seu amigo Francisco José de Paiva, sob a aparência de aconselhamento literário, resume a atitude teórica que presidiu à sua própria investigação e ao modo expositivo que ele mesmo adoptou:

Continua, meu bom amigo, nos teus estudos de filosofia, e poesia; mas não desprezes os clássicos portugueses, que se tornam necessários, para bebermos neles a pureza da linguagem, e gentileza de estilo. Muito convém ilustrarmos o espírito com as luzes brilhantes, e visos filosóficos espalhados nos livros franceses e ingleses; mas será sempre necessário misturarmos com esses estudos, o de nossos oradores, e cronistas, que, posto nos deem pouca filosofia, contudo, inspiram frescura e amenidade, em linguagem grave, concisa e ordenada⁴⁰.

O autor cultiva um triplo registo reflexivo: mantendo princípios iluministas, dando conta das suas vivências e leituras e inscrevendo-se numa tradição literária de cronistas e viajantes portugueses. Ainda que dedique grande parte das suas *cartas* a temas *teóricos*, político-morais e cosmológicos, os seus predilectos (segundo declara nas *cartas* LXI-LXV), não se deixa circunscrever à figura do *filósofo* que discorresse sobre princípios

³⁹ Desde as *Notas do Exílio* até *Portugal e a Guerra das Nações*.

⁴⁰ Carta XCIX, p. 355.

universais sem ter chegado a contactar com a diversidade humana. Não cai também no outro extremo, que consistiria numa mera descrição colorida da sua experiência sem a intentar integrar num quadro teórico justificativo mais geral.

2.2. O estoicismo como chave

A Carta III, a primeira de cariz estritamente reflexivo, consiste na exposição e declaração de apreço pelo *estoicismo*, matizando-o, todavia, considerando o *comedimento* como caminho da impassibilidade e esta, apesar de não poder ser confundida com a pura felicidade, é descrita como modo por excelência de evitar o sofrimento em geral. Todavia, considera *impossível e desnecessário levar a grau perfeito* o que designa como *a substância do estoicismo*. Não se trataria de fugir das experiências sensoriais ou abdicar em geral da acção, mas de vigiar intenções e emoções perturbadoras que inibam a ventura: *A ventura do homem reside nele mesmo: surge do coração, e consiste no comedimento de seus desejos*. Reivindica assim um estoicismo moderado (ou incompleto?), que o leva a apontar as mortificações ascéticas ou o desregramento sensorial como extremos a evitar⁴¹.

É plausível considerar que, ao compor e organizar este carteio, vários anos depois de transcorridos os acontecimentos nele relatados, o seu protagonista sinta necessidade de declarar a sua proximidade ao estoicismo como algo fundante. Segundo a nossa leitura, as obras de Marco Aurélio, Séneca, Cícero e Zenão de Cítio terão sido decisivas na sua preparação intelectual para o respeito, compreensão e até adesão às formas de sabedoria asiática que irá encontrar: isto é, o conhecimento dos estoicos, mediado pelos materialistas franceses, que o reinterpretaram, preparou Andrade para melhor apreciar o bramanismo, o confucionismo e certos aspectos do budismo. Por outro lado, contrapolarmente, viu dessas tradições – ou nelas especialmente considerou – o que no seu entendimento do estoicismo podia identificar: ao nível moral: a moderação dos sentidos, a temperança, o despojamento de bens materiais, o desapego pela própria

⁴¹ Mostrando o seu apreço pelo estoicismo, descreve-se na carta LXVIII *o quadro onde o nosso bom [Domingos] Sequeira, [...] me vestiu a túnica de Marco Aurélio e me cingiu a coroa das suas virtudes*, p. 262.

vida e, ao nível cosmológico: uma explicação do mundo que dispensa a intervenção divina. Podemos ainda ver neste dispositivo preambular um modo de afastar a atracção curiosa pelo pitoresco fundada num impulso de exotização que um leitor europeu experimentaria ao mergulhar em descrições da Ásia. Isto é, este prestar contas da sua formação filosófica estoica pode funcionar como uma forma de preparar o leitor para reconhecer que há na cultura europeia elementos que se descobrirão paralelos, convergentes ou similares com o que de seguida se irá apresentar como a *sabedoria* da Índia e da China. Este dispositivo pode contribuir para impedir qualquer indófoba ou sinófoba rejeição das matérias asiáticas, tidas por estranhas e completamente díspares. Esta similitude ou convergência não significa, todavia, que as variadas modalidades de pensamento asiático a apresentar sejam redutíveis a uma filosofia europeia, como se procurará demonstrar.

2.3. Filosofia como Viagem: Nem exotismo nem assimilação

Tais duas possibilidades serão aqui evitadas, entendidas como extremos, o que procuraremos demonstrar. Assinale-se ainda a analogia clássica que reitera entre a *filosofia* e a *viagem*. Ambas teriam como objecto e como objectivo a totalidade, sendo assim inexauríveis pelos seus praticantes individualmente considerados: nenhum viajante arribou a todos os destinos, nenhum filósofo acabou com a filosofia. Este carteio que encerra uma narrativa de viagem é matéria-prima de reflexão filosófica em três sentidos: porque a sua viagem procura as mesmas ou novas respostas e também novas perguntas; porque encontra atitudes políticas, religiosas e culturais que supõem, implicam e suscitam uma fundamentação, e porque em cada lugar constata a existência histórica e/ou actual e actuante de escolas filosóficas em disputa. O autor compara-se aos grandes descobridores de outrora que a lugar ignoto aportaram, implicitamente denunciando serem os indianos e os chineses ainda desconhecidos dos europeus e o seu conhecimento, ainda incompleto e sob a forma de *breves noções*, dever ser objecto da *filosofia*, entendida como *ciência de cousas humanas*:

Sendo a filosofia a ciência das cousas divinas, e humanas, jamais ente algum a possuiu completa. As diversas partes da ciência universal, cujo ponto é a

verdade, acham-se repartidas por muitos espíritos. Os viajantes, que sulcaram os mares para aumentarem os conhecimentos humanos, não se dirigiram ao mesmo género de observações, cada um havia ordens, e tendências particulares: Vasco da Gama chegar à Índia pelo Cabo da Boa Esperança; Magalhães rodear o mundo pelo ocidente; Fernão Peres de Andrade tomar notícia da China; Colombo descobrir o novo continente; Cook, e Laperouse verificar certos pontos do globo: em minhas cartas acharás breves noções dos Índios, e dos chineses.

Ao comparar a *viagem* com a *filosofia*, recorre à história como instrumento de sondagem do crescente aumento das ciências, isto é, assume a ideia de *progresso* como critério de organização do passado, assumindo que é prerrogativa do *investigador moderno* fazê-lo:

Quisera investigar não só os costumes dos nossos contemporâneos, mas também viajar nas idades remotas, e observar de perto os entes benéficos, a quem devemos o aumento das luzes pelas ciências, que ofereceram à nossa meditação. Contudo, não esperes ideias novas: muito farei se, variando as que existem, reunir em pequeno volume grande número de verdades. Sendo os princípios, que vou expender, coevos com o género humano, resta ainda ao investigador moderno o mérito da escolha, a ordem, e o acerto da aplicação às circunstâncias.

Pergunto se nas cartas familiares é absolutamente necessário guardar a dedução sistemática, e o rigoroso escrúpulo do cauto reformador, que dita leis às acções dos povos? São as verdades tão absolutas, que não admitam algumas modificações nas diversas circunstâncias a que se aplicam? Sabes que para repreender as asserções dum escritor convém distinguir três coisas: erro de entendimento, depravação de ânimo ou impropriedade de linguagem; e quando o entendimento acerta em suas concepções, quanto não fica ainda difícil mandá-las ao espírito dos outros?

Quem soube jamais dar aos vocábulos a energia, e a precisão que as cogitações têm no espírito? Quem soube explicar-se sem ambiguidade, nem contradições

aparentes ou reais; demarcar em enunciado sucinto as generalidades abstractas, com todos os seus limites? Em qual escrito não se encontram incoerências? Qual dialecta pode escapar à imputação de sofística? ⁴²

Vimos atrás o autor reconhecer que a sua formação iluminista-enciclopedista é enriquecida pelos subsídios antropológicos da literatura portuguesa. Neste decisivo trecho, reconhece a sua liberdade de incorrer em ambiguidades e contradições o que justificará a sua opção estilística por não redigir nem uma crónica de viagem nem um tratado, mas *cartas familiares* onde procederá ao acolhimento, recepção e representação do hinduísmo, budismo, taoismo e confucionismo. Por um lado, afirma a co-antiguidade de certos *princípios fundamentais* e do género humano, ecoando a ideia de que a mente humana não é uma *tabula rasa*, contendo um feixe de princípios fundamentais universalmente válidos, ainda que diferente modalizados em diversas culturas e ambientes. Para pensar a imbricação de descobrir e inventar, desvelar a verdade do ser ou criar o *verdadeiro*, Andrade assume-se herdeiro de Voltaire e Rousseau, assentando que a distinção entre o humano natural e artificial lhe faz pouco sentido uma vez que o humano é naturalmente produtor de coisas artificiais, da necessidade de coisas artificiais e, assim, de necessidades que até então seriam tidas por artificiais. Andrade afirma tomar a moral estoica como base, mas assume também a ideia de perfectibilidade política que os enciclopedistas reivindicaram, trabalhando a noção de progresso, patente na sua atenção àqueles que contribuíram para *o aumento das luzes* humanas. Registe-se ainda a sugestão, de tonalidades ecléticas, sobre a impossibilidade de um só possuir a *ciência completa*, o que justificaria a combinação de contributos variados em diferentes autores e escolas de pensamento. O autor, investigador inscrito num momento dado, mais que um criador de uma proposta teórica nova, assume-se como alguém que seleciona, organiza e propõe *critérios* de aplicabilidade, questionando a necessidade ou contingência das *verdades* descobertas. Esses critérios são assumidos do ponto de vista antropológico como afirmação da

⁴² Carta IV, p.18.

unidade do género humano e do ponto de vista político como adesão a uma ideia de *bem comum*.

As *Cartas* assumem uma dimensão autobiográfica, reflexiva, comentarial, etnográfica e de intervenção doutrinária em defesa de princípios morais iluministas e revolucionários. A exposição é tributária dos enciclopedistas pela ambição omniabarcante da política, pedagogia, religião, costumes, história, artes e moral. As cartas são uma *conversação por escrito* e um exercício de concisão: *o maior número de coisas no menor número de palavras*. Defendendo-se de objecções eventuais, afirma que *há matérias em que é preciso muita clareza; noutras ficam bem os arrojos do espírito*⁴³. Não nos parece abusivo pensar que a descrição de um novo continente do saber humano deveria suscitar também um novo registo descritivo, narrativo e reflexivo, o que justificaria a prudência que o autor assume na justificação do seu *estilo*. Um continente ainda inclassificado suscitaria um novo género literário apto a descrever o inclassificável.

Resta ainda assinalar a importância das epígrafes adoptadas em cada uma das cem cartas. Entre os autores convocados encontra-se Camões, Bocage, Filinto Elísio, Byron, Tomé Pires, Gaspar da Cruz, Fernão Peres de Andrade, Epicuro, Henry Ellis, o Abade Raynal e Voltaire, que parecem revelar o *cânone pessoal* do autor mas também servem como motes para os diversos temas tratados. Helvécio é um dos autores mais citados (sob a forma H.). A abundância de citações faz pensar que as *cartas* não terão sido redigidas já nesta forma final em cima das peripécias e encontros da viagem, podendo ter sido retrabalhadas aquando dos regressos ao Reino. Apresentaremos mais detidamente as cartas em que o autor expõe e desenvolveu o seu posicionamento filosófico, condição necessária para compreender o modo específico como tratou as tradições asiáticas.

2.4. A Índia dos índios e dos bramas: os povos mais pacíficos do mundo

⁴³ Carta IV, p. 19.

As primeiras vinte e cinco cartas desta compilação são sobretudo dedicadas à Índia. Malaca, Malabar e Bengala ocupam cinco. A partir da carta XXX descreve a chegada a Macau e ocupa as setenta seguintes com a China. Apesar da menor atenção dispensada ao subcontinente indiano, nem por isso deixa Andrade de ser – também neste âmbito – um sugestivo pioneiro; alguém que, se ao seu tempo tivesse sido atentamente lido e estudado, teria inibido a formulação de inúmeras representações (que hoje facilmente reputamos de fantasistas) que amalgamavam o *Oriente* num manto de confuso exotismo, nomeadamente indistinguindo budismo e hinduísmo ou não chegando a reconhecer a especificidade dos registos discursivos religioso, moral e filosófico e desatendendo à situação social dos seus sujeitos.

Não podemos deixar de assinalar como, ao iniciar a descrição *do Indostão*, as primeiras observações dizem respeito à divisão social por castas; aos malefícios da ocupação imperial inglesa, que o autor opõe à sua própria atitude de comerciante, visando benefícios mútuos entre parceiros, que exigem uma conversação *entre iguais*.

Andrade dá grande importância ao que denomina *estabelecimentos públicos*, que atestam a convivência inter-religiosa entre os praticantes das diversas variantes hindus, o islão e o cristianismo revelando-lhe sociedades mais heterogêneas que as europeias. Apesar das seculares invasões *patanes, mogoles e britânicas*, defende-se que o domínio da Índia *pertence de direito aos índios*, antecipando assim o reconhecimento da autodeterminação dos povos que os europeus, e os portugueses mais duradouramente ainda, vão tardar em assumir. Este pressuposto, a par de um universalismo em assumida construção contraditória condiciona o modo como o autor parece privilegiar a análise das consequências sociais e políticas das mundividências religiosas e das posições filosóficas, parecendo antecipar a atitude sociológica moderna. Poderemos também fundar esta atitude no utilitarismo social de Helvécio, uma das suas mais marcantes influências.

A concatenação da sua narrativa ultrapassa em muito uma descrição que fosse mais ou menos aventureira e subjectiva, fundada na peripécia, na intriga, no caricato ou no exótico, característicos das narrativas de viagens. O escopo destas cartas é objectivo, embora dialogal, dando conta do modo como interroga e vai sendo interrogado pelos

asiáticos a respeito do Ocidente, não se furtando a explicar a sua própria formação filosófica e científica, buscando estabelecer uma descrição fiel dos factos que observa, das muitas leituras que terá feito e, sobretudo, do grande contacto humano que terá tido – com a ajuda preciosa de intérpretes ao longo das dezenas de anos que ao comércio se dedicou, declarando ter *amigos* chineses encarregues dos seus negócios⁴⁴. Não esqueçamos o duplo sentido da noção de *comércio* como tráfico de bens e relação humana, que nos parece estar aqui bem patente.

O texto, entre as suas várias dimensões, apresenta uma notória intenção que hoje diríamos etnográfica, procurando responder às grandes questões que movem este autor: quais as leis e instituições de cada local; como são vividas as desigualdades sociais, nomeadamente, qual a sorte dos mais pobres e das mulheres; de que modo se exerce o poderio europeu na Ásia; de que modo a religião está presente e influi na organização social; quais as concepções populares do mundo e como se distinguem dos modos de pensar das elites intelectuais. Esta prudência epistemológica assumida por Andrade não é habitual nos autores oitocentistas. Ainda hoje, aliás, persistem lamentáveis exercícios teóricos comparativos que procuram confrontar dados europeus e asiáticos de diferentes temporalidades e esferas de realidade: cultura popular indiana *versus* cultura erudita europeia; textos religiosos e mitopoéticos antigos indianos *versus* textos filosóficos europeus, medievais ou modernos⁴⁵. Por isso, não é de mais assinalar a raridade de uma descrição portuguesa da Índia de inícios de oitocentos feita por alguém que leu os tratados orientalistas europeus, mas também viajou, viu e procurou os sábios locais, que procurou escutar e compreender com objectivos filosóficos assumidos. Andrade distingue-se do hegemónico discurso orientalista que Edward Said denunciou por reconhecer o direito dos *índios* à Índia e o direito dos *índios* à representação da Índia. Deve ser assinalado que aquilo que na Ásia irá reprovar é o que reprova na cultura europeia: o poder, que lhe parece opressor, do clero e a roupage

⁴⁴ Ver Cartas XXX, XXXII e ss..

⁴⁵ Para uma crítica dos olhares eurocêntricos, dos discursos epistemologicamente insustentados e das comparações entre diferentes esferas do saber a partir da afirmação da Índia como categoria filosófica, da denúncia do seu *esquecimento* e da historicidade dos equívocos a seu respeito veja-se a insuperada síntese de Roger Pol-Droit *L'Oubli de L'Inde, Une Amnésie philosophique*, Paris, Seuil, 2004.

supersticiosa da religião organizada. Atentando nos historiadores, denuncia o facto de que

rechearam de fábulas as instituições indianas; uns tomaram por suas leis fundamentais os firmãos dos maometanos, outros confundiram a superstição popular com a religião primitiva: todos fabularam. Para dar a notícia exacta deste país, foi preciso tomá-la dos bramas⁴⁶.

A partir de uma atitude lúcida e cautelara, denuncia os que tomam como verdade inquestionada a respeito da Índia apenas as fontes muçulmanas ou apenas as fontes populares, presumindo incoerentemente que a *superstição popular* coincidiria com a *religião primitiva*. Este ponto possui grande valia heurística assente que, fiel ao seu ideário iluminista e racionalizante, o nosso pensador desconfia das formas de religião populares. Assim, é às fontes bramânicas que irá recorrer e serão elas que irá privilegiar. Neste ponto específico, o viajante parece aceitar a esfera sacerdotal como mediação necessária de esclarecimento da *verdade* de uma religião e de uma cultura, ou pelo menos da sua leitura não efabulatória. Assim, neste caso, há que encarar a instância *bramânica* como critério de aferição do que seja mais autêntico e caracterizador do hinduísmo, isto é, excluindo o islâmico por posterior e o popular por supersticioso. Como veremos, este crédito não se estenderá à *clerezia* cristã, budista ou taoista.

Andrade cita abalizados escritores que afirmam que os indianos cultivaram ciências, e artes proveitosas, quando a Grécia, ilustradora da Europa, ainda era rude. Assim, deve-se conceder aos índios, quando não a idade que pretendem, a primazia na ciência incompreensível, isto é, na teologia. Advertem-se os destinatários que, mesmo que as cronologias pareçam incríveis, os índios têm direito à mais remota antiguidade⁴⁷. Na epígrafe desta carta consta esta citação, colhida da Epístola a Marília, de Bocage, onde

⁴⁶ Carta VI, *Do Indostão*, p. 23.

⁴⁷ Esta afirmação é tanto mais importante quanto em Portugal ainda era muito difundida a cronologia tradicional de base bíblica que, em sua literalidade, apenas reconhece menos de sete mil anos passados desde a criação de todas as coisas. Ver, por ex., de João Chrysostomo da Veiga, *História Universal Sagrada, Profana, Política e Ecclesiastica*, em II Tomos, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1854.

se imprecam as Incompatíveis produções do engano, isto é, a teologia, vituperada como ciência incompreensível, apesar de atrás se ter definido, de passagem, a filosofia como ciência das cousas humanas e divinas, ainda que num claro olhar imanentista. No entanto, é admitida a sua primazia indiana. Isto é, a desconfiança declarada em relação à teologia, aqui expressa pela citação do poeta, não inibe a constatação da primazia, no sentido de mais alta antiguidade, do bramanismo em relação às tradições religiosas ocidentais. Num segundo sentido, esta primazia talvez designe também o influxo em tempos remotos de ideias indianas sobre a Hélade, como de seguida se verá. Esta primazia pode ainda sugerir a maior complexidade e vastidão do seu corpus em relação ao europeu.

Examinando os seus princípios, considero-me entre ruínas; porém ruínas de edifício imenso. Os seus despojos ainda mostram quão dilatada foi a sua grandeza: entre superstições absurdas descobrem-se vestígios de boa moral. O monumento mais antigo, e solene, é o Sânscrito; linguagem em que Brama ditou os Vedas (Livros onde se acham os dogmas, e ritos da religião de Brama). A maior utilidade que resultou da sua versão, foi saber-se, que de todos os legisladores antigos, nem um só deixou de ter grande cuidado de conservar os povos na ignorância⁴⁸.

O universalismo crítico do autor fica patente neste trecho que afirma um fundo moral positivo nas várias culturas, que expressam princípios coevos da própria origem da humanidade que depois são encobertos por *superstições absurdas*, o que sucedera na

⁴⁸ Carta VI, *Do Indostão*, pp. 23-24. O estudo do sânscrito na Europa, iniciado por Heinrich Roth (1620–1668) e Johann Ernst Hanxleden (1681–1731) veio dar origem à formulação da hipótese de uma língua indo-europeia matricial por William Jones (1746–1794). Apesar da existência de traduções portuguesas do sânscrito na cronística da Expansão e na documentação missionária, conforme tem sido mostrado por vários historiadores, desde o Pe. Wicki, por ex., o estudo desta língua só adquire lugar seguro na Academia portuguesa com Vasconcelos Abreu (1842-1907), autor de uma gramática e glossário e abundantes traduções e estudos filológicos. Andrade mostra estar consciente da importância histórica desta língua sagrada, na qual Brama teria *ditado* os Vedas. A descoberta europeia do sânscrito e a discussão em torno do indo-europeu, como língua e matriz cultural comum dos povos ário-germânicos, por oposição aos semitas, moldará fortemente a receção filológica e a representação antropológica do hinduísmo e do budismo na Europa do século XIX.

religião europeia como na indiana. Pertinaz imputador dos *preconceitos* com que os povos uns aos outros se pensam, o epistológrafo valoriza o encontro de culturas, classes e religiões. Os sacerdotes organizados enquanto classe social são por si repudiados nas suas versões de oriente e ocidente e mesmo os *legisladores antigos* são parcialmente acusados de fomentadores do obscurantismo. É reiterado o repúdio pela utilização de artes divinatórias e curativas, acusando os brâmanes de exercerem uma influência nefasta e extorsionária sobre as populações crédulas. A ambiguidade tantas vezes apontada como característica dos observadores orientalistas e aqui lucidamente assumida manifesta-se na afirmação da grandeza dos monumentos da civilização hindu, de que os maiores seriam o sânscrito e a legalidade de Manu. Andrade reconhece a anterioridade e primazia deste legado e lamenta o estado decadente da sociedade actual, grandemente provocada pela acção dos ingleses que *tomaram por ofício degolar os discípulos de Brama, proibidos por sua religião de matar animal algum*⁴⁹. Compara-se neste passo a cultura indiana, tida por pacífica e incapaz até de maltratar animais, com as culturas europeias. Segundo a sua perspectiva, a cultura portuguesa justificaria a morte apenas em combate enquanto a inglesa promoveria o massacre de inocentes. Apesar de seguir Helvécio e d'Holbach quanto ao seu pensamento ontológico naturalista, repudiam-se as suas opiniões de que os portugueses seriam mais supersticiosos ou cruéis que os ingleses. *Mais justo com os portugueses* e com a realidade asiática seria o Abade Raynal. Este reparo é crucial por mostrar que se distingue o contributo dos autores ao nível da sua base filosófica fundamental, útil e válida, dos seus contingentes ajuizamentos políticos, nem sempre consequentes ou aprováveis. Os povos indianos são descritos como *os mais pacíficos do mundo*, não sendo para isso sequer necessário invocar os éditos de Asoka, fundamento da legalidade budista da Paz Universal.

⁴⁹ Carta XIX, p. 52. Recorde-se que o Abade Raynal foi uma das decisivas influências na recusa do jugo imperial sobre as colónias e um inspirador das independências sul americanas com sua história das duas Índias: *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des européens dans les deux Indes* (Amsterdam, 1770).

2.5. Os Vedas. Transmigração e Tolerância: Cosmologia e política

Ao descrever-se a mundividência védica, deparamo-nos com a questão fundamental da natureza da *alma* e sua pré-existência e subsistência:

A religião dos índios é fundada na transmigração das almas, metempsicose: doutrina que, dizem uns, Pitágoras adoptara dos bramas, outros asseveram o contrário⁵⁰.

Este trecho supõe o conhecimento do debate entre quantos pressupõem uma base indiana para o pensamento grego, nomeadamente na questão da metempsicose, por oposição aos que defendem a precedência do ocidente sobre o pensamento indiano. Qualquer que seja a verdade histórica destas duas hipóteses, o nosso viajante parece aceitar a existência de contactos e interações entre as duas culturas num tempo muito recuado⁵¹.

O certo é, que os índios dão-lhe sentido diferente. Pitágoras tomou esse princípio por uma consequência necessária do universo, a fim de conservar-se perpetuamente, sem precisar a criação de novas almas; os bramas consideram a transmigração como primeira causa da criação do universo.

A transmigração não é para os índios um acessório da criação, como assevera Pitágoras; é o fundamento da criação, e por consequência da sua teologia: abraça a existência, e os atributos da Divindade, a origem dos Anjos, o motivo da sua queda, a criação do universo, a necessidade da virtude, o temor das penas, a geração sucessiva dos corpos, a sua dissolução, e a destruição futura do universo. É um sistema completo em todas as suas partes: foi dado por Brama, seu

⁵⁰ Carta VI, pp. 23-24.

⁵¹ Cf. a monumental síntese de 2002 de Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. Servimo-nos da edição de Delhi, Motilal Banarsidass, 2008. V. esp. o seu capítulo quarto “The Doctrine of Reincarnation” pp. 98-156. Posicionando-se relativamente a esta e outras discussões quanto à precedência ou descendência da Índia em relação à Grécia, apresentando as diversas argumentações em abono das duas teses, McEvilley prefere afirmar a existência de contactos entre as duas culturas desde tempos arcaicos e até a uma comum radicação de ideias na Mesopotâmia da Idade do Bronze.

legislador. É o mais antigo de seus livros sagrados, e talvez o mais antigo que existe no mundo⁵².

O exercício comparativo entre o sentido da metempsicose em Pitágoras e no bramanismo merece nota pela preocupação que revela de apresentar uma tradição asiática em termos compreensíveis aos europeus. Por outro lado, as *cartas* articulam a ideia de metempsicose com o conceito hindu de causa e consequência (karma). Assinale-se como, para o nosso autor, esta questão fundamental do pensamento hindu e budista é encarada de um ponto de vista primordialmente cosmológico. Recordemos ser a cosmologia o ramo da filosofia que o viajante afirma privilegiar. Mais do que as consequências antropológicas ou morais desta ideia, que outros autores irão preferir abordar, Andrade opta por encarar a sua função na organização cósmica, como causa e/ou consequência da conservação da onticidade de todas as coisas, mecanismo de manutenção do Universo enquanto continuidade dada.

A título meramente exemplificativo, recordemos um pioneiro passo da apresentação da concepção budista da reencarnação na Europa e em língua portuguesa feita por um bonzo budista a Francisco Xavier, que de seguida o tenta persuadir do seu cariz erróneo, tal como a *terá escutado* Fernão Mendes Pinto⁵³, uma das referências maiores, do ponto de vista literário e não só, do nosso autor, que seguramente a poderia ter em mente:

Dirtoey, disse o bonzo, & veras quanto mais sabemos das cousas passadas que tu das presentes. Has de saber, pois não o sabes, que o mundo nunca teve principio nem os homens que nelle nasceraõ, poderão ter fim, mais que somente acabarem estes corpos em que andamos, no derradeyro bocejo, para nelles a natureza nos passar de novo a outros milhores, como se ve claro quando tornamos a nascer de nossas mays ora em machos, ora em femeas, segundo a conjunção da lua em que nos parem, & depois que somos cá nacidos no mundo, fazemos por vários sucessos, estas mudanças, a que a morte nos te sojeitos por

⁵² Carta VI pp. 23-24.

⁵³ Veja-se de Bruno Antunes: “A relevância de *Peregrinação* no contexto da apresentação do budismo aos europeus” in João Carlos Carvalho (coord.), *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e a Perenidade da Literatura de Viagens*, CLEPUL, Lisboa, 2015, pp. 191-206.

parte da natureza fraca de que somos compostos, & quem te boa memoria, sempre lhe fica lembrado o que fez & passou nos espaços da vida primeyra⁵⁴.

Deve ainda ser registado que a ideia de metempsicose é também aqui associada à afirmação de uma multiplicidade de planetas habitados por onde as almas transitam em seu curso de aperfeiçoamento, hipótese que entre nós surge igualmente colocada por Amorim Viana, Sampaio Bruno e Francisco de Figanière. Ao estudar a representação do hinduísmo ou do budismo nas culturas filosóficas europeias surge necessariamente a questão da metempsicose ou transmigração, ideias que Andrade parece indistinguir mas que, tal como o conceito de reencarnação, mereceriam bem detido e diferenciador tratamento conceptual. Alguns autores que tratamos ao longo deste trabalho irão abordá-la e questioná-la. Wenceslau irá aceitá-la, Silva Mendes analisá-la. Adeodato Barreto assume-a. No quadro do pensamento português contemporâneo, Fernando Pessoa discutiu-a profundamente: é possível relacionar a criação da heteronímia com a ideia (porventura recebida por via teosófica⁵⁵) de necessário esgotamento das possibilidades samsáricas, mediante a experiência de desdobramento ou multiplicação de eus⁵⁶. Assim como uma alma única pode encarnar em vários corpos, neste caso várias almas podiam ser engendradas ou imaginadas em um só corpo. Todos estes autores chegam a esta questão por influência do seu estudo do budismo ou do hinduísmo (diversamente mediados, como procuramos demonstrar). Esta questão classicamente é referida ao orfismo e ao pitagorismo ou às suas refutações patrísticas. Num certo sentido, a reencarnação opõe-se à ideia dominante de indivíduo autossustentado, quer este seja entendido como mortal ou imortal, na medida em que, no caso do bramanismo

⁵⁴ Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, ed. de 1614, ver esp. capítulos CCXI-CCXIII. Para este passo CCXI, p. 279 [disponível em linha].

⁵⁵ Cf. Shiv Visvanathan, “Encontros Culturais e o Oriente: Um estudo das políticas de conhecimento” in Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, 2010, 2ª ed, pp. 509-528. Para este autor a teosofia constituiu um pensamento estratégico aliado dos pensadores ocidentais e indianos que visavam superar o orientalismo dominante.

⁵⁶ Sobre Fernando Pessoa, aqui apenas concisamente aludido, cf., Rui Lopo, “Presenças do *budismo* na obra em prosa de Fernando Pessoa” in *Nietzsche, Pessoa e Freud. Colóquio Internacional*, Lisboa, CFUL, 2013, ed. de Paulo Borges, Nuno Ribeiro, Cláudia Souza, Col. Acta 19.

ou do budismo, aquilo que permanece não é aquilo que singulariza o sujeito, mas justamente aquilo que nele não é individual ou subjectivo, ou mesmo humano.

Até à carta XIII, procede-se a uma apresentação pioneira dos *Vedas* em língua portuguesa fora do acervo da missionação e da cronística⁵⁷. Também nos parece de destacar a novidade quanto a esta metodologia expositiva, de cariz sócio-histórico, que a par dos textos fundamentais (sapienciais ou outros) que vai resumindo e comentando, procura perceber o território e a situação social antiga e actual em que são utilizados: quem os ensina, qual a sua função social, em que posição hierárquica se encontra⁵⁸. Apresenta-se aqui as *Leis de Manu* como fonte primeira de codificação da legalidade indiana. Esta exposição crítica assume a antiguidade deste código (que dataria de 900 anos a.C.) e regista o carácter híbrido da sociedade indiana, em que a autoridade bramânica, única habilitada a transmitir e aplicar a legalidade de Manu⁵⁹, se vê diminuída pela litigância fundada na jurisprudência, no direito consuetudinário e na adopção da legalidade inglesa que choca com aquela. Apesar desta vetusta autoridade, das limitações que a sua aplicação bramânica acarreta e de uma sua histórica adaptação

⁵⁷ Para enquadramento e contextualização desta questão e abundante disponibilização de fontes veja-se *Conversão e Conversabilidade. Discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (Séculos XVI e XVII)*. Dissertação de doutoramento de Ricardo Ventura apresentada à FLUL, 2011.

⁵⁸ Consideramos como uma inovação epistémica a consideração demonstrada pelo factor geográfico na explicação da organização política e disposição cultural dos povos, seguindo o caminho aberto por Montesquieu, aliás citado expressamente (na carta XXII, p.62), e porventura presente implicitamente noutros lugares da reflexão. Todavia, na esteira de Helvécio, Andrade não pode aceitar o fatalismo geoclimático do autor do *Espírito das Leis*, como não aceitará a sua qualificação da China como *um despotismo*, como veremos adiante. Assim, o que colhe de Montesquieu é a sua atitude de base realista ou naturalista de explicação dos fenómenos históricos sem aderir às opiniões concretas que aquele, sem sequer visitar a Ásia, defendeu: *Montesquieu feliz por amoldar as cousas da China à sua opinião*, considera que o clima chinês os tornou cobiçosos (p. 211). Com isto, opõe Montesquieu a Voltaire e a Hobbes: É para nós decisivo que seja a experiência da Ásia e as representações de si próprios que os asiáticos consigo partilham (incluindo as religiosas ou filosófico-religiosas) que permita ao *viajante* questionar as fontes europeias.

⁵⁹ A recepção do *Código de Manu* marcará longa e complexa presença na representação do bramanismo na cultura filosófica europeia (Nietzsche, por ex.) sendo por muitos visto como a base do direito dos povos indo-europeus. Veja-se por ex. *A Penalidade na Índia segundo o Código de Manu*. Memória apresentada à 10.ª sessão do congresso internacional dos orientistas por Cândido de Figueiredo, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892. Antes dessa data haviam já sido publicadas as *Leis de Manu, Primeiro Legislador da Índia Compreendendo o Offício dos Juizes: Deveres da Classe Comerciante e servil: Leis Civis e Criminaes; vertidas em português do original francês* [Les Livres Sacrés de L'Orient, de Mr. G. Pauthier por José de Vasconcellos Guedes de Carvalho, Nova-Goa, Imprensa Nacional, 1859.

degenerante, afirma-se que a moralidade *de Manu tem por fundamento a natureza do homem, considerado como ente racional*. Este passo parece justificar a afirmação algo contraditória de existência de progresso em simultâneo com a assunção de que a moral primitiva pura e racional antes de ser corrompida pela acção histórica do clero organizado e da acção imperial inglesa. É no mesmo sentido que Andrade advoga a pureza das concepções religiosas e morais indianas afirmando que *a divisão do povo indiano não é dogma religioso; procede de instituições políticas*⁶⁰. Neste ponto, a citação do dito popular: *cá e lá maus fados há* não deve ser lida como uma cedência ao vulgar facilitismo fatalista ou à conveniente imputação do inexplicável destino: os *fados*, neste caso, consistem na acção concertada das classes despóticas locais e da acção imperial estrangeira. As mesmas causas produzem os mesmos efeitos: há uma destinação histórica humana e não um destino transcendentemente imposto. Atente-se como aqui ostensivamente se ignora a justificação religiosa das castas: a metempsicose é apresentada como uma hipótese cosmológica legítima, todavia, *as castas* são vistas como um modo de organização social e político – historicamente construído no que tal implica de arbitrário – mas não fundado na moral ancestral. Apesar de tudo, esta é considerada racional e ainda apta a exercer um efeito rector sobre as consciências. A Ideia de Eternidade é igualmente convocada pelo seu efeito regulador da igualdade humana:

(...) nos pagodes reúnem-se todas as castas. Oram, comem, e fazem suas ofertas em comum. Ali mostram os índios serem as distinções da sociedade invenções humanas; e que, na presença do Eterno, são todos iguais⁶¹.

Andrade apresenta um extracto teogónico-cosmológico védico, resume o sistema de castas e os traços mais pregnantes de mitologia que pôde conhecer. Expõe a legislação, alegadamente fundada no código de Manu, descreve brevemente a vida religiosa, expondo a condição das dançarinas religiosas, *devadassis*, e vitupera o hábito *tradicional*, mas não religiosamente fundado, de se imolarem viúvas. Apresenta a vida

⁶⁰ Carta VIII, p. 28.

⁶¹ Carta VIII, p. 30.

clerical como alternativa e paralela à vida dos eremitas, faquires e *djoghis* (sic), espantando-se com o rigor das suas práticas ascéticas e autoflagelantes. Apesar de não ter desenvolvido este tema, trata-se de um dos aspectos mais significativos da religiosidade hindu e budista que, ao lado de uma sua adopção convencional sempre conheceu figuras socialmente excêntricas, automarginalizadas. É plausível pensarmos que o nosso observador tenha interpretado estas figuras à luz do que conhecia da história dos cínicos e estoicos. As *Cartas* resumem a história do bramanismo expondo como suas subdivisões *oitenta seitas; todas concordes no dogma essencial; todas são tolerantes*⁶², de que as mais notáveis seriam a dos Siks, dos Banianes e dos Budas. Deve ser sublinhada a insistência do autor na tolerância a que assistiu entre as diversas *seitas*. O seu olhar *iluminista*, de viso ético-político, leva-o a privilegiar a concórdia convivial sobre as especificidades doutrinárias de cada grupo. Encontraremos a mesma atitude a propósito da diversidade religiosa própria da sociedade chinesa. Por outro lado, há que ter em conta aquilo que Adeodato Barreto designará como *espírito de síntese*, definido como contínuo movimento histórico de hinduização aceitante de todas as tentativas de destaque separativo, cisão ou simples reforma ao nível das práticas rituais ou das suas teorizações. Críticos recentes têm visto neste *espírito* mais uma tentativa de hegemonização assimiladora do que uma mostra de tolerância, como referimos noutro lugar, a propósito desse autor indo-português. Acrescente-se ainda que siques, banianes e budistas podem ser vistos como subdivisões ou desdobramentos do contexto bramânico no sentido simplesmente temporal ou histórico. Tal como Cristo e Maomé mantiveram a observância da Lei Antiga, ainda que a reinterpretassem, o ensinamento do Buda e de Mahavira, fundador dos Siques, mantém ideias essenciais do bramanismo do seu tempo, de que a mais significativa será a metempsicose, rejeitando todavia aplicações políticas como a organização social por castas. Quanto aos banianes, trata-se de uma subcasta de vendedores que Andrade terá julgado constituir uma diferenciação formal comparável àquelas outras. A experiência pessoal do autor como comerciante tê-lo-á levado a incorrer nesta avaliação, neste caso, parcial. Terá também contactado com

⁶² Carta X, p. 33.

jainistas, que confundiu com banianes, notórios pelo seu cuidado em não prejudicarem nenhum ser vivo em suas actividades quotidianas.

É traço comum a vários autores oitocentistas a dificuldade sentida em distinguir o budismo do bramanismo em contexto indiano, uma vez que mesmo algumas autoridades bramânicas assimilam o Buda no contexto hindu. Todavia, recorde-se que depois das invasões muçulmanas e da chamada restauração hindu o budismo praticamente desaparece do subcontinente. Autores como Oliveira Martins ou Teófilo Braga, algumas décadas depois de Andrade, ainda experimentam dificuldades em diferenciar esta panóplia de movimentos, nomeadamente quanto às esbatidas *fronteiras* e múltiplas semelhanças entre bramanismo(s) e budismo(s), o que exige a compreensão não só temporalizada do desenvolvimento destas tradições, a sua aclimação cultural e distribuição geográfica mas também da sua profunda interpenetração em momentos determinados⁶³.

De qualquer forma, são escassos os autores oitocentistas que privilegiam as rupturas e encaram estes desdobramentos ou subdivisões como novas tradições e mundividências religiosas e culturais integrais que surgiram a partir de dado momento num lugar determinado. É muito mais comum que se encarem as diferenças como variantes, escolas, modulações parciais, quase circunstanciais, privilegiando a constatação das convergências, continuidades e longas durações. Said insiste na sua obra sobre a tentativa de representar o *Oriente* como uma unidade fechada por oposição ao ocidente, tido por aberto e plural. Neste sentido, embora Said não se tenha debruçado especificamente sobre o budismo, consideramos operativo ver como *orientalista*, em sentido saidiano, a integração amalgamante e fixadora de todas as tradições asiáticas numa grande unidade totalizante indiferenciada, nomeadamente, fazendo absorver o budismo no bramanismo. Registe-se ainda a subtil comparação entre o politeísmo hindu

⁶³ Ver, por exemplo, de Rui Lopo, «*Imerge-se o Oriente no vácuo do Nirvana*». Positivismo, Orientalismo e Budismo na Obra de Teófilo Braga» in *O Pensamento e a Obra de Teófilo Braga*, Porto, UCP, 2019, pp. 763-790.

e o hagiológico católico que reencontramos nalguma literatura de base iluminista e/ou protestante:

Os brahmanes, ou bramas reconhecem um Deus Supremo, e adoram muitos deuses de segunda ordem. Assim na Europa, venera cada um o Santo da sua devoção. Os homens, em todas as partes do mundo seguem superstições extravagantes⁶⁴.

Deve ser sublinhado o ajuizamento da adopção de *superstições extravagantes*, parecendo o autor aqui equiparar o culto católico dos santos e o politeísmo hindu. Este ponto parece matizar a devoção católica que lhe é atribuída: Artur Teodoro de Matos cita fontes coevas que atestam a atitude piedosa do comerciante internacional, apesar de ser notório o seu anti-clericalismo e a sua desconfiança do papel da religião na sociedade, da influência social e política das crenças e superstições e da religiosidade popular. Isto não impediu que o seu coevo Cardeal Patriarca de Lisboa saudasse a sua obra numa elogiosa carta anexada como prefácio do segundo tomo deste epistolário. Ao afirmar que se *derramam por toda a sua obra os princípios de uma filosofia franca e generosa, as máximas de uma moral amiga dos homens e das sociedades* demonstra a existência das tensões no seio da própria Igreja portuguesa do seu tempo⁶⁵.

2.6. A lei felicitante de Buda: Um humano *divinizado*

Citamos de seguida a primeira passagem dedicada especificamente ao Buda e ao Budismo, alegadamente redigida quando o autor está em Calcutá, referência pioneira redigida em língua portuguesa por um autor laico e com objectivos puramente descritivos e reflexivos, por oposição aos textos missionários, animados de uma intenção crítica, refutativa e instrumental da apologética cristã, assim como dos textos

⁶⁴ Carta IX, p.31.

⁶⁵ Prefácio ao segundo tomo desta Obra, p. 191 (ed. cit.). Sobre as tensões aludidas Cf. *Catolicismo e Liberalismo em Portugal 1820-1850*, edição de José Cardoso Marques CEPP-UCP e INCM, 2009. Veja-se especialmente a apresentação de Arnaldo de Pinho e o longo estudo de Pinharanda Gomes insertos neste volume.

literários, como a *Peregrinação*, onde os conteúdos doutrinários asiáticos desempenham uma função contextual narrativa:

A seita de Boudha voga na ilha de Ceilão, no reino de Pegú, no de Sião, etc.: ignora-se o país, onde ela tivera começo: pela imagem de Boudha, vê-se que ele não fora indiano; pois tem cabelos revoltos, espécie que não produz esta parte do mundo. No pagode Jagrenate⁶⁶ está ela representada sem cabeça, nem pés, e com dois olhos no peito. Buda chegou a persuadir os seus, que a acção de matar, de qualquer maneira que seja, é impia, e horrível.

Aos bonzos de Buda chamam Talopões⁶⁷: na opinião d'estes, todas as mais seitas são falsas; contudo, não hostilizam pessoa alguma por motivos religiosos. Eis um dos seus aforismos: «Pode tirar-se com um alfinete um espinho do pé, mas não há com que se possa tirar do coração humano a doutrina dos falsos deuses»⁶⁸.

Dizem que Buda nascera homem, como os outros deuses, que o precederam — Chucha, Sam, Ganagon, e Gaspa⁶⁹; que fora divinizado aos trinta e cinco anos de

⁶⁶ Situado no porto de Puri, situado no distrito com o mesmo nome, na costa nor-noroeste da baía de Bengala, Índia.

⁶⁷ Encontrámos esta designação igualmente na *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto (que, a par da viagem de Camões, são muito largamente evocadas nestas cartas), onde, no Sião (actual Tailândia), se referem alguns religiosos do Reino do Pegu como *talagrepas*. Veja-se a carta enviada pelo Chaubainhá, no capítulo 149, e cujo portador era um *santo grepo*, *talapoi-mor da casa dourada do santo Quiai, que por sua autoridade e austera vida leva poder de minha pessoa (...) para que seguro eu na realidade da sua palavra, se aquietem as alterações que continuamente combatem minha alma*. Ou, no capítulo 150: *o rolim de Mounay, Talapoy de dignidade suprema sobre todos os outros sacerdotes do reino, e tido por el-rei em reputação de homem santo*. Segundo o *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Dalgado, publicado em 1919 pela Academia de Ciências de Lisboa, a expressão poderia ter origem numa espécie de ventoinhas feitas de *tala* (designadas *talapannam*, em páli, ou *talaparnam*, em sânscrito) – espécie de palmeira brava da Índia – utilizadas ritualmente pelos sacerdotes budistas da tradição *theravada*, aí predominante. O termo *talapon* ocorre também em Voltaire com este sentido de *bonzo do Fó*.

⁶⁸ Não conseguimos localizar esta citação nas escrituras budistas.

⁶⁹ A vida do Buda Gautama e dos vinte e sete budas que o precederam, três nesta era cósmica (o *bhadrakalpa*), surge descrita no *Buddhavamsa* que é parte do *Khudaka Nikaya*, que por sua vez pertence ao *Sutta Pitaka*, uma das três *cestas*, ou grandes conjuntos de textos fundadores da tradição budista primordial, o chamado cânone pali, da tradição *Theravada*. Os nomes aqui citados talvez correspondam à transcrição fonética do modo como ouvia serem pronunciados em diversas línguas locais os quatro budas anteriores a Siddhartha Gautama, o chamado Buda histórico, *Shakyamuni*, a saber: Vessabhu (o milésimo buda do kalpa anterior, o *vyuhakalpa*), Kakusandha, Konagamana e Kassapa, em páli, ou, respectivamente, Vixvabhu Krakuccandra, Kanakumuni e Kasyapa, em sânscrito.

idade; pregara a sua lei para felicitar os homens; e aos oitenta subira ao céu, onde descansa.⁷⁰

Note-se neste ponto o destaque dado à tolerância budista em matéria religiosa e ao espírito pacifista dos seus ensinamentos, que reitera o que foi dito das *seitas dos bramas*. De assinalar também o desconhecimento do lugar de origem do Buda, revelador de que o viajante terá colhido as suas informações relativas ao budismo de forma indirecta, junto de não-budistas, ao contrário do que sucede com o hinduísmo e confucionismo, que relata a partir de fontes tradicionais autorizadas. O comentário sobre o cabelo crespo da imagem que pôde observar revela desconhecimento da diversidade *artística* como o Buda é representado na iconografia budista que o retrata em múltiplos perfis étnicos. Registe-se neste passo a utilização do termo “foi divinizado” para designar a obtenção do Despertar ou Iluminação. Ou para sugerir que, sendo sempre apenas um ser humano, foi tido por divino pelos seus seguidores, o que justificaria a representação *não-realista* referida. As mencionadas idades relativas ao Despertar, aos 35 anos, e à morte, aos 80, estão todavia conformes com as narrativas da *vida de Buda* tradicionalmente aceites. A *lei felicitante* designa neste contexto o *Dharma do Buda, lei*, por designar simultaneamente o modo como as coisas são (as leis que regem a realidade, que Buda apresentou) e o modo como o humano deve agir: as *quatro nobres verdades* sobre a existência e origem do sofrimento, sua cessação e o caminho para a atingir e o nobre óctuplo caminho. Já a referência à subida a um *céu* descansativo pode ser vista como uma confusão entre os planos divinos do samsara e o próprio nirvana, que os transcende e que já não é um plano, ou como uma interpretação cristianizante do *nirvana*, esse não-lugar a que as escrituras budistas se referem. A citação escolhida aproximaria o Buda da sua própria campanha anti-supersticiosa, mais que anti-religiosa, procurando desmistificar a cada momento práticas idolátricas e a adoração de falsos deuses, que serão todos menos aquele que se apresentará adiante como o Ser Supremo ou o Entendimento supremo. Todavia, o modo como conheceu

⁷⁰ Carta X, p. 34.

práticas populares de devoção budista levá-lo-ão porventura a esquecer esta imprecação búdica.

2.7. Chegada à China: Descrição da *evidência* vivida contra os juízos dos *espíritos preocupados* ou: Uma sinologia em construção

À chegada a Cantão, José Ignacio de Andrade declara que a sua descrição será fundada *no juízo dos mais abalizados escritores que viveram em Pequim muitos anos, e na evidência*⁷¹. Distingue-se assim de outros autores por ter em conta três fontes, que procura sintetizar criticamente: a sua experiência pessoal, que designa como *evidência*; os sábios locais, que consultou profusamente, e as obras de autores europeus com que dialoga, apelando a que sejam especialmente valorizados os que escreveram *in situ*. O viajante, ao longo das duas décadas em que foi estanciando na China, parece ter aprendido, pelo menos, alguns rudimentos de língua chinesa e assume servir-se de intérpretes. Valoriza a maior antiguidade da cultura chinesa em relação à europeia, como fizera sobre a Índia. Neste ponto, concorda com historiógrafos da filosofia como Francisco Luís Leal e Lopes Praça⁷² e com quantos vão rejeitando a implicação cronológica de uma leitura literal dos textos bíblicos. Reprova a geral ignorância e deturpação da matéria sínica na Europa, injustificadas à luz da coeva difusão de bem fundamentadas descrições: *A China por nós há muito tempo ignorada, depois inteiramente desfigurada, hoje bem conhecida*⁷³:

⁷¹ Carta XXXVIII, p. 111.

⁷² Lopes Praça, em 1868, reivindicará também a anterioridade ou mesmo a primazia do pensamento chinês em relação ao pensamento grego, nomeadamente o do próprio Aristóteles. No capítulo dedicado ao *Primeiro período da filosofia em Portugal, desde o começo da Monarquia até 1521*, secção III, dedicada ao *movimento da filosofia na Europa*, versando Aristóteles e S. Tomás, introduz o seguinte, inesperado, juízo: *A verdade reclama que sejamos cautelosos em julgar da originalidade das doutrinas, e dos princípios morais ensinados por Aristóteles. Quem ler o capítulo XI do Tchoung-Young compilado por Tseu-sse poderá julgar dos motivos que temos para recomendar prudência neste ponto aos desprevenidos. História da Filosofia em Portugal*, reeditada com fixação do texto, introdução, notas e bibliografia por Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, [1974], ed. revista em 1988, p. 127.

⁷³ Carta LII, p. 201.

Montesquieu, Paw, Malte Brun e outros não viram a China e dizem mal dos chineses! Gaspar da Cruz, Pereira⁷⁴ e Magalhães⁷⁵, vivendo neste império muitos anos, sendo versados no idioma chinês, estudando as suas leis, usos e costumes, descreveram esta nação com verdade. Assim reputa exacto o que foi evidente a estes escritores sisudos, e despreza os improvisos de espíritos preocupados.⁷⁶

Apesar da existência de uma já extensa bibliografia sobre a história das relações entre a Europa e a China na cultura literária europeia, a que se têm acrescentado trabalhos sobre o influxo das culturas, sabedorias e filosofias chinesas nas filosofias de base europeia, os trabalhos académicos em língua portuguesa que nos últimos anos se têm produzido visam sobretudo o levantamento do processo de construção do conhecimento da Ásia, e nela, da Índia e da China⁷⁷, e ainda não dispomos de um estudo sistemático da história da recepção e representação da China e da sua *filosofia* pela filosofia portuguesa. Para nós, esta história é múltipla, como são múltiplos o seu objecto e o seu sujeito. Isto é, em termos metodológicos: apontámos que Andrade aceitou a existência de pensamento *filosófico* fora da matriz grega e cristã, mas esse modo de pensar que se pode classificar como *filosófico* (a *ciência das cousas humanas e divinas*, qualificada como *incompleta*) não implica a unidade autossubsistente de uma *filosofia chinesa*, que fosse em determinado momento conhecida, absorvida ou univocamente

⁷⁴ Sobre Tomás Pereira, autor do *Tratado do Budismo Sínico*, integrado na *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão* de Fernão de Queirós (coligido nas suas obras editadas por Luís Filipe Barreto), vol II pp. 41-61) cf. de Rui Magone “The Fô And the Xekiâ: Tomás Pereira’s Critical Description Of Chinese Buddhism” in Saldanha, A. Vasconcelos; António Wardega (eds.), *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, S. J. (1645–1708)*; Ver tb. “The Kangxi Emperor and the Jesuit Mission on China”. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 252-274. *Os Conhecimentos do Budismo Sínico do Jesuíta Português Tomás Pereira / The understanding of Chinese Buddhism of the Portuguese Jesuit Tomás Pereira* de Minfen Zhang, Shanghai International Studies University.

⁷⁵ Gabriel Magalhães 1610-1677, S.J., Autor de *Doze Excelências da China*, de 1668, refundido em *Nouvelle Relation de La Chine*, 1688. Gonzaga Gomes procurou apresentar uma versão portuguesa em *Nova relação da China: contendo a descrição das particularidades mais notáveis deste grande império*. Macau, Fundação Macau, 1997. Sobre este autor consulte-se, de Irene Pih, *Le Père Gabriel de Magalhães, un Jésuite portugais en Chine au dix-septième siècle*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1979.

⁷⁶ Neste contexto, *preocupados* é sinónimo de *preconceituosos*. Cf. Carta XXXIX, p. 114.

⁷⁷ Ver o muito exaustivo estudo: *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1500 – c. 1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*, de Francisco Roque de Oliveira, tese apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade Autónoma de Barcelona, 2003 [disponível em linha no repositório da respectiva Universidade].

tida em conta por uma *filosofia portuguesa* que se pudesse também ilusoriamente apresentar como um corpo único de teses. Atenta esta precaução, permitimo-nos utilizar essas expressões no seu mais lato e aberto sentido para designar a diversidade de pensamentos filosóficos que em cada tradição nacional se vão sucedendo e que em determinado momento se encontraram, iniciando um processo de conhecimento mútuo não isento de equívocos, tensões e conflitos interpretativos dos quais estamos ainda longe de alcançar e construir a autoconsciência. Se é útil e necessário historiar a presença de qualquer filósofo *clássico* europeu na cultura filosófica portuguesa, o mesmo deverá ser feito quanto ao levantamento exaustivo da presença de autores, obras, escolas, correntes de pensamento de origem chinesa na filosofia europeia e neste quadro, também na que em língua portuguesa ou por portugueses ao longo do tempo haja sido elaborada.

Propomos nesta investigação a ideia de que é necessário reconhecer uma dimensão *sínica* e *sinológica* na história do pensamento filosófico português. Contrapolarmente, que há um corpus filosófico, ainda que até aqui inatendido, na história da sinologia portuguesa⁷⁸. Designamos como *proto-sinológico* o acervo textual de matéria sínica que não seja restritamente apologético nem meramente contextual da criação literária: isto é, descrições que nem se limitem a servir a eficácia do esforço missionário cristão nem se justifiquem a si mesmas na construção textual poética ou literária. Não se negue que o contexto missionário pode dar azo a produções sinológicas (que deu e continua dando) e que as produções literárias implicam documentadas pesquisas. A sinologia como *estudo de área* (que se deseja inter, pluri, multi e transdisciplinar) epistemologicamente validada como disciplina científica tem aqui os seus primórdios e antecedentes. Visamos, todavia, pensar a especificidade da reflexão filosófica, isto é, como a filosofia

⁷⁸ Pioneiros da detecção e chamada de atenção para este *corpus* tem sido António Aresta, Autor de “Esboço da sinologia portuguesa” in *Revista de cultura* nº 32, II série, Julho/Setembro 1997, p. 9-18 e *A Educação Portuguesa no Extremo Oriente. Estudos de História da Educação*, Porto, Lello, 1999 e Pedro Baptista com a sua pioneira *Filosofia Contemporânea Portuguesa em Macau: Introdução*, Macau, Livros do Meio, 2013. Ambos os autores comungam da desoladora constatação de que, em cinco séculos de presença no Oriente, Portugal não criou uma escola sinológica que pudesse transmitir sistematicamente em língua portuguesa os monumentos literários, religiosos e filosóficos da cultura chinesa, apesar das notáveis obras individuais dispersas para que vimos convocando a atenção. Veja-se também de Aresta (org.) o volume *Confúcio* do IIM, col. Suma Oriental n.º 32, 2020.

européia e portuguesa olha para a China e como a filosofia chinesa foi e é recebida e interpretada. Dentro desse estreito âmbito, é nosso escopo neste momento destacar os modos de representação do Budismo neste quadro. O autor desta viagem e investigação, apresenta-se-nos assim como um proto-sinólogo português, um observador das *coisas da China* que descreve como respostas possíveis a questões teóricas, reflexivas e especulativas. É nessa condição que o procuramos aqui integrar na historiografia filosófica portuguesa, concretamente como agente de recepção das tradições asiáticas, que sujeitou a análise e crítica informada e com as quais estabeleceu compreensivo diálogo.

Sendo o objecto principal das minhas indagações, demonstrar o que os chineses têm feito a bem da espécie humana escusava de falar do tempo fabuloso; mas assim não terias notícia do que eles escreveram dessas épocas, nem a certeza de que as suas fábulas pouco diferem das inventadas na Índia e na Europa⁷⁹.

Estas páginas chegam a sugerir que as *luzes* da China são superiores às da Europa, mas o que *lá* haja de obscurantismo não se distingue da sua europeia versão. Isto é: o que da cultura chinesa por nós deva ser aceite e mesmo adoptado é mostrado ser superior ao que conhecemos, mas o que nela haja de negativo, é na Europa também conhecido e afectante.

Se o seu primeiro olhar presumiu a existência de um *tempo fabuloso*, anterior ao triunfo das luzes, à semelhança do que assistiu na Europa e na Índia, mais tarde parece aderir a uma excepionalização quase utopizante da China, país onde a Razão teria sempre prevalecido, ao ponto de nem sequer ter passado por uma idade mitológica, maravilhosa, religiosa ou metafísica, superada pela idade das luzes ou da razão, estatuinto-a como um lugar alternativo, ao modo de *uma heterotopia*⁸⁰, em que a civilidade prevalece sobre as práticas astrolátricas e a religião organizada, ainda que a acção dos religiosos possa perigar de tempos a tempos a harmonia social:

⁷⁹ Carta XXXIX, p. 114.

⁸⁰ Michel Foucault, “Des espaces autres. Conférence au Cercle d’études architecturales”, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5 (1984), 46-49.

em verdade esta nação é singular; distingue-se de todas as outras: até as maravilhas das suas épocas fabulosas diferem do maravilhoso poético das outras nações. Partindo do ponto fixo onde a sua história atesta os factos com documentos, jamais se encontra vestígio de poesia; só aparece nela prosa, e senso comum. A história de quarenta e dois séculos acha-se limpa de acontecimentos sobrenaturais.

No império chinês nunca houve religião, ou instituição dada directamente por Deus. Os chineses tiveram sempre a acção providencial, que se faz sentir pelas inspirações da Sabedoria Divina, comum a todos os entes da nossa espécie, antes de se corromper pelo vício. No tempo do famoso Hoang-Ti, o culto dos astros tinha sacerdotes, que fundavam o seu grande poder na ciência da astronomia: Yao, Chum, Yu combateram, e venceram essa turma enganadora, opondo-lhe um Deus Supremo, e culto sem mistérios.

Daí em diante, foram escusados sacerdotes no vasto império da China. A política entrou, sem dúvida, nesta reforma; pois terminada a luta entre os dois poderes, o civil foi revestido com os atributos da autoridade soberana. Contudo, os bonzos intrigam, e dão muitas vezes motivo a grandes males⁸¹.

Vimos como na Índia o budismo foi encarado a partir de um certo bramanismo, reconhecido em sua diversidade e sub-divisões. Na China, por sua vez, irá com esta tradição contactar a partir de toda a cultura, moral e política que o confucionismo foi desenvolvendo. Todavia, o seu longo contacto com letrados chineses e o seu aturado estudo não lhe permitiu distinguir o pensamento autêntico de *Confúcio* do confucionismo como doutrina oficial, ortodoxia de Estado legitimadora da estabilidade dinástica e da ordem civil e social que se foi formando sob os Han, quatro séculos depois

⁸¹ Carta LXXXV, p. 279. Em vários passos o autor parece servir-se do exemplo chinês com o objectivo de intervir na campanha laicizante e secularizadora em curso no seu tempo e que culminou na extinção das ordens religiosas, em 1834. Quanto ao aludido recurso à *fábula* que a historiografia chinesa dispensaria parece-nos servir de ponto de comparação com o momento histórico em que em Portugal a obra de Herculano suscita grande controvérsia por rejeitar as *narrativas* do milagre de Ourique como documento historiográfico – o que pode significar a sua exclusão como *facto histórico*.

da morte do mestre e que conhece nova eflorescência sincrética com o chamado *renascimento* confucionista, sob a dinastia Song, a partir do século XII. Este *renascimento* ou *revisão e correcção* do confucionismo primordial é fortemente influenciado pelo taoísmo e budismo, o que o nosso estudioso não se pôde completamente perceber, como veremos⁸².

Esta radicação singulariza o olhar de Andrade entre os autores que procuraram pioneiramente apresentar o budismo em termos conceptuais à cultura filosófica de língua portuguesa. Ao longo das cartas reitera a ideia de que uma religião não se pode pretender directamente dada por Deus, mas apenas inspirada pela sabedoria divina. Neste sentido, qualquer *clero* perde a sua legitimidade divina porque a inspiração divina é a todos acessível. Procede-se aqui a uma releitura do conceito de *Providência*, retirando-lhe o exclusivismo étnico (a ideia de *povo eleito*) ou religioso (a ideia de que a salvação só é possível dentro de uma dada Igreja), tornando providencial uma acção *inspirada* que é declarada ser acessível a todos os seres humanos. O *clero*, essencializado, volta a ser denunciado como uma classe merecedora de desconfiança pela sua acção deletéria sobre a sociedade e a política foi responsável pelo expurgar o culto dos prodígios e mistérios.

Estas cartas muito valorizam o *Tratado das Coisas da China* (1569-1570) de Frei Gaspar da Cruz, que, nas palavras do historiador Rui Manuel Loureiro constitui *uma verdadeira enciclopédia dos conhecimentos portugueses a respeito do celeste império*, constituindo uma *compilação e síntese* de todas as *notícias recolhidas por mercadores, missionários e aventureiros*. Loureiro regista o máximo rigor e amplitude deste tratado no seu tempo, a par da sua flagrante simpatia em relação às *coisas da China* descrevendo a organização social e política, cívica e administrativa, escolar e pedagógica e estatuidando-a como um modelo. Esta admiração deve-nos suscitar a seguinte interrogação: – dado que os chineses, reconhecidamente, desconhecem ou recusam Cristo, estando por isso na ignorância da verdade – se toda a organização social depende da mundividência

⁸² Ver por ex. de Anne Cheng o seu estudo introdutório à sua tradução dos *Entretiens de Confucius*, Paris, Ed. du Seuil, 1981, e de Étiemble [1955], *Confucius*, Paris, Gallimard, 1966, colecção Idées.

religiosa, o que um sacerdote não hesitaria em reconhecer, como é que a China oferece um modelo social positivo a partir de uma religião designada como falsa?⁸³

O modo como o autor procura resolver esta questão, sendo tributário das posições sinófilas de Cruz e Ricci, consistirá em afirmar que na China, na contenda entre as esferas civil e religiosa, o Estado logrou sempre prevalecer, à excepção de curtos hiatos. Na pioneira recepção *empática* da cultura chinesa, lembremos que já Ricci, como Trigault, no sec. XVII, tinha valorizado a importância de Confúcio como *filósofo*, equiparando-o aos grandes pensadores clássicos europeus e assinalado a convergência de ideias entre Confúcio e Séneca. Ricci chegou a afirmar ter a China realizado o ideal platónico de entregar a governação à *filosofia*. Por outro lado, Andrade parece apontar que a *religião do Estado* não deva ser vista apenas como uma religião que o Estado adoptou, mas como a sacralização do próprio Estado, como que indistinguindo religião e Estado, não como numa teocracia em que o Estado estaria ao serviço de uma ordenação religiosa, mas porque a *religião* na China consistiria na própria sacralização consensualmente trabalhada da ancestral ordenação cívico-legal e na proposta de cultivo de virtudes morais que assim a manteriam. Religião e política reconduzem-se à moral e à civilidade. Aquela dispensa mistérios e superstições e esta dispensa uma sanção metafísica⁸⁴.

2.8. China como exemplo político-moral: Uma sociedade laica

Afirmando que os Chineses em geral são polidos e virtuosos, define-se aqui a *religião do Estado* como consistindo na *moral, obediência às leis, e culto ao ente supremo*. Em breve síntese, esta *religião*, de que o Imperador é garante, como pontífice e orador, estatui-o mais como um sábio do que como um sacerdote, um *bonzo*. A religião de Estado seria assim moralizante, civil, normativista e vaga ou abstractamente deísta. Aqui se afirma a *universalidade do género humano* sujeito a diferentes formas de organização política e

⁸³ Veja-se a introdução de Rui Loureiro, esp. pp. 50-51 e os Capítulos 27, 28 e 29, pp. 249-266. do *Tratado das Coisas da China*, Lisboa, Sociedade Editora de Livros de Bolso, 2010.

⁸⁴ Cf. a concisa síntese de Ana Cristina Alves “Sentimentos religiosos na China Contemporânea”, pp. 117-132 in *A Mente, a Religião e a Ciência*, organização de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003. Ver da mesma autora *Representações do Feminino na Cultura Chinesa: A mulher nos discursos filosófico, religioso e sociopolítico* (doutoramento em filosofia, FLUP, 2004 policopiado).

a necessidade do seu bom governo civil. Neste passo, compara as disposições legais chinesas às propostas de claro acento moral estoico de Cícero para Roma. O estoicismo, antes evocado como sistema de conduta individual, aparece aqui como base inspiradora das leis civis, mostrando-se assim similar ao confucionismo. Os chineses não padeceriam da agudeza dos conflitos de classe das sociedades europeias, país sem escravos nem tiranos⁸⁵ nem estariam sujeitos ao poder social do clero, tendo construído um estado fundado no bem comum e no *interesse público*, fonte do direito, e mantido por uma educação que promoveria as virtudes, ao modo da compostura estoica. É esta *ideia de uma governação fundada no mérito e na educação, sem distinção de classe ou nascimento e tendendo à realização do bem estar do povo*, segundo a expressão de Anne Cheng⁸⁶, que irá fortemente influenciar a Europa das Luzes, de Leibniz e Wolff na Alemanha, a Voltaire, Montesquieu e Turgot em França ou Robert Burton e Oliver Goldsmith em Inglaterra. Em inúmeros passos se apresenta a China como um exemplo político e um modelo educativo⁸⁷, sobretudo porque lhe parece que aí se teriam atenuado os privilégios de nascimento e fortemente encorajado o mérito:

a China é um monumento vivo da antiguidade, onde se observam os costumes de seus habitantes, no longo espaço de 4460 anos! Basta essa particular circunstância, para que na Europa se estudem com interesse as qualidades, e propensões dos chineses, mais instruídos do que eruditos, mais sábios do que engenhosos, passivos, humanos e continentais: porém, susceptíveis de paixões fortes. São bons poetas, bons filósofos, e em tudo passivos, e rectos. Demais, acham-se livres do prejuízo de classe, e do poder absoluto dos bonzos. O

⁸⁵ Diz-se na Carta XL, p. 122: *Onde não há escravos, não há tiranos*, isto é, sugere-se – idealizantemente – que a própria índole popular chinesa não toleraria quaisquer excessos aos seus governantes.

⁸⁶ Op. cit. p. 26.

⁸⁷ Numa palestra na China terá declarado aos seus auditores locais: *desfrutais na prática do bom governo que apenas se conhece na Europa em teoria*, (p. 266). Noutro passo, exemplificando com a administração pública da saúde: *Na China dá o governo aos povos tudo quanto é relativo a farmácia: singular administração! Única na história do mundo!* Carta LVIII, p. 226. Para outros lugares de assumpção da China como exemplo político e moral: pp. 155, 167, 206, 212, 258, 261, 266. Também Adeodato Barreto procura dar conta destas práticas socializantes na Índia fundando-as nos princípios hindus e budistas. Andrade refere-as aqui apenas ao confucionismo oficial.

interesse público faz a base do seu direito; e tem por natureza, e educação, as maneiras compostas dos estoicos⁸⁸.

Num outro passo reitera a ideia de que ali se alcançou uma harmonização dos interesses de classe: nenhum país é como na China, onde nada é tão raro como a intemperança, onde reina a equidade na repartição das fortunas⁸⁹.

Montaigne, citado expressamente na epígrafe da sua Carta XCII, traça um quadro do mundo moral pessimista, encarando como uma luta contínua de sentimentos e opiniões contrárias (...) os interesses entre as diversas classes, cujo agregado inconsolidável constitui a monstruosa política e os costumes das nações, essencialmente na Europa⁹⁰. Servindo-se de Montaigne, Andrade parece fazer radicar a moral em interesses contraditórios de classe e na força que decide os deveres e direitos do homem, descrevendo toda a sociedade em tons negros, mas isenta de certa forma os comerciantes deste quadro. Repudiando o clero por ser marcado pela superstição e a nobreza por depender do privilégio de nascença e não do esforço, desvaloriza a grande maioria de trabalhadores braçais: A vida e costumes dos homens vulgares não valem a pena de falar deles⁹¹. Desta forma, fica claro que caberá ao comerciante a grande responsabilidade de construção da sociedade livre e baseada no mérito, que almeja. O comerciante internacional, independente de igrejas e estados, é assim apresentado como o despreconceituado construtor do mundo futuro. O Império chinês já se teria libertado do absolutismo, mediante uma prestação de contas assegurada pelos letrados funcionários do Império, ultrapassando os governos representativos europeus:

Os imperadores da China estão muito longe do absolutismo, quero, posso e mando; e não desprezam o saudável costume de dar conta aos súbditos das acções que praticam, na gerência do governo. Será difícil achar nos governos

⁸⁸ Carta LI, p. 198.

⁸⁹ Carta LII p. 202.

⁹⁰ Carta XCII, p. 327

⁹¹ Carta XLIX, p. 168.

representativos da Europa semelhante exemplo de amor e respeito para com o público⁹².

Todavia, a religiosidade em geral, encarada como própria apenas da vida das camadas populares não esclarecidas, é por si vista como idolátrica. Andrade descreve bonzos que viveriam a religião de forma supersticiosa, ignorante, crédula e marcada pela cupidez. Esses não são os cultores da religião de Estado, mas os sequazes das *seitas* taoistas e budistas. Apesar disto, as máximas morais confucionistas assegurariam a ampla observância de regras sociais favoráveis à estabilidade político-cultural milenar da China. Como afirma na sua grande obra historiográfica de temática macaense:

O Imperador não é só pontífice, mas também o primeiro orador do Império. Seus decretos são quase sempre lições de moral. Subsistem há mais de quatro mil anos com a mesma forma de governo, as mesmas leis e costumes, sempre estudiosos e apreciadores das letras. Contudo, o povo é idólatra; os letrados deístas, sem acreditarem em revelação alguma, nem na vida eterna. Dados ao estudo das leis, desprezam por elas os dogmas e ritos de seus bonzos. Em verdade estes são ignorantes, supersticiosos, crédulos e ambiciosos de riquezas. A maior parte dos chineses observam as seguintes máximas de Confúcio:

Lembra-te que és homem, a tua natureza é fraca, podes sucumbir. Afasta de ti os obstáculos que te embaracem o caminho da virtude.

O homem bom ocupa-se de suas virtudes: o mau de suas riquezas. Aquele trata do interesse da pátria: este só no seu cuida.

Faze aos outros o que desejas te façam: eis a única lei que te é precisa.

O silêncio é indispensável ao sábio; este despreza sempre os rasgos da eloquência por inúteis; explica-se por suas acções. O céu fala, mas por que modo nos diz ele ser o Soberano princípio de todas as cousas? O seu

⁹² Carta XLIX, p. 167.

movimento é a sua linguagem: criou e deu impulso à natureza, e esta como filha sua obedece-lhe e produz.

Quando se trata da saúde da pátria despreza-se o perigo da vida.

O ganho do imperante avalia-se pela felicidade pública.

*Estas poucas regras bastam para se fazer perfeita ideia da moral chinesa.*⁹³

Apesar da dificuldade em distinguir as divisões internas do confucionismo e sua complexidade histórica, este importante trecho de pioneira difusão laica da cultura ético-política chinesa em língua portuguesa valoriza sobretudo a *tolerância* que se viu ser observada em relação a todas as convicções religiosas, ainda que estas sejam tidas como *desvarios* pelos *letrados* chineses. E por si, subentende-se. O limite à liberdade religiosa na China seria apenas o da manutenção da ordem social e política. A exposição chega aqui subtilmente a um ponto crucial: é a consciência política que determina os limites de actuação da religião e não o contrário, como na Europa parece suceder:

Pela máxima da tolerância geral seguida no oriente, admitem-se os bonzos de todas as religiões, e deixam-nos espalhar os seus desvarios: mas se chegam a amotinar o povo, são logo enforcados. Assim os toleram e os reprimem⁹⁴.

Dez destas cartas (da XXXIX à XLIX) apresentam um resumo da história das dinastias chinesas a partir de uma visão *oficial* da história, julgando negativamente as dinastias em que a influência tártara ou mongol se fez sentir. Assume-se assim uma ideia de sinicidade mais monolítica do que o próprio texto aqui e ali deixa transparecer, tornando *outros* aqueles que sempre disputaram o poder do Império do Meio, porque sempre lhe foram constitutivos elementos. Daí que o budismo seja visto como algo de *outro*, de estrangeiro, primeiro por vir da Índia e depois por ser a religião dos soberanos de raiz tibeto-mongol. Andrade não parece ter apurado o quanto a China contribuiu para o desenvolvimento e complexificação histórico-cultural do budismo e o quanto o budismo influenciou na cultura chinesa. (como veremos, num certo momento do seu profundo estudo

⁹³ *Memória dos Feitos Macaenses Contra os Piratas da China e da Entrada Violenta dos Ingleses na Cidade de Macao*, Lisboa, Typografia Lisbonense, Segunda Edição, 1835, pp. 13-14

⁹⁴ Ed. cit. pp. 7-8.

do Japão, Wenceslau de Moraes também incorreu na ideia de que o budismo seria sempre como que uma religião *estrangeira*, por oposição ao xintoísmo, visto como religião nacional. Todavia, o aprofundamento do seu conhecimento levou-o a constatar que o budismo se aclimatou, niponizando-se profundamente, assim como, do mesmo passo, o Japão igualmente se foi budistizando, sendo impossível desdialectizar o que a história complexamente sintetizou). Não deixa de estar sugerida no texto a associação entre budismo e catolicismo pelo seu comum cariz *estrangeiro* e ameaçador do que seria o genuíno equilíbrio de poder nacional chinês.

A descrição sumária e veiculadora de uma interpretação partidária da história das dinastias chinesas implica relatar o peso político que o budismo foi tendo. O budismo é também tematizado a propósito da descrição dos *bonzos* e pagodes do seu tempo e das *seitas* da sociedade chinesa. É evocado a propósito do conflito entre a classe religiosa e o Estado, preocupação constante do autor. Andrade apresenta aqui a *religião, seitas e tolerância chinesa* não a partir de fontes literárias, mas por este ter sido tema abordado em suas conversas com letrados chineses, seus *amigos*. Este modo de dialogar livremente sobre a religião pode ser interpretado como adopção de convergência com os diálogos iluministas de temática sínica, de Voltaire e outros. Recordemos que a tradição confuciana é pródiga em conversas com o mestre ou entre os discípulos. A religião chinesa é descrita como fundada *em princípios naturais invariáveis e universais* [e] *demonstra-se pela natureza da nossa espécie e de tudo o que nos rodeia*: Andrade regozija-se por que seu *amigo seguia religião limpa de superstições e (...) [que] os chineses reconhecem e adoram o Entendimento Supremo em suas obras*⁹⁵.

Este trecho é crucial por cinco pontos que queremos sublinhar: 1. nele fica afirmada a universalidade do confucionismo, o que implica a sua validade para europeus, e a sua 2. invariabilidade (o que parece conflitar com uma confiança no progresso que foi expressa, mas se encontra insuficientemente tematizada); 3. a naturalidade humana e cósmica, que parece desmentir a posição atribuída a Rousseau e a refutação da oposição entre o humano natural e a sua cultura artificial adquirida, que anteriormente se lograra.

⁹⁵ Na importante Carta LVI, pp. 217-220.

4. Fundar uma religião na natureza, e na natureza do ser humano, seria afinal condição da sua *limpeza de superstições*; 5. Esta religião consistiria num deísmo abstracto: Deus não pode ser conhecido em si mesmo, só seria reconhecido e adorado não pela emoção da fé (como no fideísmo), não pela autoridade, não por milagres ou pela revelação, mas pelas suas *obras* o que leva a designar Deus mais apropriadamente como *Entendimento Supremo*.

2.9. A Religião do Fó. Bonzos e Lamas

É neste quadro de assentimento do que se lhe apresentam como princípios confucionistas, mas que afinal são consentâneos com o seu próprio credo enciclopedista, oscilante entre o deísmo e o materialismo, que se deve apreender a sua recepção do budismo chinês, a religião do Fó, a propósito da descrição da história antiga da China, mostrando como já no século I da era cristã o budismo se encontraria fortemente difundido na China:

A seita mais em voga na China há 1760 anos, é a de Boudha, divindade a que os chineses chamam Fo. Pode considerar-se a religião da plebe. «Freio, que a mão dos déspotas, dos bonzos forjou, para a boçal credulidade».

A citação dos *bonzos* como instrumentos da credulidade e do despotismo é colhida em Bocage. Trata-se de um verso do poema-manifesto *Epístola a Marília*, onde se pode ler:

«Pavorosa ilusão da Eternidade
Terror dos vivos, cárcere dos mortos;
D'almas vãs sonho vão, chamado inferno;
Sistema da política opressora, (...) Inferno (...) dogma funesto».

Bocage usara o vocábulo “bonzos” neste importante poema para manifestar as suas convicções deístas, livre-pensadoras, anticlericais. Não se deverá inferir deste ponto que o autor das *Cartas* considere que o poeta se estivesse a referir ao bramanismo ou budismo em concreto, aos seus corpos doutrinários ou ao seu sacerdócio organizado, mas, por metonímia, a servir-se dos *bonzos* para designar qualquer *clero*, de qualquer

religião, por natureza carecendo e procurando a credulidade popular e a legitimação dos seus interesses próprios:

o clero estuda o modo de manter o mundo na ignorância; apascenta cuidadosamente as preocupações do vulgo; intriga, quanto pode, as outras classes da nação; dispõe dos bens alheios, à cabeceira do agonizante; e desconhece qualquer vantagem que não influa directamente no bem-estar da sua classe.⁹⁶

Os bonzos são apresentados como um *clero*, esfera sacerdotal e classe social, independente do Estado, como se, apesar de reconhecendo existir uma *religião do Estado*, esta não actuasse com as prerrogativas europeias duma *religião oficial*, o que estaria patente no facto de os bonzos estarem proibidos de cobrar impostos e sujeitos às contribuições voluntárias dos seus seguidores, ou ocupados em profissões civis:

Os bonzos, sempre atrevidos em pretensões de interesse, na China não o podem ser. Abundam no império, mas vivem do suor do seu rosto: não recebem do Estado pensão alguma, nem dos povos cônica obrigatória. Uma nação esclarecida não podia deixar de considerar corrupto o bonzo, que pretendesse receber imposto, em razão do seu emprego. Quantos há, vivem do seu trabalho e da caridade dos seus devotos⁹⁷.

Apesar de em certos passos não podermos afirmar que os bonzos descritos sejam adeptos budistas, numa indistinção que parece deliberada, os lamas e o culto do Fó são específica e concretamente referidos no seguinte relato, que denuncia a acção nefasta dos *semeadores de fábulas*:

No anno 65 da era Cristã, o imperador Ming-Ti sonhou ter aparecido no ocidente o homem santo, indicado nas obras de Confúcio. Mandou enviados em sua procura: estes julgaram achá-lo no país dos Lamas, no ídolo de Fo! Conduziram gostosos esse bocado de pau, julgando levar a imagem do homem santo,

⁹⁶ A Carta XCII surge precisamente intitulada “Quadro do Mundo Moral”, p. 327.

⁹⁷ Na Carta LXXXII, p. 300.

acompanhada de bonzos semeadores das fábulas, que encerra a seita de Boudha, ainda mais em voga na Cochinchina, e no reino de Sião.

Recorde-se que os lamas são os bonzos budistas na área de influência tibetano-mongol. Andrade reconhecendo neste trecho a difusão do budismo no Tibete, Vietname e Tailândia desconhece as suas complexas variantes e especificidades. No entanto o que acabou de ser citado revela uma tensão dentro do confucionismo quanto à atitude a manter em relação ao budismo. Talvez inconscientemente, o texto dá conta da porosidade e entreacção das várias tradições ao referir que o Buda foi identificado como um sábio previsto por Confúcio. Este passo indica que para muitos que foram formados num ambiente confucionista, há dois milénios, no século XIX ou hoje, o respeito, acolhimento doutrinal ou adopção da prática budista são perfeitamente aceitáveis e conciliáveis, o que o nunca se chega a reconhecer completamente. Na Europa, pensadores e políticos *ilustrados* propuseram-se empreender uma campanha secularizante e laicizadora, mas na China essa tarefa esteve a cargo do Estado e seus emissários, os mandarins, que zelariam pela desmistificação das *falsidades* religiosas junto das populações, obstinadas em seus preconceitos, o que justificaria, em nome da própria *tolerância*, ser com elas intolerante e repressor, o que se afirma num dos passos mais violentos da obra:

O governo chinês é tolerante; contudo, sustenta mandarins, encarregados de fazer conhecer ao povo a falsidade desta, e de outras semelhantes seitas. A plebe em todas as partes do mundo, é tenaz em suas preocupações. Uou-Tsoun, imperador ilustrado, mandou arrasar, como já te disse, mais de quarenta mil templos, de seitas diversas, no ano 845 da era Cristã; mas elas prosseguiram.

Andrade parece aceitar que os preconceitos da plebe (que reaparecem como que ciclicamente, de forma *tenaz*) sejam combatidos pelos mandarins; a partir de uma assunção da valia cívica da legalidade (confucionista ou legista?) e justifica neste passo a repressão do budismo e do taoismo. Desnecessário neste ponto recordarmos a vasta discussão ético-política europeia em torno da definição de *ilustração* e da necessidade de um governo exercido por déspotas esclarecidos ou iluminados que exerçam alguma

repressão sobre as classes populares e o clero com vista à promoção das classes comerciantes, como parece ser o objectivo de Andrade. Veja-se num outro passo:

Tratando da sabedoria que preside a este império há mais de 4000 anos debes lembrar-te que não falo do vulgo, esse é o mesmo em toda a parte, destinado a ocupações braçais: contudo, nos lugares onde há boas leis e justiça o povo tem lugar para adquirir o pequeno número de ideias que precisa para se conduzir pela razão⁹⁸.

A fatalidade do trabalho braçal parece não pode ser anulada, apesar de, em contexto político favorável poder o povo adquirir a capacidade de se conduzir racionalmente mediante a educação e o cultivo de algumas ideias basilares.

Andrade, em nome da tolerância e da ilustração designa como *ilustrado* um imperador que arrasou mais de quarenta milhares de templos budistas:

Em 845 mandou este imperador recensear os templos e os bonzos de Fo. Achou-se tão grande número de uns, e outros, que os censores deliberaram representar contra esse perigoso abuso. Em virtude de um parecer do conselho de Estado, mandou o imperador demolir os templos e restituir os bonzos às suas famílias. Foram arrasados nessa época 46660⁹⁹.

Procurando esclarecer a especificidade da Seita dos Letrados no século XV da era cristã, relata ter sido esta instituída por uma sociedade de sábios [...]. Deu explicações sobre o Yi-King; e julgando achar nele a demonstração dos atributos da Divindade, verificou o juízo de Camões. Esta referência a Camões parece dizer respeito à seguinte passagem, de que o autor se serve como epígrafe noutro lugar:

*É Deus, mas o que é Deus ninguém o entende
Que a tanto o engenho humano não se estende.*

⁹⁸ Carta LIV, p. 211

⁹⁹ Carta XLV, p. 143.

Andrade parece assim aproveitar para valorizar as correntes deístas (ainda que inspiradas no *Yi-Ching*) chinesas, ainda que pareça (deliberada ou inconscientemente) amalgamar *deísmo* e *agnosticismo*, projectando-os, algo abusivamente, na obra de Camões. Referindo-se neste passo a uma das diversas revivescências do culto do *Livro das Mutações*, que já teria mais de quinze séculos, procura afinizá-lo com o seu deísmo, para o efeito servindo-se de um dístico camoniano que, retirando do contexto, se parece prestar a uma leitura consentânea. Tal atitude seria justificada pela resposta do Imperador ao delegado do Papa repetindo o seu reconhecimento do Ente Supremo, que apenas deve ser reconhecido *em suas obras*:

O imperador Kang-Hi, iniciado nos mistérios desta seita, declarou a Mezza Barba, delegado do Papa, que não era ao céu material, a quem os chineses ofereciam as primícias, mas sim ao Ente Supremo, reconhecido em suas obras: eis até onde se estende o engenho dos letrados chineses¹⁰⁰.

2.10. Os bonzos entre tolerância e repressão. O budismo entre a superstição e a busca da verdade

Assumindo uma enorme ambiguidade, o texto apresenta a descrição da perseguição ao budismo por parte de certas dinastias imperiais como algo compreensível e até legítimo. No entanto, manifesta também a sua admiração pela liberdade religiosa e correlativa possibilidade de livre questionamento filosófico no Império do Meio. Considerando a *religião de estado*, atrás esquematizada como simples, racional e desprovida de superstições, interroga um sábio se não se deveria reprimir o budismo no Império. Citar um *sábio* chinês constitui um dispositivo retórico de fortalecimento da posição veiculada:

¹⁰⁰ Carta LVI, pp. 217-220 e ver tb. Carta XXXVI pp. 105-107, sobre a expulsão dos jesuítas na sequência da polémica dos ritos em que o próprio Imperador recomendou à Igreja que seguisse a opinião e atitude de Ricci (que se vestiu de Bonzo e aceitava a veneração secular de Confúcio e dos antepassados como compatível com a prática litúrgica eclesial). Este tema é amplamente tratado por Étiemble em *L'Europe chinoise*, tomo I, *De l'Empire romain à Leibniz* e o tomo II, *De la sinophilie à la sinophobie* que recorre a documentação inédita italiana sobre a questão. Paris, Gallimard, Col. Bibliothèque des Idées, 1988-1989.

Perguntei a um sábio de grande crédito, por que motivo se tolerava no Império a seita de Fo, sendo a religião do Estado simples, razoável, e limpa de superstições? Respondeu: «O homem, para ser livre, não lhe basta considerar os seus bens, e pessoa, a salvo da tirania; precisa ter o espírito desembaraçado, para seguir sem obstáculo as ideias que o fazem ditoso. Os povos são todos religiosos; porém, de maneiras diferentes: adoram um, ou muitos deuses, e cada um a seu modo; isto é, como na infância lhe disseram que o deviam fazer. Assim, estão persuadidos que o seu modo de ver é o melhor: logo, não se devem estorvar do culto, que por seu gosto rendem à Divindade, para não os fazer desgraçados.»

«Se é tirania despojar o homem dos seus bens, maior, mais cruel, e mais insuportável é violentá-lo na opinião que forma do Ente Supremo. A razão pede que se tolerem no Estado as seitas adoptadas pelos cidadãos; e que haja balança justa entre uns, e outros, a fim de não se oprimirem. Seria talvez mais vantajoso ao homem privá-lo Deus da faculdade de pensar, do que ver-se obrigado a seguir o capricho de um embusteiro.»

«Qual é a seita, onde não hajam falsidades! Que bonzo não diz: *Dá-me fazenda, dar-te-ei valimento, para com Deus. Farei recair sobre ti os seus benefícios, assim como ele me concede graças.* A seita de Fo consente-se no império, em razão da sua tolerância, e por não se empenharem os seus bonzos na propagação da sua doutrina.»

Em verdade, a tolerância aumenta os cultos; daí provém adorarem os chineses a Deus como bem lhes apraz. «Uns dão aos bonzos quanto possuem, julgando comprar assim prazeres, além da vida: os bonzos passam-lhes letras de câmbio, no valor de um por cento, pagáveis no céu, como se lá tivesse o dinheiro valor, ou eles correspondentes: outros afirmam aos seus devotos não haver mais do que viver e morrer; pois de ignorantes é cuidar outra cousa». Aqueles, estão

conformes com a doutrina de Platão; estes com a de Zenão: o certo é que estes dois varões ambos praticaram virtudes perfeitas¹⁰¹.

Considerando pior tirania proibir a livre opinião filosófica e religiosa do que o esbulho dos bens de alguém, e apesar da prática embusteira e extorsionária de alguns sectários religiosos, o *sábio* chinês assume ser dever público zelar pela liberdade religiosa e pelo equilíbrio entre as várias comunidades. O sábio apresenta a diversidade de opinião na sociedade chinesa e Andrade compara-a com a diferença entre platonismo e estoicismo. Budismo e taoísmo por um lado e confucionismo por outro apresentam-se aqui como forçadas equivalências de platonismo e estoicismo: uns defenderiam a ideia da subsistência da alma e a consciência depois da morte por oposição à sua extinção, como Zenão de Cítio. O nosso pensador refere-se aqui ao fundador da escola estóica, celebrizado pelo seu monismo materialista e o apelo a uma vida de acordo com a natureza, por oposição ao espiritualismo platónico que concebe um plano supra-natural. Próximo de um certo utilitarismo social, de raiz helveciana, parece aqui importar mais o comportamento dos adeptos das ontologias do que a sua validade lógica ou coerência filosófica. Assim valorizando as consequências morais das ontologias o texto parece apelar ao reconhecimento de que materialistas e espiritualistas podem ambos ser virtuosos. Ou ainda, que as éticas teóricas são validáveis pelos seus frutos positivos ainda que radiquem em ontologias opostas. Todavia, embora se valorize a observância moral dos espiritualistas, e a sua prática do despojamento, é dito que entre estes sempre ocorrem formas supersticiosas, enquanto o naturalismo suscita uma moral natural mais consentânea com a Razão. Daí que se qualifique como *pura* a moral de Confúcio por esta ser *livre de prodígios*. Todavia, a própria observância da lei natural deve ter como freio a razão natural.

Andrade parece não reconhecer que ao longo dos séculos taoísmo, budismo e confucionismo se interpenetraram profundamente pelo que a compreensão da sinicidade actual teria de assumir o contributo tao-budista. Não pôde assim apurar que

¹⁰¹ Carta LVI, pp. 217-220.

o chamado *budismo chinês* supõe uma base cultural taoísta. Veremos de seguida como o labor investigativo de Manuel da Silva Mendes aportou a esta bem diversa conclusão. Assim, quando aqui se elogiam princípios morais como o *domínio das paixões* e o respeito pelos seres vivos nem sempre se reconhece a complexa historicidade de onde emergem. Andrade parece presumir que as várias tradições que no seu tempo conheceu como realmente actuates se mantinham perenemente imóveis. Parece assim incorrer numa visão essencialista das classes sociais como se estas fossem estanques e entre si incomunicáveis ao longo da história. Deve ser sublinhada a importância dada pelo autor à exposição das diferenças entre as obras de Confúcio, Mêncio e Lao-Tse¹⁰². Tenha-se presente que só em finais do século XX o Padre Joaquim Guerra (S.J.) irá dar em língua portuguesa traduções completas destes grandes monumentos literários, retomando a ideia (que suscitou a *polémica dos ritos*) de apresentar Confúcio como um sábio compatível com o cristianismo¹⁰³ e mesmo como um *profeta*. Andrade, depois de descrever a evolução política das vinte e duas dinastias chinesas resume os princípios políticos e morais de Confúcio e Mêncio, já não a partir de exemplos da organização social que conheceu, mas dos seus próprios textos, incluindo alguns dos mais célebres *Analectos*. Quase dois séculos passados, é notória a ausência de autores de língua portuguesa que se tenham debruçado sobre este património, apresentando-o e interpretando-o.

Nas *Cartas* dedicadas ao Indostão, refere-se que o Império inglês e a Companhia das Índias dele indissociável não só destruíram o império mogol como *ameaçam o Sufi da Pérsia e o Grande Lama*. O autor reconhece que a acção imperial europeia não se exerce apenas pela confrontação militar e a rapina, procurando sobretudo transformar sociedades milenares que estavam organizadas a partir de tradições religiosas como o Islão persa ou o Budismo tibeto-mongol. Este trecho mostra como Andrade tem notícia

¹⁰² Carta XLI, pp. 124 e ss.

¹⁰³ André Bueno, “Confucius, a Chinese christian prophet? The translation of Chinese classics by the Priest Joaquim Guerra and the religious dialogue in 20th century”, *International Communication of Chinese Culture* 7(4), 2020 pp. 485-498 e de Patrícia Calvário, “Padre Joaquim Guerra SJ: Entre Confucionismo e Cristianismo” in *De Portugal a Macau. Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas* org. Celeste Natário, Renato Epifânio e Luísa Malato, Porto, IF-FLUP, 2018 pp. 248-255.

do *País dos Lamas* e da sua associação ao budismo. Este *país* corresponde em sentido lato ao Tibete e Mongólia actuais e às áreas de influência do que na Europa oitocentista se veio a divulgar como lamaísmo, que muitos autores oitocentistas apresentarão como uma versão degenerada e corrompida do budismo (como Sampaio Bruno), ainda que possam encarar esta tradição como um universalismo. Noutro ponto¹⁰⁴, refere-se com naturalidade a presença de deputados do *Grande Lama* por ocasião de uma festividade organizada pelo Imperador, dando assim conta do seu conhecimento deste grande dignitário político-religioso¹⁰⁵. A presença de um *Grande Lama* (o Dalai Lama ou o Panchen Lama) junto do Imperador mostra a sua importância social e política, e o seu estatuto nacional, constitutivo da sinicidade. Esta informação matiza as passagens em que o budismo tibeto-mongol aparece em tensão com a religião de Estado ou é o budismo afirmado como um conjunto de crenças próprio apenas da esfera plebeia e ignara, persistente em suas superstições, tenaz na aceitação de curandeiros, astrólogos e bonzos pouco escrupulosos, ou como tal considerado pelos sábios confucionistas e pelos letrados¹⁰⁶.

Este importante trecho reitera a ideia de universalidade humana, sugerindo a validade de uma ética universal que possa surgir em contextos geográficos e sociais díspares (e a partir de ontologias de sinal contrário). O método comparativo utilizado estabelece constantes paralelos e convergências. Assim, demonstra-se apreço pelo ensinamento e cultivo das virtudes que se encontrou nos contextos do hinduísmo (sempre designado como *religião dos bramãs*), budismo e taoísmo. Todavia, percepcionando-os como sistemas éticos de fundamentação metafísico-teológica, não os pode aceitar na sua inteireza, ou avalia-os como equivalentes, preferindo o confucionismo, assumido como um sistema ético-político, um cultivo das virtudes cívicas e da ilustração. Isto é: valorizam-se as tradições que, propõem uma ética do despojamento e da equanimidade e o aperfeiçoamento meditativo do indivíduo, e até pressupõem princípios sociais

¹⁰⁴ Carta LXXVI, p. 281.

¹⁰⁵ Para uma história da identificação e representações do Tibete e do budismo tibetano na cultura ocidental, veja-se o exaustivo estudo de Donald Lopez Jr., *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

¹⁰⁶ Carta LXXVIII e LIX, pp. 223-232.

igualitários – como se viu na Índia – mas partem de uma atitude sapiencial espiritualista, de fundamentação mitopoética, que não lhe parece *razoável*. no budismo um fundo ético convergente com as suas preocupações universalistas, mas estas estariam degradadas por manifestações supersticiosas próprias do facto de essa ser a atitude religiosa da classe não ilustrada.

2.11. Um Confúcio Europeu? Primado da educação sobre a especulação ou do confucionismo sobre taoismo e budismo

Andrade afirma *nunca ter havido na Europa um Confúcio*. Neste continente, de um tal sábio, só uma pálida imagem se pôde obter. Em Portugal só D. José e o Marquês se poderiam comparar a tal figura¹⁰⁷. Enquanto os intelectuais europeus procuravam o *Cristo da Ásia*, o Platão do Oriente, o Kant da Índia e o Descartes da China, aqui procura-se quem seria o *Confúcio da Europa*. Este exercício de inversão do eurocentrismo dominante deve ser sublinhado. O mesmo descentramento deve ser registado quanto à discussão da universalidade do dilúvio e da cronologia de base bíblica, várias vezes afloradas.

Na descrição das dinastias VIII a XII¹⁰⁸ procura-se associar budismo e fanatismo. Este passo assinala uma nova ambiguidade. Por um lado, influenciado pelo pensamento iluminista, o pensador liberal seria adverso à pena de morte. Por outro lado, a sua assumida campanha civilista e anti-religiosa (anti-bramânica, anti-taoista e anti-budista) leva-o a criticar um Imperador que, porquanto converso budista, e *influenciado* por bonzos, abolira a pena de morte, assim alegadamente permitindo a expansão da criminalidade. Reconhecendo que tal penalidade possa ser questionada, repudia a valia, ou mesmo a legitimidade, de uma decisão política de amplas repercussões sociais ser tomada com base na pressão clerical e religiosa.

¹⁰⁷ Carta XLI, p. 126n.

¹⁰⁸ Carta XLIV, pp. 136-137.

Assim, entre o século sétimo e sexto antes de Cristo, era a China bem governada e aparecem Confúcio e Lao-Tse. Todavia

sendo ambos feridos pela desordem social quiseram remediá-la, mas cada um a seu modo. Partindo de princípios diferentes, não podiam chegar a resultado semelhante. Lao-Tse embrenhou-se em teorias, Confúcio limitou-se à prática. As doutrinas daquele eram especulativas, tendiam à solidão: as deste davam óptimas lições acerca do Ente Supremo.

Confúcio ensinou moral pura; isto é, livre de prodígios, contrários às leis da natureza. Nunca fez obrar a divindade por modo ímpio, nem recorreu jamais a enganos, que tanto seduzem, e vexam os povos. Não fingiu intervir Deus na doutrina que ensinava aos homens para se conduzirem bem na sociedade. O exemplo de Confúcio demonstra a estultícia dos bramas.¹⁰⁹

Embora noutro passo se tenha admitido que ontologias de sinal contrário podem dar lugar a uma mesma sã moralidade, este trecho opõe a atitude especulativa, teórica e solitária de Lao-Tse à atitude prática de Confúcio e à sua *correcta* posição sobre o Ente Supremo. Andrade qualifica a imposição dum comportamento moral ao ser humano em sociedade mediante a ameaça de Deus como *fingimento* e *estultícia*. Esta estratégia é atribuída ao bramanismo. Note-se como aqui se equipara abusivamente o budismo ao bramanismo, por oposição ao confucionismo. Por um lado, herda-se aqui a visão de que o budismo constitui apenas uma modalidade ou subdivisão do bramanismo, como atrás se referiu. Por outro lado, esta passagem parece erigir os *bramas* em matriz ou modelo da esfera clerical em geral. Importa aqui assinalar a qualificação da moral – liberta de uma garantia sobrenatural na explicação da acção humana na natureza e em sociedade – como *pura*. A defesa de uma moral fundada na natureza articula-se com a visão da perfectibilidade humana por via da educação. Ao ajuizar sobre a diferença entre Lao-Tse e Confúcio afirma-se que *este via a felicidade dos povos na sua instrução; aquele na sua*

¹⁰⁹ Carta XLI, p. 124-125.

*ignorância. Confúcio achava na instrução do povo a segurança do governo; Lao-Tse reputava-a perigosa*¹¹⁰.

O parágrafo que de seguida citaremos parece propor uma *homologia* entre as historicidades da Grécia e China, pelo menos quanto à eclosão de uma moral do desapego. Atente-se que esta atitude em relação ao taoísmo e budismo, unilateralmente os equacionando como *trevas* que periodicamente ameaçariam a *luz* confucionista, é matizada pelos passos em que se valorizam as suas virtudes, nomeadamente o cultivo do despojamento dos seus praticantes:

Os espíritos fortes tiram algumas vezes das mesmas desordens princípios opostos à dissolução da sociedade. Apareceu naquela época uma seita, filha das doutrinas de Lao-Tse, que ensinava a desprezar as honras e as fortunas do mundo, por indignas das afeições imortais do homem assim apareceram em Atenas, no mesmo século, os Gregórios e os Crisóstomos, ensinando a mesma doutrina¹¹¹.

Este passo não chega a sugerir uma relação de isocronia entre o desenvolvimento da cultura cristã e a cultura chinesa (como vemos Adeodato Barreto ousadamente propor, quase que sob a forma dum quadro sinóptico da eclosão de concepções comuns à Europa e à Índia). Entre estas *seitas* taoístas e as pregações de *Gregórios* e *Crisóstomos* manifesta-se, como já atrás se afirmou, que a partir de uma posição metafísica e espiritualista é possível fazer derivar uma moral do despojamento. Assim, no taoismo como no contexto cristão dos mestres da patrística aqui evocados, os *três hierarcas sagrados*, se desprezam as *honras do mundo*, indignas da afeição da alma imortal humana. Todavia, como no passo anteriormente citado se atestou, para Andrade, a moral pura é a que prescreve este mesmo despojamento não a partir de uma alma prodigiosamente tida por imortal, mas imanentemente a partir da razão e da *lei natural*. Movido por uma preocupação sociopolítica que a respeito de todos os assuntos se

¹¹⁰ Carta XLII, p. 130.

¹¹¹ Carta XLIII, p. 133.

manifesta, ele reconhece e atesta como o confucionismo e o budismo historicamente disputaram os corações e as mentes:

A 10ª Dinastia Liang durou de 502 a 557; viu quatro imperadores. O fundador tomou o nome de Kao-Tsou-Uou-Ti, isto é, imperador primeiro da sua dinastia. Tendo a seita de Buda motivado grandes desordens no império, mandou seguir a doutrina de Confúcio, respeitada pelos homens de letras, como a única verdadeira e útil ao povo.

A China deve a este imperador saudáveis leis, porém o restaurador da doutrina de Confúcio deixou-a, nos últimos anos da sua vida, pela de Buda. Tinha reinado 25 anos com aproveitamento seu, e do povo, quando o fanatismo o arrastou a um mosteiro de bonzos, onde rapou a cabeça, vestiu hábitos grosseiros, e tomava arroz e ervas por único alimento.

Os grandes, e os letrados, vendo-se humilhados no aviltamento do imperador foram buscá-lo dando grandes somas aos bonzos, para largarem a presa. Enquanto o império, na parte do sul, era regido por bonzos, caiu desgraçadamente a parte do norte nas mãos de Hou, mulher não menos submetida a esses embusteiros de ofício¹¹².

Kao-Tsou-Uou-Ti suprimiu a pena de morte; e segundo alguns historiadores essa reforma multiplicou os roubos, e os assassinios. Se o medo da morte estorva os crimes, não pode deixar de conservar-se aquela pena, em benefício da sociedade. Todavia, essa questão ainda não foi bem discutida: há defensores pró, e contra.

Sucedeu no trono seu filho Kian-Uen que reinou de 552 a 554. Um dos seus generais revolucionou o império, e sitiou Nankin, onde se achava a corte. O imperador, vendo-se perdido, queimou a sua biblioteca, quebrou a sua espada, e entregou-se ao inimigo. A ignorância dos europeus acerca da China, faz com

¹¹² Carta XLIV, p. 137.

que a julguem em perpétua imutabilidade. Em parte nenhuma do mundo há movimento igual: bem o provam as suas completas revoluções.

Apesar de lamentar a acção religiosa de budistas e taoistas, ela serve para sublinhar a riqueza da história chinesa contra a tese *orientalista* da apatia e imobilismo asiático e chinês por oposição a um pretenso dinamismo essencial europeu. Andrade parece não conhecer a complexa discussão (também a partir da matriz judaico-cristã) sobre a abstinência de ingestão de animais, utilizando mais essa marca distintiva budista para caricaturar essa tradição. Note-se, neste ponto, como se omite que o Imperador Wu da dinastia Liang (502-557) (aqui grafado *Uou*) manteve com Bodhidharma, o primeiro Patriarca da tradição T'Chan, um conjunto de diálogos reconhecidos como fundantes desta corrente sino-coreano(Seon)-japonesa (Zen)¹¹³. Estes importantes registos sapienciais demonstram a forte influência do budismo na China e a sua importância no desenvolvimento do budismo que até hoje se pratica em parte da Ásia e, que com essa configuração, se expandiu para todo o mundo.

A adesão a uma específica visão confucionista e *oficial* da história da China parece levar a que, em determinados momentos desta exposição da história das dinastias chinesas, se aceite a ideia de uma China monolítica, identificada com a etnia *han*, obliterando a sua milenar diversidade religiosa e étnica. Isto implica a menorização dos budistas como um conjunto de embusteiros, fanáticos e corruptos que seriam rejeitados pelos *letrados* e que os imperadores convertidos ao budismo, tal como a acção mongol e a influência tártara, constituíram episódicas e nefastas ingerências estrangeiras que a China teria superado. O epistológrafo parece manter uma visão das várias escolas religiosas e filosóficas como estanques, ignorando como o extenso *corpus* comentarial dos clássicos dá conta da prolongada e complexa hibridação entre as várias tradições. Poderia até sustentar-se que a admiração pelo que irá descrever como a *atrevida* proclamação

¹¹³ Como veremos no capítulo dedicado a Manuel da Silva Mendes, a região de Macau está fortemente ligada à lenda do grande Patriarca, o que também poderia ter dado ensejo a outro tratamento por parte deste autor, que tanto se ocupou da sua história. Sobre o decisivo diálogo entre o Imperador e Bodhidharma v. MARK STRANGE, "When Emperor Wu Met Bodhidharma: A Reading of Mid-Tang Religious Policy." *Asia Major*, vol. 31, no. 1, 2018, pp. 119–65. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/26571329>. [Acedido a 25 Janeiro de 2025].

materialista e ateu de alguns letrados¹¹⁴ também dependeria da evolução interna do pensamento chinês e da entreação entre as suas três principais tradições. O pensamento chinês, historicamente considerado, é impensável ignorando esta contínua articulação e inter-relações¹¹⁵.

2.12. O Budismo, as Ciências e a Sociedade

Como vimos vendo, o autor privilegia a descrição social do budismo sobre o estudo dos seus conteúdos doutrinários, descrevendo as regiões onde encontrou budistas e o papel dos bonzos na sociedade. Assinala que nos locais onde convivem terapeutas budistas e não-budistas estabelecem-se controvérsias cuja competição lhe parece beneficiar o doente. Parece-nos que o olhar *liberal* do autor se manifesta nesta observação. A religiosidade popular é encarada com desconfiança, como própria de uma mentalidade irracional, conotando a medicina fundada na astrologia com o budismo e o taoismo, por oposição à cultura confucionista, de tipo racional, empirista, experimental e com respaldo oficial:

O estado sanitário do império chinês é mui diferente, do que se encontra na maior parte da Índia. Os bramas estão, acerca da medicina, no caso dos budistas, dominados pela astrologia: (...) quando a medicina não é livre em seus princípios, de mui pouco aproveita à espécie humana (...) Os budistas classificam as moléstias em quentes e frias, por não terem conhecimento da patologia humoral. O mesmo sucedia entre os ingleses, ainda no século passado. (...) Na China ainda os budistas fazem depender a sua patologia, e terapêutica do suposto influxo dos astros. (...) Pelo contrário, os médicos chineses, formados no

¹¹⁴ Por ex. na Carta LXXXI, p. 293.

¹¹⁵ Como sintetiza o grande tradutor brasileiro de Confúcio, Giorgio Sinedino, *o pensamento chinês pode ser apresentado, em sua fase madura, como as teses e inter-relações das chamadas “Três Doutrinas”, que incluem, além do confucionismo, budismo e taoismo*. p. 20 da Introdução à sua tradução de *Os Analectos*, São Paulo, UNESP-Levoir, 2015.

colégio imperial, limpos de superstições, nunca seguiram teoria que não tivesse por fundamento a razão.

Nas províncias mais afastadas da corte, adquiriu a seita de Buda maior número de prosélitos: por isso os chineses residentes em Cantão são na maior parte budistas.¹¹⁶

Neste sentido, só o confucionismo criaria uma mentalidade capaz de fomentar o desenvolvimento *livre* das ciências enquanto o taoísmo e o budismo as manteriam cativas de um conjunto de superstições. A medicina seria o exemplo por excelência. Está aqui implícito que uma ciência é *livre* quando se funda em si própria, em seu estudo empírico da natureza e desligada de práticas mânticas e crenças sobrenaturais. A acção política do Estado chinês promoveria a emancipação das ciências, pelo que o tao-budismo, *popularmente* comprometido com as práticas divinatórias, só poderia prosperar longe dos centros ilustrados. O budismo parece representar um retrocesso desde que entrou na sociedade e cultura chinesa:

Os chineses já naquelas remotas épocas conheciam da natureza quanto bastava para não se atreverem a predizer o futuro. Quando os bonzos de Fo entraram neste império, no ano 65 da era Christã, quiseram alterar o almanaque chinês; porém, quanto mais se obstinavam por fazer ver em tudo a influência da fatalidade, mais luzida glória alcançavam os médicos chineses, salvando o chefe do império, e a maioria de seus habitantes, de tão perigosa credulidade.¹¹⁷

O autor esquematiza a história da China como uma luta entre a ilustração fundada no conhecimento da natureza, representada pelo confucionismo, quase sempre assumido, difundido e representado pelo Estado, e a credulidade e fatalismo implícito no taoísmo popular e nos bonzos do Fó. Num outro passo, Andrade espanta-se com uma estátua do Fó com duzentos pés de altura, valorizando a prosperidade e capacidade artística da

¹¹⁶ Carta LVIII, pp.223-228.

¹¹⁷ Carta LVIII, p.225.

sociedade chinesa, mas também demonstrando a superstição dos tempos passados em que foi concebida:

sempre estes monumentos inúteis eram levantados em épocas desgraçadas: isto é, quando o governo caía nas mãos de algum fanático ou de mulher supersticiosa.¹¹⁸

Apesar disto, toma até partido pelo Grão-Khan (omitindo que este era budista) referindo a sua imprecação aos cristãos quando o intentaram converter, reconhecendo a justeza das suas objecções¹¹⁹, e o Imperador Yong Tching que se interrogava como é que os europeus receberiam um *exército* de bonzos que lhes fosse enviado em missão de conversão¹²⁰, citando-o: *Devo coibir as desordens excitadas por esses homens incorrigíveis. Que diríeis se eu, com o desígnio do vosso chefe, mandasse à Europa um exército de bonzos?* Esta histórica pergunta do Imperador será recordada e citada por Manuel da Silva Mendes, Wenceslau de Moraes e por Jaime do Inso, estatuinto-a como um símbolo e um momento que consideramos marcar as primícias da crítica contemporânea ao pensamento eurocêntrico na cultura portuguesa.

2.13. As fontes de Andrade: De Fernão Mendes Pinto a Voltaire

Andrade procura mostrar que as missões europeias se articulam de diversos modos com os objectivos das suas Igrejas e com os esforços imperiais dos seus países de origem, assumindo uma atitude conversora mais ou menos impositiva. Isto leva-o, por exemplo a compreender, aceitar e justificar a repressão e expulsão dos jesuítas da China:

Tao-Kuang proibiu com penas severas a propagação do Cristianismo nos domínios do Império. Previu talvez o mal que pretendem fazer-lhe os ingleses, por seus missionários, intrigantes, sobre manhosos. Os lusitanos, franceses,

¹¹⁸ Carta LX, p. 234, nota 109.

¹¹⁹ V. tb. Carta XXXVI.

¹²⁰ Carta XXXVI, p. 105.

espanhóis, etc. limitavam-se a querer lançar água benta no rosto do imperador; os ingleses, segundo a máxima do seu governo, têm por fim minar, e destruir este grande Império¹²¹!

Invertendo o discurso eurocentrado e inaugurando uma tradição de crítica da acção europeia na Ásia, antecipando a contundente crítica levada a cabo por Wenceslau de Moraes, estas cartas identificam a Europa com o valor da *força* e a China com o valor da *Razão*: *o direito das gentes na Europa (...) consiste na força (...) deve ter por fundamento a razão; sem esta não há justiça e sem justiça não há direito, assim como não há virtude sem equidade*¹²².

Tal como os outros intelectuais que irão denunciar os aspectos violentos da presença europeia na Ásia, o nosso autor erige Fernão Mendes Pinto ao estatuto de precursor, valorizando-o como um observador crítico, que se destaca, nomeadamente por ter *notado as diferentes doutrinas que os bonzos ensinavam aos chineses*, como já atrás aludimos. O ousado elogio a Mendes Pinto implica o reconhecimento e imputação dos crimes dos portugueses na Ásia. Esta atitude enformará uma linhagem crítica da acção portuguesa na Ásia: Wenceslau de Moraes e Camilo Pessanha considerar-se-ão *irmãos* do autor de *Peregrinação*, que será também evocado por Silva Mendes. A historiografia mais recente tem mostrado como Pinto e a cronística do seu tempo pioneiramente reconheceram a unidade do(s) budismo(s) que iam encontrando na Ásia, apesar das suas diferentes versões e roupagens sociais, cultuais e culturais. Pinto é tido como um descritor mordaz. Assim, apesar de reprovar a prática de sacrifícios animais efectuados por monges budistas (membros de uma religião que o proíbe desde a fundação), o autor não se coíbe de a comparar com as acções do Padre Lobato, personagem que na *Peregrinação* é apresentado como autor de muito piores crueldades:

Grandes crimes praticam os bonzos de Fo, em venderem a seus devotos os cornos dos animais sacrificados em seus templos, a fim de se ornarem com eles

¹²¹ V. Carta XXXVI, pp. 106-107 onde se refere o imperador que *fez justiça ao povo* expulsando os missionários jesuítas. Ver também a Carta XLIX, p. 168.

¹²² Cf. Carta LXXXII.

no paraíso, asseverando-lhe, que sem esse oco adorno, não serão recebidos no céu. Contudo, não podem comparar-se com o Padre Lobato proclamando para roubar, e matar, insultando as cinzas sepulcrais dos imperadores chineses.

Os bonzos de Fo são enganadores; mas o Padre Lobato excedeu os talapões. Abismou-se na boca do rio Kiang, com o seu digno companheiro António de Faria antes de concluírem a sua abjecta, e arriscada empresa¹²³.

Se, entre os portugueses, Andrade sobreleva Mendes Pinto pelo sentido crítico, dos europeus exalta Voltaire, que apresenta a China como um modelo político positivo para a Europa, elogiando o imperador Kang Hi, citado expressamente pelos dois. Isto é: o pensador está ciente de que não deve ler as alegorias e alusões de Voltaire à China como meras criações artificiosas, mas como descrições autênticas e literais. A China não é uma paisagem ou um recurso estilístico, mas um exemplo real a seguir. Num outro passo, com base nos seus estudos sînicos, procura assegurar a autenticidade da descrição voltairiana do diálogo entre o Imperador Young-Tching e o abade Rigolet onde se pode ler a justificação da proibição do cristianismo na China e a expulsão dos jesuítas:

toleramos os bonzos do Fo, os talapões do Sião, os San-Kium e a vós mesmos: e olhando todos os homens como irmãos, nunca os castigámos de errarem, pois o erro não é crime (...) mas não podemos perdoar-vos virdes do cabo do mundo roubar-nos a paz e semear em um povo tranquilo os erros e os ódios que vos devoram¹²⁴.

No seu *Dicionário Filosófico*, de 1764-65, Voltaire inclui uma entrada que designa como “Catecismo chinês”, apresentado ficcionalmente como um diálogo encontrado nos arquivos do Vaticano:

Ora, é no exercício de todas estas virtudes e no culto de um Deus simples e universal que eu quero viver, longe das quimeras dos sofistas e das ilusões dos

¹²³ Ver Carta LIX, p. 230. E cf. p. 140 onde ele é também creditado como *veraz*, ao arrepio da sua reputação dominante.

¹²⁴ Carta XCVI, p.341.

falsos profetas. Quanto ao trono, o amor ao próximo será a minha virtude, e a minha religião será o amor a Deus. Desprezarei o deus Fó, e Lao tzé, e Visnu, que tantas vezes encarnou entre os indianos, e Samonocodom que desceu do céu para vir lançar papagaios com os habitantes do Sião, e os Camis que vieram da Lua para o Japão.

Ai de um povo que seja tão insensato e bárbaro que julgue haver um Deus só para a sua província. Que blasfémia! A luz do Sol brilha para todos os olhos, mas a luz de Deus só brilharia para uma pequena e insignificante nação, num canto do globo! Que horror e que loucura! A Divindade fala ao coração de todos os homens, e os laços da caridade devem uni-los de um extremo a outro do universo¹²⁵.

As longas estadias na China e o profundo estudo da sua sociedade e cultura confirmam-lhe as ideias essenciais que Voltaire sintetizara neste *catecismo chinês* de reivindicada atribuição confuciana. Esquematizamo-las em duas negações e duas afirmações: a recusa das superstições e da dimensão prodigiosa, maravilhosa ou mítica das religiões (de que elenca bramanismo, taoísmo e budismo, referindo-se ainda a Sião e ao Japão); a recusa lógica e ética da localidade do divino ou da selecção de um povo e, por outro lado: uma ética baseada em virtudes, um deísmo simples, abstracto e universalmente válido (despido de quaisquer atribuições mágicas) e a afirmação da acessibilidade da *luz de Deus* – que coincidiria com a luz da Razão – a todos os seres humanos.

Por sua vez, no *Tratado sobre a Tolerância*, depois de descrever as perseguições, lutas e condenações religiosas europeias, Voltaire apela ao desenvolvimento de um olhar descentrado que considere o exemplo asiático: *Saiamos da nossa pequena esfera e*

¹²⁵ No original: *Eh bien! c'est dans l'exercice de toutes ces vertus et dans le culte d'un Dieu simple et universel que je veux vivre, loin des chimères des sophistes et des illusions des faux prophètes. L'amour du prochain sera ma vertu sur le trône, et l'amour de Dieu ma religion. Je mépriserai le dieu Fo, et Laotzée, et Vitsnou qui s'est incarné tant de fois chez les Indiens, et Sammonocodom qui descendit du ciel pour venir jouer au cerf-volant chez les Siamois, et les Camis qui arrivèrent de la lune au Japon. Malheur à un peuple assez imbécile et assez barbare pour penser qu'il y a un Dieu pour sa seule province! c'est un blasphème. Quoi! la lumière du soleil éclaire tous les yeux, et la lumière de Dieu n'éclairerait qu'une petite et chétive nation dans un coin de ce globe! quelle horreur, et quelle sottise! La Divinité parle au cœur de tous les hommes, et les liens de la charité doivent les unir d'un bout de l'univers à l'autre.* [trad. nossa]

examinemos o resto do nosso globo (...). O autor de *Candide* evoca o Império Otomano e prossegue a sua exposição:

Ide à Índia, à Pérsia, à Tartária, vereis a mesma tolerância e a mesma tranquilidade. Pedro, o Grande, favoreceu todos os cultos no seu vasto império; ganharam com isso o comércio e a agricultura, e o corpo político nunca foi prejudicado.

O governo da China, em quatro mil anos, nunca adoptou outro culto senão o dos noáquidas, a adoração simples de um único Deus; contudo tolera as superstições de Fó e uma multidão de bonzos que seria perigosa se a sabedoria dos tribunais não tivesse sempre conseguido contê-los. É verdade que o grande imperador Lung-Tching expulsou os jesuítas, mas não foi por ser intolerante, antes pelo contrário, porque os jesuítas o eram¹²⁶.

A exemplaridade da China não impede o reconhecimento da humanidade comum de europeus e asiáticos e a influência de boas disposições governativas, legais e políticas, e de uma educação emancipadora e fundada num deísmo abstracto (a adoração do Deus único própria do ensinamento dos continuadores de Noé) ou até numa forma de agnosticismo. Como vimos, também em Voltaire já se previa a adopção de medidas de contenção do poder do clero organizado e da religião vista como intolerante e supersticiosa.

Por outro lado, o reconhecimento dos crimes europeus não deve levar a uma visão essencialista da Europa que impeça o reconhecimento da diversidade dos indivíduos. Servindo-se da autoridade do jurisconsulto Silveira da Mota, resume:

Podemos concluir não ser dado a povo algum possuir código perfeito, todavia se as leis tendem a fazer os povos virtuosos, assevero-te, guardada a proporção dos habitantes, que se praticam mais virtudes na China do que em qualquer outra parte do mundo¹²⁷.

¹²⁶ Tradução de José Miranda Justo, Lisboa, Antígona, 1999, p. 43.

¹²⁷ Carta LIV, p. 212.

O nosso epistológrafo não logra reconhecer a milenar influência do budismo neste estado de coisas. Noutro passo, cita Yao: “Guardai em tudo o *justo meio*”. Este preceito, que nos evoca Platão, o estoicismo, ou a búdica *Via do Meio* é citado como parte da reconhecida descrição da *sacralidade* da lei fundamental chinesa, que previne e defende contra o despotismo de forma mais vigorosa *do que nas instituições mais democráticas da Europa, e América*. Enquanto vários autores, como o seu dilecto Helvécio, teorizaram o *despotismo asiático*, Andrade opta por incriminar o despotismo dos europeus sobre os asiáticos. Apesar do entusiasmo sinófilo destas páginas, o leitor é prevenido contra qualquer leitura apressadamente excepcionalista, advertindo que, *todavia, sucede na China o mesmo que em outra qualquer parte*¹²⁸, sublinhando a humanidade comum que, mesmo numa organização política que lhe parece superior, está sujeita aos mesmos vícios. Só que com bem menos graves consequências. Neste visar da humanidade comum, o europeu é convidado a descrever o *quadro do mundo moral* do seu continente de origem:

Egoísmo, fraude, e traição minam solapadamente o coração da espécie humana. O maior inimigo do homem é o outro homem. Este cuida em ampliar as suas possessões, aquele em destruir as alheias! Assim, na Europa não há moral, e sem esta não há costumes.

Não há interesse comum, nem ponto central de cogitações, e acções. O proveito particular é o motor dos pensamentos, e obras de cada individuo. Códigos confusos, e leis enredadas dispõem da existência, e felicidade dos homens!

Governos insensatos, e magistrados venais (como diz Montaigne e Montesquieu) administram a fazenda pública, e a dos particulares! Eis o estado moral, e por consequência os costumes da malfadada Europa!

¹²⁸ Carta L, p. 184.

Observei que os chineses na presença deste quadro exultaram, por se verem tão longe das nossas terras. Contudo, a sua estimação para comigo cresce todos os dias¹²⁹.

A prevenção final é particularmente pertinente: o repúdio da organização social e política da Europa, fundada na imoralidade, não pode nem deve implicar o combate aos europeus ou, mais fundamente, o não reconhecimento da humanidade comum de europeus e chineses e o apreço pessoal daquele que isto descreve.

Mesmo a *Revolução*, como subversão de um estado de coisas, pode ser justificada como uma necessidade histórica para repor uma ordem mais conforme com a Natureza, donde se pode concluir dever a laicidade definir-se como a opção preferencial por funcionários não supersticiosos, isto é, confucionistas (ou legistas) e não adeptos de outras correntes religiosas, e por civis sobre militares:

As revoluções frequentes contra o governo, indicam povo assaz esclarecido, para saber que a obediência à lei é dever da segunda ordem, subordinado aos direitos imprescritíveis da natureza; e que só o facto de conservar os povos firma o direito dos reis. Os empregos do Estado jamais são confiados a homens supersticiosos; isto é, a homens que não sigam a doutrina de Confúcio. Este simplificou a religião, e o governo, pelo modo seguinte: «A razão é uma emanção da Divindade; a lei suprema é o justo acordo da natureza e da razão; qualquer governo, ou seita oposta a estas duas guias não provém do céu.»

É também um verdadeiro progresso da civilização a superioridade que os chineses dão às autoridades civis, sobre os militares; assim, estão sempre as letras em primeiro lugar do que as armas¹³⁰.

2.14. Helvécio, autor de uma *Carta*? Andrade e o espinosismo

¹²⁹ Carta XCII, p. 328.

¹³⁰ Carta LIII, p. 206.

São inúmeros os pontos em que transparece a afinidade de Andrade com autores pioneiros da tradição materialista moderna francesa como D'Holbach e Helvécio, no que diz respeito à crítica da religião, à assumpção de uma teoria política emancipatória e universalista com base numa antropologia filosófica naturalista.

O seu patriotismo, todavia, leva-o a matizar as críticas dirigidas por estes iluministas franceses à história da presença portuguesa na Índia, enquanto simultaneamente adopta o seu posicionamento filosófico fundamental, ironizando: *Muitos homens amigos da verdade escreveram falsidades; Helvécio neste caso foi grande pecador*¹³¹. É também neste sentido que evoca Byron e Voltaire, mostrando que as suas críticas aos actos de opressão portugueses, em justiça, deviam ser integrados no conjunto da acção europeia na Ásia.

Inocência informa-nos que o nosso autor fez editar uma tradução do poema *A Ventura* de Helvécio, traduzida para português por Rodrigo Ferreira da Costa, acompanhada por uma biografia do tradutor, seu amigo, de sua própria lavra (1835). Nessa *Biografia*, afirmando a consonância de ideias entre si, Ferreira da Costa – apresentado como autor de obra filosófica própria – e Helvécio, conclui:

A virtude não carece de nascimento (...) não é apanágio desta ou daquela raça: qual planta forte e generosa, enraíza em todos os lugares onde encontra boas disposições da natureza, alma firme e dada ao trabalho.

Noutro passo, acrescenta: A natureza é mui vária na organização da espécie humana¹³².

Helvécio é o autor mais escolhido para epígrafes do seu volume de *Cartas*. Elas são colhidas justamente a partir desta tradução por si promovida. O grande bibliógrafo Inocência aponta a dívida de Andrade a Helvécio de forma contundente mostrando que algumas *Cartas* seriam *meras versões mui literalmente feitas dos capítulos correspondentes de um livro, hoje menos conhecido*. As *Cartas* referidas por Inocência são a XCIV, “Sistema da Liberdade Humana” e a XCV, “Interesse e Ventura do Homem”

¹³¹ Carta XIX, p. 52.

¹³² Helvécio, *A Ventura*, traduzida para português por Rodrigo Ferreira da Costa, acompanhada por uma biografia do tradutor de José Ignacio de Andrade, Lisboa, Typographia Lisbonensi, 1835, p.7.

e correspondem realmente aos capítulos XI e XVI, “Du Système de la Liberté de l’hommes”, e “Des intérêts des hommes” de *Le Vrai Sens du système de la nature*, obra póstuma de Helvécio editada em Londres, 1774¹³³.

Na nossa leitura, a apropriação do texto de Helvécio possui um triplo objectivo e nenhum deles é o de fruir de um simples *plágio*: 1. Para divulgar ao seu público, sob a capa de ligeiras cartas familiares coloridas pela viagem ao oriente, as ideias de um autor maldito, que havia sido censurado e perseguido (condenado expressamente por carta apostólica de Clemente XIII em 1759); 2. Para fazer afirmação pública das suas convicções materialistas, apesar do seu alegado catolicismo; 3. Para afirmar que aquilo que mais avançado e subversivo existia na Europa correspondia a um lugar comum, aceite e consensual, do pensamento chinês. Deve ser repetido o seguinte: ao que Andrade pôde apurar este pensamento corresponderia simplesmente ao pensamento confucionista oficial dos letrados e mandarins do seu tempo. O que não apurou, mas o podemos nós acrescentar, servindo-nos da autoridade sinológica de Manuel Silva Mendes ou, mais recentemente, de Anne Cheng e do Padre Joaquim Guerra, que o repete (e lamenta) à exaustão é que a recusa da ideia de Alma e da ideia de Deus não seriam ideias confucianas primordiais e autênticas, mas enxertos budistas infiltrados na codificação que a já aludida renascença neo-confucionista estabeleceu a partir do século XII.¹³⁴

Por outro lado, deve ser recordada a europeia *tradição* de imputação de teses espinosistas aos *chineses* pelo menos desde Malebranche. No caso do autor do *Diálogo entre um chinês e um cristão* tratava-se de impugnar essas teses atribuindo-as a um interlocutor imaginário, sendo que circularia na Europa a ideia de que entre os letrados chineses prevaleceria um certo panteísmo ou imanentismo, o que, descontado algum projectivo e forçado esquematismo, autorizaria essa atribuição. Assim, Malebranche

¹³³ Esta informação consta do *Diccionario Bibliographico Portuguez*, tomo IV, pp. 370-371, Imprensa Nacional, 1859.

¹³⁴ Entre a vasta Obra do Padre Joaquim Guerra, encontramos esta sua ideia rectora nas introduções e notas das suas traduções, especialmente, *O livro das mutações* por si designado como *bíblia chinesa*; *As Obras de Mêncio*; o *Quadrivolume de Confúcio* e *O Livro dos Cantares* Macau-Lisboa, conjuntamente reeditadas pelo Instituto Cultural de Macau, Colecção Na Escola de Confúcio, 1990.

coloca as teses espinosistas na fala do chinês que pretende refutar, enquanto Leibniz, que infelizmente Andrade não mostra conhecer, procura em seu *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* debater com os filósofos chineses na sua especificidade, esclarecendo que a imputação que Longobardi faria do pensamento chinês como um *materialismo* dependeria de erros de método e de interpretação próprios do seu próprio pensamento¹³⁵. Neste caso, afirma – por conhecimento directo – que alguns chineses (e mesmo *bonzos*, servindo-se da polissemia da palavra) professavam o deísmo e outros o materialismo, o sensualismo e o ateísmo. Assim, dialogando com aquela *tradição* literária de atribuição de teses espinosistas aos chineses, o redactor das *cartas* procura apresentar o pensamento de Helvécio sem o assumir, declarando estar a descrever o *sistema da liberdade humana seguido entre os europeus* em resposta a um chinês que o interrogara. Recordemos que, noutro passo, se afirmara ser mais fácil a um chinês conhecer profundamente a sociedade europeia em todos os seus aspectos em três anos do que um europeu fazê-lo na China em trinta¹³⁶. Esse letrado ignorava que o nosso epistológrafo sabia *ter ele viajado na Europa*. Na introdução a sua mulher a esta carta, declara ter sido *superficial e limitado em matéria tão vasta* sendo movido pelo fito de *corroborar o que ele teria visto na Europa*¹³⁷. Este artifício retórico que prepara a tradução literal do pensamento de Helvécio só nos parece reforçar a nossa interpretação¹³⁸. Quase que a despropósito, Andrade apresenta os seus conviventes do seguinte modo:

¹³⁵ Na concisa síntese introdutória de Adelino Cardoso à sua tradução do *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, afirma-se que o *Entretien* de Malebranche procede ao *esmagamento implacável do outro na figura do chinês (...)* o contraste com Leibniz é flagrante. Para este, a pluralidade das verdades é um termo correlativo da sua unidade necessária (pp. 22-23). Não se trata, pois, para este promotor do diálogo entre culturas, da difusão de um paradigma cultural à escala planetária ou de uma síntese eclética de elementos de diferentes procedências culturais: trata-se sim do aprofundamento e alargamento de diferentes identidades na base do seu reconhecimento mútuo (p. 26). Lisboa, Colibri, col. Universalisa, 1991.

¹³⁶ Carta XXXVIII, p. 111.

¹³⁷ Carta XCIV, p. 333

¹³⁸ Vejam-se, especialmente as cartas LXXIX a LXXXI, pp. 286-297.

Apesar de serem deístas todos os chineses que se achavam nesta ocasião em casa de Cha-Amui, notei não lhes ser estranha a doutrina dos ateus, e de não repugnarem nem mesmo as ideias mais atrevidas¹³⁹.

2.15. Nota sobre cosmologia

Fui convidado por um homem de letras, chegado há pouco de Nankin para dizer-lhe como se demonstrava lá no Ocidente a formação do Universo; como se definia o espaço, e o tempo; e como operava a matéria, o movimento, etc. Alegre aceitei o convite, por serem esses os estudos que mais satisfizeram o meu espírito e julgar serem as ideias em voga na Europa, a tal respeito, mais conformes com a razão e mais claras do que os princípios dos letrados chineses, apesar de considerarem a razão causa das coisas.¹⁴⁰

Se na Índia a cosmologia implicou tratar a questão da transmigração das almas, na China quando o autor apresenta a sua concepção do espaço, tempo, matéria, movimento e formação do mundo, condu-la à filosofia natural e à astronomia do seu tempo, culminando o seu discurso com o tratamento da educação. Metafísica e cosmologia visariam a *razão das coisas* e regulam-se pelo helveciano critério da utilidade. A especulação filosófica se não se reduz, pelo menos deve ser fortemente condicionada pela reflexão sobre a história, a moral e a proveito social¹⁴¹: Suscita algum espanto notar como neste ponto, excepcionalmente, *as ideias em voga na Europa*, são consideradas *mais conformes com a razão e mais claras do que os princípios dos letrados chineses*, matizando o que antes anotara, apesar da adversativa que os letrados chineses considerariam a *razão* causa das coisas¹⁴², dando conta de uma tensão ou ambiguidade no seu próprio pensamento que por vezes parece dispensar a ideia de um Deus criador

¹³⁹ Carta LXXXI, p. 293.

¹⁴⁰ Cartas LXI-LXV.

¹⁴¹ Carta LXI, p. 238.

¹⁴² Cartas LXI-LXV, ver esp. p. 237.

ou mesmo mantenedor de todas as coisas (o que o levou até a valorizar a ideia de transmigração enquanto concepção cosmológica que implica ser desnecessária a actuação de Deus, como vimos), noutros pontos a atribuir ao confucionismo a ideia de um Deus meramente visto como Causa primordial de todas as coisas, mas ausente e dispensado numa sua explicação naturalista e aqui a sugerir a ideia de uma razão (alegadamente imanente) que actua como causa (não necessariamente como criadora) das coisas.

2.16. Nota sobre as artes chinesas

Estas cartas citam dezenas de versos de poesia portuguesa e chinesa, pioneiramente divulgada entre nós¹⁴³. Aceitando a valia da poesia lírica e da escrita de denúncia (Bocage), recusa os seus conteúdos maravilhosos, ecoando a rejeição presente na *República* de Platão da poesia como recitação reiterativa da mitologia dominante, do fabulário e do maravilhoso, veículo de valores morais falsos e associados à mendacidade e à *mentira* (tanto à luz de uma análise racional como do próprio senso comum). O elogio do facto de que a historiografia tradicional chinesa ser desprovida de prodígios suscitou-lhe forte impressão. A sua posição sobre as *fábulas* deve ser lida a par do que expressa sobre a *poesia*:

Os poetas em todos os tempos, e em todos os países foram mentirosos. Chineses, romanos, portugueses dizem quase sempre o contrário do que os outros homens têm por verdadeiro. Isto: serão belezas poéticas, mas não são verdades¹⁴⁴.

É esta concepção da poesia que o leva a evocar composições líricas exemplares de Chu-King, Tung-Fang-Chu, do filósofo Lean e do imperador Kien-Long, por lhe aparecerem como desprovidas de elementos simbólicos que pudessem exigir uma interpretação metafísica, mito-poética ou religiosa.

¹⁴³ Cartas LXXXV a LXXXIX.

¹⁴⁴ Carta XLII, pp. 127 e 128 nota. Ver nota 28 deste capítulo.

As importantes cartas dedicadas à teorização estética chinesa merecem ser creditadas como um momento em que a reflexão estética portuguesa poderia ter historicamente iniciado um frutuoso diálogo filosófico com este rico património chinês. Mas, mesmo a partir de uma declarada posição fortemente sinófila, a atitude literalista de reivindicação racionalizante impediu-o de contactar com a complexidade, vastidão e profundidade das Artes chinesas, em sua necessária imbricação com as grandes tradições taoista e budista. Andrade não se apercebe da complexidade e importância de um conjunto de artes cuja omissão é significativa. A sua ambição omniabarcante (de *classe enciclopedista*) encontra na sua digressão estética um momento de grande fragilidade. O autor parece assumir a ininteligibilidade mútua entre as atitudes musicológicas europeia e chinesa, apesar de a sua reivindicação racionalizante da Estética o dever levar a aceitar o que se lhe afigura como uma concepção representacional de música, que coincide com o que expôs a propósito da poesia, como arte que se deseja instrumento de inteligibilidade, em conexão com as leis da natureza e da sociedade dos homens, e não em sua afronta: veraz e dissociada de belezas poéticas, subordinadas a fábulas, do maravilhoso mitológico e religioso:

A sua harmonia consiste na ligação geral das coisas físicas, morais políticas e religiosas e do governo, cuja ciência de sons é mais uma representação do que uma imagem ou fantasia¹⁴⁵.

Neste sentido, reconhece que na China se cultiva a *sublimidade* da música, como na Europa, embora a sua linguagem seja ali distinta, e lhe custe a apreciar. Do mesmo modo, quanto às artes visuais, volta a assumir a superioridade da pintura europeia descrevendo a pintura chinesa como simples cópia da natureza¹⁴⁶, mostrando não ter mergulhado na filosoficamente informada tratadística de arte chinesa que o levaria a rever a sua posição sobre o real influxo do taoísmo e do budismo nas artes chinesas em geral e sobre o modo como o budismo milenarmente se sinicizou, como temos apontado. Algo semelhante sucede a respeito da realidade económica, social e cultural

¹⁴⁵ Carta XC, p. 321.

¹⁴⁶ Carta XCI, p. 324.

do *chá*. Apesar do detalhe e minúcia da sua descrição em que pioneiramente apresenta os cuidados ritualísticos que esta bebida exige, Andrade não pôde perceber as suas implicações simbólicas e religiosas¹⁴⁷. Este é mais um dos pontos em que, mais tarde, a reflexão de Wenceslau de Moraes irá superar a observação de Andrade. A sinofilia radical do autor das *Cartas* revela-se frágil quando admite a sua preferência subjectiva, emocional pela cultura artística, plástica e musical, que o formou. Não porque devesse preferir a cultura chinesa, mas porque os argumentos que adianta mostram não ter logrado compreender os seus fundamentos para poder ajuizar cuidadosamente.

2.17. Conclusão: Entre a Índia e a China: Andrade entre o pensamento do Humano e o Humanismo

Apesar de o nosso trabalho incidir sobretudo no modo como o *budismo* foi recebido, reflectido e representado no pensamento filosófico português e da algo limitada informação que José Ignacio de Andrade nos dá sobre esta tradição, ela é significativa e pioneira quando aos locais por onde foi viajando e às leituras que já então foi encontrando disponíveis. Insistimos em alguns dados meramente contextuais para explicar a sua perplexidade na abordagem destes temas, sublinhando o seu pioneirismo, especialmente quanto à forma como encarou a *diferença* cultural asiática.

Esta obra participa de alguma forma de um momento do pensamento europeu que foi marcado pelo esquecimento da Índia, segundo a formulação-síntese de Roger Pol-Droit, na medida em que a sua passagem por esse grande país não lhe deu ensejo de dar conta das grandes aquisições indológicas que ao seu tempo se iam divulgando e já em 1843 (data da primeira edição destas *Cartas*) consideravelmente haviam influenciado a cultura europeia. Por outro lado, esta obra deve ser contada como partícipe da fase sinófila da filosofia europeia, ainda que num seu momento tardio, segundo a cronologia proposta por Étiemble. É enquanto sinófilo que o autor das *Cartas* contribui para a constituição de uma proto-sinologia em língua portuguesa. Andrade, relativizador

¹⁴⁷ Carta LXXXIII.

cultural e lúcido lançador das primícias de uma crítica consequente ao eurocentrismo, apresenta uma pouco problematizada e muito problemática definição de religião, desatenta do contributo asiático para a sua redefinição, apercebendo-se de que o budismo refuta a existência de falsos deuses, mas não chegando a definir o budismo como um ateísmo ou um agnosticismo. Por outro lado, assume uma enorme dívida a Voltaire e aos chamados materialistas franceses que ajudam a entender porque ao longo das suas Cartas se verificam nítidas oscilações entre deísmo e agnosticismo, naturalismo e materialismo, a partir de uma reivindicação estoica, visando tomar posição por um universalismo moral, ainda que insuficientemente formulado, a par de um declarado ideário político de raiz iluminista. Não soube ou não pôde o nosso autor, todavia, explorar as possibilidades de estas grandes tendências do pensamento se manifestarem a seu modo também dentro de cada uma das grandes tradições asiáticas. Procurámos mostrar o modo como a sua formação condicionou a sua recepção e representação das tradições asiáticas, indiana e chinesa, nas suas dimensões religiosa e filosófica. Andrade ocupa um lugar central na recepção portuguesa da figura de Confúcio, que o levou a uma (entre nós) pioneira adopção ética do confucionismo, apresentado como modelo de laicização válido e operativo para as sociedades europeias. No fim do seu epistolário, Andrade volta a convocar Confúcio e Plutarco, reiterando a sua tese sobre a convergência entre o estoicismo e o confucionismo. O autor qualifica como dogmática qualquer posição filosófica que afirme a auto-suficiência humana. Mas o humano, tanto do ponto de vista estóico como confucionista seria impensável fora das leis naturais e/ou sociais. Assim, a algo deslocada defesa do direito ao suicídio (numa das últimas cartas) parece encerrar uma nova ambiguidade, na medida em que esta perspectiva supõe uma concepção do humano como soberano de si, ou melhor, de uma autossuficiência não só do humano – em relação à Natureza e/ou a Deus, mas do próprio indivíduo humano – desligado da sua historicidade sócio-politicamente engendrada. Assim, ao tratar este tema¹⁴⁸, evocando Safo, não recorre a nenhum argumento chinês (nem taoista, nem confucionista, nem budista), apenas à

¹⁴⁸ Carta XCIII.

argumentação de raiz liberal de que o ser humano pode dispor de si próprio, enquanto indivíduo que se sabe, simultânea e tensionalmente, natural e social. O longo contacto que teve com a China poderia tê-lo habilitado a compreender diversas modalidades chinesas de tematização outra e complexificada desta questão¹⁴⁹, mediante a tese da constitutiva socialidade do humano no confucionismo ou da interdependência e cariz ilusório do indivíduo no budismo.

Perpassa por todas as *cartas* um profundo pensamento do humano, sua natureza, condição e destino, muito enriquecido pela experiência asiática. Andrade não se serve do termo *humanismo*, pelo que evitámos a sua utilização, embora sinólogos como Étiemble sancionem o seu uso, esclarecendo a peculiar acepção em que o faz, para designar o pensamento de Confúcio e o confucionismo. Pierre Do-Dinh também procura inscrever Confúcio no que designa como *humanismo chinês*. Anne Cheng, grande sinóloga e tradutora de Confúcio desenvolve a tese de que o *confucionismo é um humanismo*. Para o Padre Joaquim Guerra, que empreendeu a maior quantidade de traduções dos clássicos chineses para língua portuguesa, esse termo é aplicável não só para caracterizar o confucionismo, mas até para sintetizar a milenar cultura chinesa em geral. Amaury de Riencourt criva mesmo o termo *super-humanismo* para o distinguir da sua modalidade europeia. Apesar da equivocidade conceptual que pretendemos evitar, não podemos deixar de assinalar como aqui se valorizam as preocupações éticas e políticas sobre o lugar do ser *humano* na sociedade e na história chinesa, o que atribui à benéfica influência da cultura confucionista. Segundo o Padre Joaquim Guerra, é uma *causa explicativa do enigma chinês o regime aberto (para não dizer democrático) e*

¹⁴⁹ A poderosa influência que a questão do pessimismo e do niilismo exerce em finais do século XIX leva à associação do budismo com o suicídio ao ponto de autores como Sousa Martins ou Manuel Laranjeira responsabilizarem o *budismo de Antero* pelo seu suicídio. Wenceslau de Moraes aborda esta questão na sua obra reflexiva e ficcional a partir do contexto cultural budista e xintoísta. Para Andrade, todavia, esta discussão dispensa-lhe qualquer referência, exemplo ou reflexão de origem asiática, o que é singular neste carteiro. Já repetimos à exaustão o pioneirismo do autor na convocação de exemplos culturais ou sociais chineses para pensar questões filosóficas. Ou nos falta informação contextual que justifique a inclusão do tema do suicídio nesta obra epistolar ou o autor intuiu a importância do tema na sua relação com as tradições asiáticas sem o lograr explicitar.

*descentralizado, que vigorou geralmente no Império*¹⁵⁰. Guerra reivindica-se herdeiro da histórica tentativa jesuíta de demonstrar a possibilidade de conciliar Confúcio com a moral evangélica. Na sua obra, interpreta os clássicos confucianos vendo neles um monoteísmo de base, designando Confúcio e Mêncio como *enviados de Deus* pela convergência do seu programa moral com os preceitos da revelação bíblica. Quando se refere ao renascimento do pensamento de Confúcio (século 12) não deixa de descrever (e lamentar) as marcas budistas e taoistas que os autores ditos neo-confucionistas lhe impregnaram. Os *enciclopedistas*, por sua vez, serviram-se dos relatos jesuítas para negar a revelação: se um sábio chinês em tempos pré-cristãos alcançou os mesmos resultados, é porque eles expressam uma legalidade ética universal acessível à razão natural, a todos dada, pelo que a inspiração divina se dispensaria. No entanto, pode encontrar-se na tradição católica como na asserção enciclopedista uma mesma desconfiança face ao budismo: por nele verem um ateísmo, um culto do nada ou uma forma de idolatria popular e supersticiosa. Os iluministas que admiram o laicismo e a moral natural e racional de Confúcio tendem a ver no culto do Fó uma variante do catolicismo, com seu clero corrompido e seus preceitos antinaturais. Como aludimos atrás, para além de Joaquim Guerra, a devoção de Andrade a Confúcio tem poucos exemplos na cultura filosófica portuguesa, excepção feita a Francisco Luiz Leal e a autores contemporâneos como Alfredo Ansus¹⁵¹ e Gonçalves Costa.

A preocupação cosmológica revelada e a discussão sobre o estatuto da alma humana em diálogo com hinduísmo, budismo e confucionismo parece ecoar uma tendência de fundo da cultura filosófica portuguesa que já José de Arriaga registara, referindo-se a Verney:

¹⁵⁰ J. Guerra (trad. e org.), *Confúcio, Escrituras Selectas*, Lisboa-Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990, p. 41, col. Na Escola de Confúcio.

¹⁵¹ Alfredo Ansus, *Pequeno estudo sobre Confúcio*, Lisboa, Ed. Casa Portuguesa, 1925.

É uma das maiores virtudes da filosofia portuguesa o querer acabar com o antagonismo da alma com o corpo, criada pelos peripatéticos e pelos metafísicos, sobretudo cartesianos¹⁵².

Além da constituição de uma proto-sinologia e do assinalar de uma dimensão sínica no pensamento português, Andrade estatui a *sinicidade* como uma categoria filosófica. Esta opera como instrumento de descentramento da *filosofia europeia*, da originalidade da Bíblia (por os mesmos ensinamentos surgirem em contexto chinês) ou da sua validade universal (por a ideia de *povo eleito* ser inaceitável ou por não haver registos de um *dilúvio universal*). Não é abusivo notar que se começa a abrir a possibilidade de questionamento das conceptualizações ocidentais de Verdade, isto é, das concepções de verdade que carreguem consigo a marca ideológica da sua proveniência mais que o horizonte almejado da sua universalidade possível. O exercício de relativização cultural efectuado implica a invenção de um novo registo literário, dialógico. Também é aqui patente a ideia que repetimos ao longo deste trabalho de que a filosofia não é um género literário podendo adoptar, visitar, frequentar e apropriar-se de vários. Ainda para mais quando encontra realidades humanas, religiosas ou culturais novas que exigem registos discursivos inovadores. Neste sentido, Andrade estatui-se na cultura portuguesa como um pioneiro divulgador da história, da religião, da arte, da literatura e do pensamento chinês, referindo-se à importância quase cultural do chá, à tradição musical, às artes visuais e à poesia chinesa, de que apresenta pioneiras traduções em língua portuguesa. Deve ser sublinhada a adesão do autor às ideias de uma religiosidade civil, a sua proposta implícita de redução da prática religiosa à esfera privada e dos seus princípios a dados racionais (isto é, princípios meramente postulatórios e que não requeiram a obrigatoriedade da fé numa esfera sobrenatural ou transcendente), em especial à moral (de onde decorre uma política). Estes são temas habitualmente associados ao influxo do secularismo e da laicização, de que o positivismo constituirá na

¹⁵² Na sua *História da Revolução Portuguesa de 1820*, publicada entre 1886-1889 José de Arriaga incluiu o capítulo “Filosofia Portuguesa de 1720-1820” donde retirámos este trecho. Este capítulo foi republicado separadamente por Pinharanda Gomes, Lisboa, Editora Guimarães, 1980, Coleção de Filosofia e Ensaios, p. 52.

cultura portuguesa – a partir de meados de oitocentos – instância determinante. Ora, a admiração que aqui se demonstra pelo despojamento budista – enquanto conjunto de princípios éticos, mas não como prática religiosa socialmente organizada a partir de uma classe sacerdotal – e sobremaneira em relação ao confucionismo, incluindo a sua base teórica e a sua aplicação, separando o clero do Estado e moralizando a sociedade, são mostra de uma atitude de diferente e anterior radicação teórico-cultural. O que nessas tradições o nosso autor valoriza não são as manifestações populares, que considera semelhantes às formas piedosas e devocionais europeias e portuguesas, mais ou menos supersticiosas, mas as regras de boa-governança, o primado do bem público sobre os interesses particulares e sobretudo a proposta de uma espiritualidade apenas moral e cívica, no quadro de uma sociedade laicizada, em que um *clero* não deveria possuir grande poder económico nem político.

3. Manuel da Silva Mendes (1867-1931) e a Recepção Portuguesa do Budismo Chinês

Eu não sei se sou budhista, mas, como se fosse, estas verdades, sempre que perante estes símbolos me encontro, me vêm à mente e me dão alguma consolação – Dharma, Buddha, Sangha! Manuel da Silva Mendes

3.1. Orientalismo e Sinofilia

Manuel da Silva Mendes (1867-1931)¹⁵³ parte para Macau em 1901, aí permanecendo até à sua morte, em 1931, sendo sepultado sob a inscrição: *Nascer não é começar, morrer não é acabar*, dístico que apresenta como versão dos textos taoistas. Graças ao imenso trabalho de compilação de Luís Gonzaga Gomes, só recentemente revisto e ampliado por António Aresta e Rogério Beltrão Coelho, foram exaustivamente reunidos¹⁵⁴ os textos dispersos e inéditos de Silva Mendes onde se contam estudos de

¹⁵³ Em Portugal publicara o tratado de teoria política *Socialismo Libertário ou Anarquismo*, em 1896, e edita a peça *Guilherme Tell*, de Schiller, que traduzira em 1898. Quando em Macau, multiplica-se por diversas actividades: é professor de Liceu e advogado, exerce o cargo de administrador do concelho e, temporariamente, de presidente do Leal Senado. Torna-se num grande coleccionador de arte (a sua colecção está na base da do Museu Luís de Camões, em Macau). Afirma-se como um prolixo publicista da vida macaense e chinesa e lança as bases de um estudo científico sobre Arte, Religião e Filosofia chinesa. Para mais informações sobre a sua vida, além da bibliografia citada, veja-se a biografia de João Botas, *Manuel da Silva Mendes. Biografia. 1867-1931*. Macau, ICGRAEM, 2017.

¹⁵⁴ *Colecção de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, por Luís Gonzaga. Gomes, ed. Macau, ed. em separata dos Folhetins do *Notícias de Macau*, 1949-1950 (Colecção Notícias de Macau, nº3, em três volumes): consiste numa compilação de crónicas originalmente publicadas em diversos jornais de Macau entre 1919-1930. São reeditadas em 1963 com nova estrutura de edição, ora por temas, e com um quarto volume acrescentado (colecção Notícias de Macau, nº21), da mesma responsabilidade editorial. Para o nosso objectivo, destacamos além dos demais textos aqui citados, a importância deste quarto volume por nele se incluir o texto intitulado “Pelos Templos budistas de Macau”, uma das últimas produções de Silva Mendes que corresponderia ao terceiro capítulo de uma obra sinológica que ficou inacabada e sem título. Sublinhamos ainda a importância de uma outra compilação abaixo referida intitulada *Sobre Filosofia*, que em um só volume colige textos expositivos de maior fôlego teórico. Uma outra colectânea, mais exaustiva, é de 1964, (correspondendo ao nº 19 da colecção citada), em três volumes, e no primeiro, sobre *Arte*, inclui os seus principais textos de temática religiosa, taoista e budista. A consulta destas diversas compilações antológicas é necessária: apesar de todas elas repetirem textos, há algumas peças que só surgem numa das tentativas de organização. Uma nova edição que procedesse a uma pesquisa mais exaustiva de originais e a um levantamento sistemático da colaboração do autor na imprensa macaense afigurava-se-nos tarefa imperiosa e contributo decisivo para o conhecimento de um grande pensador das relações luso-chinesas. Foi assim que saudámos a edição em três volumes de obras reunidas de *Silva*

história de Macau, uma extensa intervenção cívica e política, textos de temática jurídica e administrativa e de reflexão pedagógica. No nosso estudo, privilegiaremos a análise dos seus estudos sobre Arte chinesa, dos seus textos reflexivos (alguns em registo memorial), e dos seus ensaios em torno de temas religiosos e filosóficos. Teremos também em conta as suas muito peculiares traduções *taoistas*. Este trabalho, afirmando-se como subsídio para uma futura história da representação do budismo na vida intelectual portuguesa, especificamente nos seus debates filosóficos, mostra como Manuel da Silva Mendes é pioneiro no reconhecimento da diferença específica do budismo chinês em relação ao budismo primordial, indiano, estabelecendo uma sua síntese historiográfica, textual e doutrinal, apresentando-o em sua inscrição cultural a partir da sua experiência pessoal em contexto macaense, cantonense e chinês e das suas leituras (guiadas e acompanhadas por intelectuais religiosos e laicos locais) dos clássicos chineses, das traduções europeias, e dos tratados orientalistas (em sentido estrito) de que é actualizado leitor crítico. Na historiografia do pensamento filosófico português contemporâneo há que ter em conta a obra deste autor não só pelo já referenciado contributo que deu para a teorização política, no âmbito da história e sistematização das correntes socialistas, anarquistas e libertárias, mas sobretudo pela sua pioneira exposição das teorizações artísticas e estéticas chinesas e dos princípios cosmogónicos, metafísicos e éticos das três grandes tradições chinesas, taoismo, confucionismo e budismo, problematizando o seu estatuto cultural, religioso e sapiencial, suas dimensões filosóficas e as relações que entre si estabelecem.¹⁵⁵ Ao afirmar a primazia

Mendes: Memória e Pensamento, organizadas por Rogério Beltrão Coelho e António Aresta com grande aparato documental, iconográfico e fotográfico e estudos sectoriais, Macau, Livros do Oriente, 2017-2018. Ao longo deste trabalho citaremos sempre a partir desta edição, referindo a data e páginas.

¹⁵⁵ Do que pudemos apurar, cabe a M. Gonçalves da Costa (1910-1997) o mérito de ter apresentado dos primeiros trabalhos, em contexto académico, de historiografia filosófica em Portugal dedicado à *Filosofia Chinesa Antiga*, em 1937, como dissertação de licenciatura, no Instituto Miguel de Carvalho, depois Faculdade de Filosofia de Braga. O trabalho foi editado na revista *Brotéria*, Vol XXVIII, de 1939, em duas partes, pp. 175-202; 393-411. Os dois artigos foram coligidos e editados pelo autor em separata apenas em 1980: *Filosofia Chinesa Antiga – Da Ética à Metafísica*. O autor lamentava aí o ostracismo a que nas escolas do Ocidente se votavam as ricas fontes da sabedoria oriental, procedendo-se como se a investigação filosófica se esgotasse nos sistemas gregos e seus comentadores escolásticos católicos (p. 5). Antes de Costa, assinala-se, todavia, o importante pioneirismo de Guilherme de Vasconcelos de Abreu, autor de *O Animismo em Geral e sua representação entre os chineses*, Lisboa, Imprensa de Lucas Torres, 1889, que corresponde às lições de História das Religiões dadas pelo autor no Curso Superior de Letras. J.

da cultura asiática, não só no sentido da precedência e maior antiguidade da Índia e da China em relação às culturas ocidentais e médio-orientais, como propõe a redefinição da cultura humanística e clássica, europeia e universal, de modo a integrar os contributos asiáticos, mostrando a necessidade de incluir os estudos asiáticos nos estudos gerais com vista à formação de uma *paideia* verdadeiramente universal. Tal como Ignacio de Andrade, também este autor questiona o hábito cultural de se iniciar o estudo das *porventura maiores e certamente mais antigas civilizações orientais* a partir dos documentos clássicos europeus, rejeitando a ideia de uma origem ou centralidade ocidental ou bíblica, e também que a maior antiguidade asiática iniba o estudo da *mútua correlação e influência dos diferentes focos de civilização*. Só assim se poderá começar a estudar o *desenvolvimento integral da humanidade* em todos os tempos e lugares:

Todos esses impérios e todas essas civilizações [europeias e médio-orientais] caíram, desapareceram, jazem na História: duas, apenas, dessas civilizações, quais rochedos escarpados que as ondas em balde atacam desde os primeiros dias da criação, se conservam de pé: a civilização indiana e a civilização chinesa. Imóveis desde os tempos mais recuados que a história alcança, como que esperando que os povos ocidentais não morressem sem as conhecer como suas avós, dão-lhes agora o braço, decididas a marcharem com elas à conquista do futuro. E não se apresentam desprovidas na história como na poesia, nas manifestações religiosas como nas especulações filosóficas, mostram-se-nos opulentas. Elas trazem recordações imensas, que vão até ao berço do mundo; elas conservam vivas em seu seio as primeiras tradições do género humano¹⁵⁶.

A primazia de Índia e China sobre Europa e Médio Oriente assume três dimensões aqui subtilmente sintetizadas: a sua maior antiguidade, a sua autopreservação civilizacional coesa até aos nossos tempos e o seu modo singular de manter e conservar as tradições primordiais da humanidade. A utilização do conceito de *imobilidade* deve ser lida a esta

H. Callado Crespo em *Cousas da China. Costumes e Crenças* (Lisboa, SGL, Imprensa Nacional, 1898) republica uma versão revista desta importante síntese do taoísmo.

¹⁵⁶ Introdução a *Lao-Tze e a sua doutrina segundo o Tao-Teh-King*, 1909, coligido em *Silva Mendes: Memória e Pensamento*, ed. cit., Vol I, pp. 311-312.

luz, e não ao modo da preconcebida noção de uma Ásia imutável. Este ponto é crucial: não se trata de apontar uma fixação *oriental* pelas origens. Afirmar-se antes que a evolução da cultura indiana e chinesa terá evoluído preservando no seu seio as etapas por que passou, sem as esquecer ou destruir, como tantas vezes na história substitutiva europeia parece ter ocorrido. Este ponto singulariza a atitude teórica deste autor, nomeadamente dos tributários da perspectiva historial positivista, como Guilherme de Vasconcelos Abreu. Intui-se aqui também uma providencial destinação universal da descoberta dessa primazia pela Europa: A ancestralidade asiática conservaria assim um legado histórico, religioso e poético e um acervo cosmogónico, mas sobretudo uma afirmação filosófica por reconhecer e aprofundar. Esta perspectiva singulariza este autor entre quantos reconhecem o valor literário ou mesmo sapiencial das culturas asiáticas, mas rejeitam que estas tenham alcançado o plano ou registo especificamente filosófico, controvérsia que procuraremos aflorar.

Manuel da Silva Mendes apresenta-se como um crítico da atitude *orientalista*, em sentido saidiano – segundo a qual as culturas asiáticas se reduzem a uma unidade monolítica por oposição à diversidade cultural europeia –, por nos dar o irredutível olhar do outro a partir de uma atitude universalista, mas não anuladora das diferenças, muito menos subalternizadora; por ter procurado aprender chinês (o que nos é dado não só pelas suas traduções ou versões literárias de textos chineses, mas pelo relato dos debates em que participou), e por procurar apresentar os conceitos fundamentais da sua investigação filosófica própria no modo como eles são tratados pelos autores e correntes de pensamento de base chinesa. Não estamos apenas perante um pioneiro divulgador dos autores, dos textos e de alguns tópicos do pensamento filosófico chinês, o que já seria precioso, mas de um seu intérprete que procura posicionar-se originalmente diante dessas ideias a partir de uma reivindicada e assumida sinofilia, denunciando preconceitos eurocêntricos e obstáculos à compreensão cultural. O autor insiste, diríamos *metodologicamente*, na necessidade de distinguir a dimensão filosófica e religiosa na cultura, problematizando assim os conceitos ocidentais dominantes de *religião* e de *filosofia*, de matriz clássica greco-romana e judaico-cristã.

Esta obra deverá ainda ser creditada pela elaboração crítica de conceitos taoistas e budistas na cultura filosófica portuguesa como Tao, Não-ser, Nada, Nirvana, metempsicose, eu e não-eu, os agregados ou *skandhas*, entre outros; de autores taoistas como Lao-Tsé, Chuang Tse, Lie Zi e budistas como Nagarjuna, Vimalakirti, Kumarajiva, Bodhidharma, Asvaghosa e Harivarman; os sutras e os *shastras* do Mahayana, o T'chan e a tradição *Terra Pura*. Sublinharemos ainda o modo como esta obra propõe uma síntese filosófica da cultura chinesa como imbricação harmonizante de taoismo, confucionismo e budismo, análoga da sua proposta de articulação da Arte, Filosofia, Religião e Política. O autor regista ou introduz conceitos de grande valia heurística e crítica como o de *cosmoteísmo* para designar o budismo, e *endovisão* para designar a capacidade meditativa. A par de Wenceslau de Moraes, estamos perante um dos pensadores portugueses que mais noções budistas apresentou, entre as quais se destaca a de *impermanência*, lendo-a simultaneamente a partir da sua formação filosófica europeia e do que estudou da tradição budista. A designação dos *Budas* como seres *ultraviventes* também visa distinguir o estatuto da budeidade de concepções ocidentais de sobrevivência e/ou de supervivência espiritual.

Uma palavra ainda deve ser dita sobre o *género* literário dos escritos que aqui evocamos. O autor cultivou a poesia e o conto, a crónica e a monografia historiográfica, o ensaio de estética e a conferência, a importante autobiografia espiritual e reflexiva (parcialmente censurada e destruída) e o registo publicístico. O autor desdobra-se entre um registo expositivo, argumentativo e erudito e outro alusivo e irónico. As suas traduções de clássicos chineses são pioneiras por incorporarem ensinamentos que recebeu das conversas que manteve com sábios chineses e, mesmo que tenham em conta as versões europeias, elas incorporam o conhecimento directo que foi aprofundando da língua e da cultura chinesa. Deverá ainda suscitar reflexão o facto de o autor ter optado por apresentar os seus *Excertos de Filosofia Taoísta* em verso, ainda quando os originais chineses são em prosa, no que revela um peculiar sentido de que a *Filosofia* não se reduz a um género literário, podendo a escrita em verso ser mais adequada à expressão de determinados conteúdos filosóficos. Se o próprio autor se serve da palavra *filosofia* para intitular uma obra em verso, como não teríamos nós de

ter em conta todos os géneros que cultivou? Nesta introdução, é ainda de sublinhar o princípio hermenêutico que o autor reivindica de que as tradições interpretativas e comentariais são necessárias para actualizar e conferir inteligibilidade aos textos primaciais chineses como o *Tao Te King*. O reconhecimento de adições e interpolações nos textos fundadores não nos deve fazer procurar um texto primordial que nos seria ilegível, mas assumir que a vida dos textos consistiu na sua constante releitura e reinterpretção. Isto é: a preservação das tradições ancestrais não significa a sua fixação em estádios primitivos, mas como base criativa de interpretações renovadoras.

3.2. Do Taoismo ao Taoismo passando pelo Anarquismo

Ainda antes da sua partida para Macau, Manuel da Silva Mendes publica no jornal *O Regenerador*, de Vila Nova de Famalicão, em 1900, o artigo “A Questão da China”¹⁵⁷ onde em contracorrente da opinião dominante do seu tempo, quando se lamentavam as revoltas chinesas contra os europeus, procura mostrar que a ofensiva militar europeia e japonesa, a *aliança das oito nações*, exigindo a abertura dos mercados chineses e impondo a sua *ocidentalização* levou ao chamado *levantamento dos boxers*, procurando justificá-lo, moral e politicamente. Denuncia ainda os missionários de serem vanguarda dos interesses mercantis do industrialismo *europeizante*. Relativiza a desconfiança e repressão dos chineses aos missionários dando o exemplo das populações rurais portuguesas que também expulsariam violentamente os missionários protestantes que os tentassem converter. Esta hipótese colocada pelo publicista parece ecoar a pergunta do Imperador Chinês sobre qual seria a reacção europeia se os chineses nos enviassem um exército de bonzos, relatada por Ignacio de Andrade e retomada por Jaime do Inso, conforme já referimos. Recordam-se aqui igualmente os procedimentos portugueses antijudaicos para enquadrar a atitude chinesa. *Os chins sempre embirraram muito com os senhores cônsules e mais com os senhores missionários. A estes que lhes desfariam as*

¹⁵⁷ Republicado por António Aresta com comentário e enquadramento em *Manuel da Silva Mendes*, Colecção Mosaico, Vol. XLIV, Lisboa, Instituto Internacional de Macau, 2017 pp. 9-13. Republicado nas obras reunidas, *Manuel da Silva Mendes. Memória e Pensamento*, edição citada, Vol. III, pp. 286-288.

crenças com pretender meter lá a crença de Cristo e desbancar-lhes o Buda corriam-nos mais ou menos à socapa sempre que tinham ocasião azada. (...) Quanto à alegada necessidade de protecção militar dos missionários europeus, o autor acrescenta: Não é que os governos europeus se interessem grande coisa em que a China seja cristã ou seja budista. O caso é outro. É que com os missionários vão os negociantes (...) [e] o industrialismo. Este artigo mostra-nos que se Silva Mendes chegou a compreender profundamente a cultura chinesa é porque já antes de a conhecer a respeitava em seus direitos nacionais e identidade cultural. O facto de mais frequentar a vida social chinesa do que a portuguesa, incluindo a religiosa, conforme vários relatos atestam, radica na sua enraizada atitude sinófila que o levou a criticar a vida colonial europeia transplantada em território chinês e fechada a qualquer esforço de empatização ou aclimação, como se verá adiante.

Em “Os predecessores do socialismo científico”, Introdução da sua extensa monografia *Socialismo Libertário ou Anarquismo. História e Doutrina*, de 1896¹⁵⁸, consta o seguinte impressionante passo:

seiscentos anos antes da nossa era, Lao Tsé, meditando sobre os destinos do homem, teria escrito em oitenta páginas toda a teoria anarquista tal como a expõem hoje Elisée Reclus e o príncipe Kropotkine.

O autor apresenta um largo extracto atribuído a Lao-Tsé em que relaciona o excesso de leis com a ausência de liberdade popular, sugerindo que as leis, por si só, já suscitam opressão. Isto é: Não é só que as leis possuem uma dimensão repressiva. A posição taoista seria que a legalidade só surge porque a pratica espontânea da virtude em si própria decaíra. Da perda da virtude surgem as leis, da lei surge a revolta, da revolta a opressão e assim por diante. Do que se conclui:

Da Ásia enfim teria vindo para a Europa o espírito de revolta pelo veículo mongol – de Mazdec a Bakunine, a anarquia, mongólica na sua origem passaria para os

¹⁵⁸ Reeditado integralmente pela Editora Letra Livre, Lisboa, em fac-símile, com prefácio de João Freire, em 2006. Parcialmente coligido no Volume III da edição de Aresta e Beltrão Coelho já citada.

árias, porque Tudo nos veio da Ásia, tanto o bem como o mal, a Bíblia, a ciência, a liberdade, a filosofia e a cólera¹⁵⁹.

Parece-nos que António Aresta, biógrafo e hermeneuta de Silva Mendes, ao ler nesta citação a demonstração de que este teria precocemente visto na China e no taoismo a fonte matricial do pensamento libertário¹⁶⁰, não tem em conta que ele está a citar Flor O'Squarr, de quem se pretende demarcar, por o autor de *Les Coulisses de l'Anarchie* visar *desprestigiar a doutrina anarquista, através de propaganda de descrédito dirigida insidiosamente a espíritos ingénuos ou pouco instruídos*. O mesmo parece entender Erasto Cruz¹⁶¹. Neste sentido:

Afirmar a identidade das teorias que expõem Reclus e Kropotkine com as de Lao-Tseu equivale a estabelecer paridade entre os conhecimentos geográficos do sábio Reclus com os do antigo mongol¹⁶².

Silva Mendes recusa assim que o anarquismo possa ser apresentado como uma concepção ideológica *primitiva* e por isso ultrapassada, anacrónica, ou meramente aspiracional, atribuindo-lhe uma dimensão de intervenção actualizada, ainda que alicerçada em milenares precursores. O taoismo não pode ser entendido como idêntico ao anarquismo, mas sim como um seu ancestral precursor:

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

¹⁵⁹ Op. Cit., Lisboa, Letra Livre, 2006, pp. 1-3.

¹⁶⁰ “Manuel da Silva Mendes, Um intelectual português em Macau”, Introdução à edição de 2017-2018 referida, Volume I, p. 51.

¹⁶¹ Erasto Santos Cruz, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing*. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras. Disponível em linha, p. 43 op. cit.

¹⁶² Silva Mendes, *Socialismo...*, ed. cit, p. 3.

origens, em um passado longínquo, do anarquismo, julgamos de importância dar uma notícia resumida dos precursores desta doutrina¹⁶³.

Devem aqui ser assinalados quatro pontos: em primeiro lugar, desde cedo o nosso autor afirma a Antiguidade primacial da Ásia, origem civilizatória; em segundo lugar, afirma o princípio hermenêutico de que uma expressão cultural actual não pode ser igual àquilo de que em tempos arcaicos promana, isto é, equiparar o anarquismo actual ao pensamento antigo seria anacrónico, ainda que tudo o que é actual tenha antecedentes a prospectar: Silva Mendes na China não irá discorrer sobre teorias políticas contemporâneas, antes irá procurar nas tradições chinesas a origem e fundamento da teorização política em geral; em terceiro lugar, décadas depois de redigir esta obra, já na China, regressa a Lao-Tsé e concretamente a este passo do *Tao Teh King*, propondo uma tradução muito elaborada destes mesmos parágrafos; em quarto lugar, o pensador vai teorizar o taoismo histórico como um democratismo revolucionário que pressupõe a ideia de que no início, em *Tao*, a virtude é cumprida espontaneamente, pelo que as leis serão expressão posterior de uma situação decaída¹⁶⁴. Assim, parecendo ter-se afastado da sua formação judaico-cristã, Silva Mendes parece reencontrar em contexto taoista a ideia de que o ser humano teria vivido um estado edénico, anterior à ideia de bem e mal, em que as injunções legais, e até as disposições religiosas, seriam dispensáveis¹⁶⁵.

António Aresta vê a vivência chinesa e a obra de temática sínica deste autor radicado em Macau como um afastamento da sua teorização filosófico-política de viso anarquista de juventude. Na nossa leitura, procuraremos mostrar que o nosso pensador continuou a dirigir a sua investigação filosófica sobre os mesmos temas que antes o levaram ao anarquismo (origem da sociedade, natureza social do humano, aspiração à liberdade,

¹⁶³ Silva Mendes, *Socialismo...*, ed. cit, p. 7.

¹⁶⁴ A parte *política* do Tao Te King, que corresponderia aos seus capítulos LXXV e LXXX, será detalhadamente analisada na importante conferência publicada de 1909. Na obra reunida, ed. cit., pp. 328-330.

¹⁶⁵ A ideia laicizada de *Queda* volta a ocorrer entre nós em obras como a *Nova Teoria do Sacrifício* de Teixeira Rego e no prefácio à *Comédia Latina* de Agostinho da Silva, onde é apresentada como um momento histórico de concretude antropológicamente válida e universal.

valor histórico da legalidade), mas a partir de outras possibilidades de pensamento. É neste sentido que um outro intérprete, Erasto Cruz, se distancia de Aresta, notando que o anarquismo não teria sido substituído pelo taoísmo no campo dos interesses do nosso autor. O interesse pelo taoísmo corresponderia ao interesse pelas fontes remotas e últimas do pensamento libertário humano. Neste sentido, o autor não se distancia da teorização política de juventude, antes reconhece que esta deve radicar numa ética e numa antropologia que, por sua vez, radicam numa cosmogonia. Como veremos, o profundo estudo do confucionismo efectuado pelo autor e o respeito pelo seu impacto civilizatório não o impede de, confrontando-o com éticas de raiz sapiencial, o desvalorizar enquanto *lei do menor esforço*, como uma moral conformante e até como uma forma tal de *realismo* que se confundiria com um oportunismo¹⁶⁶. Estas imprecisões ao confucionismo realmente existente, filosofia oficial da organização sociopolítica chinesa, parecem até radicar na precoce atitude libertária do autor. Entre o conjunto de historietas tradicionais de raiz taoista que convoca e de que apresenta portuguesas versões, destaquemos a história de *Chuang, o borboleta* onde se apresenta a fala de um esqueleto: *entre nós não há soberanos nem há súbditos. A nossa existência só a limita a eternidade; e a nossa felicidade, com a dos reis da terra comparada é tão grande que a deles não é nada*¹⁶⁷.

3.3. *É preciso fazermo-nos chineses. A Arte como Escuta do Outro e princípio de outração. Do culto dos mortos à ideia de um cosmos animado.*

Macau é um lótus.

Os importantes artigos sobre *Arte chinesa*, publicados desde 1914, levantam várias questões fundamentais para o nosso estudo. Ignacio de Andrade, por exemplo, como

¹⁶⁶ *Passim*, “Chuang, o borboleta”, 1919, ed. cit., pp. 340-342.

¹⁶⁷ “Chuang, o borboleta”, ed. cit. p. 342.

vimos, não conseguira plenamente apreciar uma arte que não adopta as técnicas europeias, que para si definiam o que a arte seja ou possa ser. Assim, o pouco que de arte chinesa terá relanceado apenas lhe permitiu detectar uma pobre forma de naturalismo expressa em tentames sempre falhos de imitação da natureza. Em sentido completamente oposto, Silva Mendes não só admira a especificidade da arte chinesa (de que se tornará grande coleccionador) como vê no contacto com ela um modo de aperfeiçoamento cultural, moral e espiritual a partir do reconhecimento dos preconceitos que para essa arte se parte e que ela nos obriga a superar. O *preconceito* é definido pelo autor como um constrangimento (em grande medida) inconsciente, universalmente partilhado, ainda que superável, como o conjunto de pressupostos

comuns a nós e a eles, que embaraçam a formação de sã juízo [e consiste em] ter por melhor cada um o que lhe pertence, sofrer cada qual o peso das tradições e do seu meio, possuir cada um, por diferença de raça, diferentes nuances ou modalidades no senso estético.¹⁶⁸

E bem limitativo prejuízo seria proceder à identificação da arte em geral com as formas de arte europeias. Para o autor radicado em Macau, a educação artística implica a decifração dos seus motivos e bases religiosas e culturais. Esta operação, no entanto, deve ser acompanhada do crescente cultivo do sentimento estético, fundado numa prolongada *contemplação*. A arte deve ser objecto de uma descodificação. A dificuldade de se interpretar a arte chinesa funda-se no facto de que

não somos chineses. A arte é a expressão mais elevada do sentir sintético de um povo ou de uma raça. Quem deste povo ou desta raça, dos seus mais elevados e mais puros sentimentos estéticos tira concepções típicas e unificadoras, é o maior artista. O acúmen da arte está mais na concepção do que na realização: de onde o aparente absurdo de ser anterior o ponto culminante da arte de um povo à data das suas mais perfeitas obras¹⁶⁹.

¹⁶⁸ “Notas soltas sobre a arte chinesa” de 1918-1919, ed. cit. pp. 187-215. Par este passo ver esp. pp 195-196.

¹⁶⁹ “Pintura chinesa”, 1914, in *Silva Mendes, Memória e Pensamento*, Volume I, edição citada, p. 134.

Neste sentido, o *estudo crítico da forma*, sendo necessário e árduo, é ainda externo. A precedência do conceito em relação à execução abre o autor para procurar *apreciar a que ponto tal ou tal concepção ou realização artística traduz um modo do sentir colectivo chinês*. Seguindo a advertência de Marguerite, Silva Mendes propõe que o estudo da arte chinesa deve ser precedido de um esquecimento voluntário do que se aprendeu, isto é, de uma desidentificação dos conceitos e da experiência da arte em suas definições, práticas, técnicas e formulações teóricas e críticas. Aceitar a irredutibilidade e a diferença essencial da arte chinesa passa por aceitar a alteridade do modo como o próprio *sentimento de si mesmo* é ali vivido, fonte última da produção artística de um povo e de sua mundividência. Segundo o autor, a arte seria particularmente operativa para se estudar a índole de um povo. Assim, o prévio interesse que o autor tinha por *arte* deveria levá-lo a estudar os seus fundamentos culturais e religiosos na China, objecto da nossa inquirição. Por outro lado, é indubitável que a preparação teórica do autor o preparou para o averiguar desses fundamentos, de que a arte é uma das expressões:

não há obra artística de pintura se não trespassada de ritmo que lhe dê vida. O ritmo, se não é a própria vida, é alguma coisa necessária à vida; sem ele, a dança, a estatuária, a arquitectura, a música, a poesia, a pintura, são coisas mortas.¹⁷⁰

Esta ideia de *ritmo* como elemento vital ou vitalizante da arte, ou fundamento da vitalidade em si mesma considerada, não irá abandonar o autor. Ora, esse é apenas um dos núcleos significativos que nos abrem para a compreensão do que seja o *cânone chinês*. Aquele *ritmo* seria expressão de uma *espiritualidade* presente nas coisas e no humano, actuando sob a forma de movimentos e influências mais ou menos misteriosas. O antigo *culto dos mortos*, tão importante na cultura chinesa, inscreve-se nesta percepção de um cosmos animado pela harmonia rítmica de todas os entes, jogo recíproco de múltiplas forças que se perpetuam como *vida universal* e memória

¹⁷⁰ “A pintura chinesa”, conjunto de artigos de 1915, in ed. cit. pp. 137-178, ver. pp. 140-141.

actuante: sua anterioridade e posteridade, em expansão e retracção. Seria *isto* que Lao-Tsé designara como *Tao*,

um sopro imaterial, o Tao, conserva e alimenta a vida de todos os seres; eles formam a sua expansão material; todos dele provieram e a ele hão-de regressar. Mas com quanto seja o Tao que vivifica os seres e neles viva, os seres são livres, têm individualidade própria¹⁷¹.

Este estudo procura demonstrar ser operativo designar como *panteísmo*, em traços vagos, e aparentemente em diálogo com a tradição europeia, marcada por tonalidades teológicas e substancialistas, o núcleo de ideias fundamentais do que seria a *alma chinesa*, que se expressaria na vida social, religiosa e cultural. Para o autor, este núcleo de ideias constituiria, se não o mais irreduzível fundo arcaico da espiritualidade chinesa, pelo menos uma sua nunca abandonada parte integrante, ao longo dos tempos e em diversas configurações religiosas:

O culto dos mortos, pelo menos, tinha seu fundamento nessa crença. Confúcio não a repudiara, o budismo não a rejeitou; o taoismo menos ainda. Ambos, cada qual a seu modo, a aceitaram e fundiram ou integraram nas novas crenças.

Mitos, lendas e superstições, seriam acrescentos culturais neste culto inspirados, e daí inspiradores dos artistas chineses:

A concepção de um cosmos animado e composto de inúmeros seres, vivendo vidas diferentes e movendo-se todos adentro do ritmo de uma alma universal, eis o que tem levado os artistas chineses a traduzirem ou a pretenderem traduzir nas suas obras as coisas – não isoladas e independentes, mas fundidas na vida universal. É a interpretação deste espírito, em uma concepção tão completa e tão nebulosa do universo, que tem dado tão amplíssima margem ao génio. É nela que a grandeza do artista se revela por intermédio do seu pincel, manifestando na sua obra a expressão do espírito das coisas e a sua própria personalidade¹⁷².

¹⁷¹ *Op. Cit.* Idem.

¹⁷² *Op. Cit.* Idem.

O texto procura levar-nos a reconhecer que na base da Arte se encontra o designado *panteísmo*, definido como *concepção de um cosmos animado*, isto é, de uma multiplicidade de seres unidos numa *alma universal* que lhes confere um mesmo *ritmo*. A arte expressaria inevitavelmente a personalidade do artista, mas também a sua capacidade de expressar o *espírito das coisas* em suas complexas ligações e interdependência, cuja natureza para já se encontra ainda indeterminada. Este ancestral panteísmo estaria presente e seria reelaborado e configurado nas três grandes tradições chinesas, taoísmo, confucionismo e budismo.

Este importante e pioneiro ensaio de apresentação da arte da China e sua estética em língua portuguesa acrescenta uma outra ideia de largas repercussões: a da identificação da pintura e da caligrafia. A grande arte não pode ser vista como simplesmente decorativa, expressando sempre de múltiplas maneiras a ideia de *unidade de todas as coisas*. Neste sentido, qualquer imagem já tem algo de ideográfico como um ideograma possui uma expressividade que transcende o seu conteúdo semântico. *Assim, os caracteres falam ao sentimento e falam à inteligência de quem os contempla (...)*¹⁷³. Esta importante ideia será reforçada num outro ponto, onde se afirma que

originariamente pintura e escritura foram uma e a mesma arte – arte que com o tempo se bifurcou, ficando cada ramo a representar as mesmas coisas que antes, mas por um modo diferente do outro, acrescenta que uma obra de arte, é fundamentalmente, substancialmente, uma encarnação do génio do ritmo, manifestando o espírito vivo das coisas com mais intenso poder e com mais clara beleza do que ele pode ser visto em os numerosos aglomerados elementos com que aos nossos sentidos elas se apresentam: não uma imitação da natureza – ideia herética na teoria chinesa, ortodoxa na pintura europeia¹⁷⁴.

¹⁷³ Idem, op. Cit. p. 141. A ideia de indissociabilidade entre arte e escrita, e entre escrita ideográfica e alfabética será profundamente tematizada por Ana Hatherly, justamente a partir do estudo da poesia chinesa e sua caligrafia. Veja-se, por exemplo, desta autora, a introdução a *O Vagabundo do Dharma. 25 poemas de Han Shan*, Versões poéticas e introdução de A. H. Lisboa, Cavalo de Ferro, 2003.

¹⁷⁴ “Notas Soltas sobre a Arte Chinesa”, ed. cit., ensaio de 1918-1919, pp.187-214. Ver esp. p. 204.

O pensador macaense distancia-se radicalmente da percepção de Ignacio de Andrade que na arte chinesa só pôde deslindar falhos intentos de mimese da natureza e nela não soube reconhecer ou recusava aceitar a sua radicação numa mundividência religiosa ou metafisicamente codificada (a inserção do objecto na *vida universal* ritmicamente apreensível). A grande importância que o autor dá a este ponto talvez não seja alheia ao facto de ser atribuído a letrados budistas o estabelecimento do alfabeto tibetano e do silabário ideográfico nipónico, como Wenceslau de Moraes sublinhará. Para Silva Mendes, que nisto novamente diverge de Andrade, o budismo constitui na China importante força cultural e influxo civilizatório identitário de que as artes teriam colhido forte marca. Ainda que o taoísmo lhe seja anterior, é com o budismo que a arte parece superar a sua capacidade e desígnio de representar o mundo natural e material para passar a traduzir a vida interior, em suas latas subtilezas contemplativas. O autor afirma-o conclusivamente: *Um dos factos que mais contribuiu para o desenvolvimento da arte foi a introdução do budismo na China no primeiro século da era cristã*¹⁷⁵.

A arte budista de origem indiana teria sido *como uma revelação* na China, permitindo a superação da dimensão representacional *física e material das coisas*, abrindo para uma outra, *mais nobre, qual o da tradução dos sentimentos humanos, das paixões, da vida interior, da alma dos seres*. Esta lenta e progressiva penetração do budismo em todas as esferas da cultura teria sido marcada por um *perpassar dum frémito de piedade fervente e sincera, de um delicado e elevado misticismo, de entusiástica fé nas novas crenças, cultivadas especialmente nos conventos*, fenómeno associado, no século V da nossa era, à dinastia Sung. O autor, cuja formação anticlerical era manifesta, admite que o primeiro milénio da nossa era assistiu à expansão da cultura monástica na China. Milhares de conventos teriam formado a cultura chinesa e

sobre os modelos das comunidades búdicas também o taoismo começou de abrigar desde o século VI em mosteiros os seus mais fervorosos fiéis; mas nunca tiveram as ordens religiosas dos sectários de Lao Tze nem o número, nem a importância, nem a influência moral das ordens búdicas. Ora foi nestes refúgios

¹⁷⁵“A Pintura Chinesa”, ed. cit. p. 149.

do pensamento chinês que, como nos conventos cristãos da Idade-Media, se acrisolou a ideia religiosa oriunda da Índia; e, quando ela atingiu a sua mais alta consciência, serviu-se como meios de expressão da literatura e da pintura, culminando esta nas criações originais de Ku K'ai Chih, Chang Seng Yü, Yen Li Peng, Kuan Chiu, Lu Tan Wai e Wu Tao Tzü, que serviram de base ou tema às ricas e variadas elaborações dos artistas de Sung, Yuan e Ming no maior número das representações de Kuan Yin¹⁷⁶, Lohans¹⁷⁷, grandes sacerdotes e de todo o vasto panteão budista e taoista¹⁷⁸.

Sublinhe-se como neste passo se valoriza a lenta penetração e aclimação do budismo como factor comum e agregador aos vários povos do grande império que inclui chineses, tibetanos, mongóis e outros, ao contrário do que vimos em Ignacio de Andrade que encara as dinastias que se converteram ao budismo como *vítimas* de enganos ou de ingerência e, por sua vez, difusoras de ideias estrangeiras. O autor das *cartas escritas da Índia e da China* procedeu à identificação da sinicidade com uma etnia (Han) e uma tradição cultural, que é a do confucionismo oficial, encarando o budismo como um corpo estranho. Silva Mendes, por seu lado, apresenta uma outra ideia de sinicidade, que inclui necessariamente o budismo. A arte chinesa seria incompreensível para os europeus, como Andrade, porque não a podiam ver, em primeiro lugar, como expressão de um núcleo de ideias cosmogónicas ancestrais, nem, muito menos, como manifestação do influxo budista e do seu monaquismo histórico:

Essas foram obras de fé, tanto como foram obras de arte. Foi esse na pintura religiosa, em que nesses séculos se concentrou quase toda a actividade artística chinesa, um período semelhante ao da actividade artístico-religiosa europeia nos séculos de Van Eyck, Matsys, Holbein, Fra Angelico e Clouet. De Ku Kai Chin a Wu

¹⁷⁶ Kuan Yin, equivale a Kun Yam, em mandarim ou em cantonês, aclimação chinesa do Bodhisattva Avalokiteshvara da tradição budista sanscítica que de seguida merecerá atenção específica.

¹⁷⁷ Em nota ao artigo "O Budismo e os pagodes de Macau" de 1919, p. 224, o autor esclarece: *Arhats ou lohans são os discípulos de Sakya Muni que espalharam e completaram a sua doutrina, e são também bonzos que se tornaram célebres pelas suas extravagâncias. Há uma infinidade de lohans. O pagode de Wang Nam Chi em Cantão, também chamado dos Quinhentos Ídolos, contém 500 lohans, entre os quais um que é pelos bonzos, erradamente, mostrado como sendo Marco Polo.*

¹⁷⁸ "A Pintura Chinesa", ed. cit. p. 149.

Tao Zu vai um período semelhante ao europeu de Giotto a Rafael, e às Virgens de Stephan Lochner, de Memline, de J. Van Eyck, de G. David, de Fra Angelico até Rafael podem contrapor-se as Kuan Yin de K'ai Chih, de Yen Li Peng, de Wu Tao Tzü e de tantos outros deste período brilhante e criador de Tang e princípios de Sung.¹⁷⁹

Afirmando a indissociabilidade da arte em relação à religião como método de estudo da história da arte europeia como da chinesa, Silva Mendes procede à sua comparação e à exposição da sua facticidade a partir de uma atitude crítica muito informada. Ao longo do texto, lamenta a perda de influência dos bonzos e a consequente decadência da pintura religiosa nos séculos XI a XIII e valoriza o Imperador Hui Chung que criara uma academia de arte que prescrevia *seis classes ou géneros de pintura*, de que o primeiro consistiria *nos assuntos budistas e taoistas*. Só depois surgiram os temas humanos, e os motivos naturais¹⁸⁰. Sem identificar a China com uma sua etnia (mais ou menos dominante), com um dos seus povos ou com uma das suas tradições religiosas e culturais, como vimos Andrade fazer, o autor de *A Pintura na China* apresenta uma perspectiva distanciada e imparcial da influência mongol. Apesar de a conquista militar mongol não ter implicado uma subordinação cultural completa, o influxo religioso tibetano, *lamaísta*, por seu influxo, teria sido decisivo, fazendo reviver positivamente o budismo que estaria em dormência: *Novo fervor religioso permeou então, mais uma vez, o espírito do povo chinês e novas formas literárias e artísticas, como nos tempos de Tang, derivaram desta renascença*¹⁸¹.

¹⁷⁹ Ver, esp. p. 149.

¹⁸⁰ Idem, p. 153.

¹⁸¹ Idem, p. 155. Por oposição à visão imparcial ou mesmo positiva da cultura tibetana, cultivada por Silva Mendes, tenha-se em conta, além de Andrade, a perspetivação como nefasta da influência mongol sobre a cultura chinesa ou dos lamas como os *protestantes do budismo* segundo Callado Crespo (1898). A visão do lamaísmo como versão degenerada do budismo é objecto de vasta tematização na cultura europeia e portuguesa, como sucede em Sampaio Bruno e Sebastião Dalgado. Portugal foi pioneiro na divulgação europeia do Tibete e sua tradição cultural, por meio das *Cartas* dos padres Andrade e Cacula. Temos este tema, em suas conexões filosófico-religiosas, em tratamento para próxima apresentação. Para uma visão panorâmica da recepção do budismo tibetano no ocidente veja-se de Donald Lopez, *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Tendo de início prevenido contra as comparações apressadas entre arte chinesa e europeia, o pensador macaense regista similitudes técnicas entre os mestres chineses e os *pré-rafaelitas*, indicadoras de uma certa isocronia histórica. Isto significa que, apesar de afirmar a singularidade irreduzível da arte chinesa, aceita também princípios universais que suscitariam expressões culturais homólogas. Neste sentido, a imensa figuração de *Virgens*, em contexto cristão, poderia ser equiparada à profusão de imagens de Kuan Yin na China. Assim, se inicialmente a cultura europeia era religiosa e lentamente as várias dimensões culturais se foram autonomizando, ainda que em remissão e dependência dessa matriz, também na China, a partir de certo momento histórico, a arte e a fé cindem-se nitidamente. Lamentando o abandono e degradação dos templos, perpetrados por quantos *não sabem o que fazem*, detém-se no *templo, dedicado a Kun Yam, a terna deusa que ouve as preces dos chineses*. Registemos neste ponto, sem maior comentário, o uso retórico de uma formulação evangélica crucial (*perdoai-os...*) para denunciar os responsáveis pelo abandono de um património que se vai pressentindo ter ainda mais valor para o autor do que o justificadamente expresso, arquitectónico ou artístico¹⁸². No texto “Em romaria”, por exemplo, altera subitamente o destinatário do texto. Na primeira frase dá conta ao leitor de língua portuguesa da situação degradada de um templo impressionantemente habitado por três imponentes estátuas de Amitabha, Shakyamuni e Maitreya. Na segunda frase, dirige-se-lhes tradicionalmente em invocação, tratando-os pelo seu nome chinês:

Vós veneráveis, preciosos Budas, O Mi Tó, Sek Ká Fat, Mei Li Fat, que não tendes, como teve outrora Jeová, um profeta que expulse de vossas santas moradias com um azorrague estes modernos vendilhões, quão sinceramente vos lastimamos.

Esta referência, à semelhança de outras no decurso do texto do autor mostram-nos que o autor não procurava exotizar o seu texto, como tantos escritores portugueses que passaram por Macau e procuravam enriquecer seus textos, com referências budistas

¹⁸² Cf. Christina Miu Bing Cheng, *Tracing Macau through Chinese Writers and Buddhist / Daoist Temples*, Macau-Lisboa, Fundação Macau-CCCM, 2013.

arbitrárias, mas dar conta das figuras fundamentais do budismo chinês a partir da sua experiência pessoal e do seu profundo estudo. Registemos ainda a qualificação de Kuan Yin ou Kun Yam, *a que ouve as preces*, como *deusa*. Num outro ensaio, todavia, já em 1919, o autor esclarece que não existem deuses no budismo, nem Deus¹⁸³, e procede à detida apresentação de Kun Yam como *bodhisattva*¹⁸⁴:

Os bodhisattvas são entidades que renunciaram à consecução imediata do último estágio de perfeição, o nirvana, para se dedicarem a auxiliar os homens a salvarem-se. Destes, o mais conhecido e o mais invocado é Kuan Yin, isto é, Kun Yam (na língua cantonense) ou Avalokiteshvara (em sânscrito).

A Kun Yam começou por atribuir-se o sexo masculino. Nas pinturas do tempo da dinastia Tang ainda aparece por vezes com este sexo. Depois foi pouco a pouco mudando de sexo, e já sob a dinastia Song nos aparece sempre como entidade

¹⁸³ Cf. o ensaio de Michael Martin “Ateísmo e Religião”, integrado no volume por si coordenado, *Um Mundo sem Deus, Ensaio sobre o Ateísmo*, trad. port. Desidério Murcho, Lisboa, Ed. 70, 2010. Para este autor, *teísmo significa geralmente uma crença num deus pessoal que tem um interesse activo no mundo e que deu aos seres humanos uma revelação especial* (Cf. pp. 9-14, esp. p. 10). Assim, em sentido lato, pode definir-se o ateísmo como a ausência de crença sem que a ausência seja o resultado de uma rejeição expressa – de forma mais ou menos argumentada (cf. p. 15 n.2). Noutro passo, o autor esquematiza: *O ateísmo negativo no sentido lato é assim a ausência de crença em qualquer deus ou deuses, e não apenas a ausência de crença num deus pessoal teísta, e o ateísmo negativo no sentido estrito é a ausência de crença num deus teísta. O ateísmo positivo no sentido lato é, por sua vez, a crença de que nenhuns deuses existem, sendo o ateísmo positivo no sentido estrito a crença de que o deus teísta não existe. Para se poder defender bem o ateísmo positivo no sentido estrito torna-se necessário cumprir bem duas tarefas. Primeiro as razões para acreditar num deus teísta têm de ser refutadas; por outras palavras, tem de se estabelecer o ateísmo negativo no sentido estrito. Segundo, é necessário dar razões para crer que o deus teísta não existe* (p. 10). A partir deste quadro definatório o autor apresenta Jainismo, Budismo e Confucionismo como religiões que se assumem como formas de ateísmo em sentido estrito e podem ser interpretadas como ateias em sentido lato sem perda significativa de sentido (p. 299). Este autor, sem o referir, herda o processo histórico pelo qual, na esfera conceptual europeia, a noção de religião deixou de implicar a crença em Deus ou deuses, por efeito do conhecimento das tradições sapienciais asiáticas, o que se começa a manifestar no enciclopedismo iluminista e se consagra social e culturalmente na lexicografia europeia de oitocentos.

¹⁸⁴ Apesar de ter procedido à identificação linguística de Canon e Kuan-yin, um autor português de recorte orientalista, Gastão Mesnier, procura menorizar esta *deusa* como *uma santa local*:

A deusa Canon, uma das inúmeras santas locais do budismo, também tem um templo em Macau, chamado pagode da Barra, que é o mais antigo edifício da possessão portuguesa, e de cujo nome, Makók, se derivou o nome desta colónia. O templo do Yeddo apresenta outras proporções, e posto se não avante ao pagode de Macau em quanto ao pinturesco da situação, na grandeza excede de muito o bonito templo macaense. O Japão. Estudos e impressões de viagem. Macau, Typographia Mercantil, 1874, pp. 250-251 [actualizámos a grafia].

O notório desconhecimento da tradição budista chinesa e nipónica é com certeza factor explicativo da recepção negativa que o seu livro conhece por parte de Wenceslau de Moraes.

feminina. Kun Yam significa “a que ouve as nossas preces”. Não há por assim dizer pagode nenhum que não tenha a sua Kun Yam¹⁸⁵.

O *estilo* daquele templo é marcado por uma *profusão de detalhes decorativos* próprios da cultura chinesa como *dragões, quimeras, fénixes, quilins, toda a zoologia fabulosa e fantástica*. Todavia, o templo inclui, mas transcende tal componente ornamental. A sua *grandiosidade* evocaria um templo de Vesta ou de Minerva, em que a arte seja parte integrante do culto: um templo em que se venere um deus-artista. Este ponto é fundamental e deve-nos fazer questionar se terá sido o estudo da arte chinesa que levou o grande coleccionador a aprofundar a matriz espiritual e religiosa que lhe detecta ou se reconhecia na arte esse fundo espiritual que já o cativaria. A cisão entre *religião e arte*, própria da modernidade, tanto europeia como chinesa, leva o autor a concluir: *Hoje não se faria aquilo, porque a fé abandonou de há muito, cá como lá, a alma dos artistas*¹⁸⁶.

Em 1919, o autor volta a abordar a figura de Kun Yam como a mais importante figura devocional do budismo praticado na região da China meridional e aquela que suscita as mais sublimes criações artísticas: *Como tipo de beleza religiosa feminina não há na arte búdica outro que o exceda: é a suprema culminação da arte oriental*. No entanto, o tempo actual, marcado pela quebra do sentimento religioso e a degradação da produção e do interesse pela arte sacra, fez que as imagens sagradas já não alcancem a qualidade de outrora. Estes factores reforçam a admiração pelo facto de em certos momentos do calendário religioso a devoção a Kun Yam conhecer uma revivescência, o que leva o autor a afirmar a sua profunda radicação na mentalidade religiosa chinesa, popular e erudita¹⁸⁷. As festas religiosas procedem à *glorificação desta mãe dos espíritos celestes e de todos os fiéis budistas*¹⁸⁸. Parecendo responder a qualquer objecção de tipo

¹⁸⁵ “O budismo e os pagodes de Macau”, 1919. “O templo de Kun Yam em Mong Ha” é objecto de estudo específico em 1929, ed. cit. pp. 283-286.

¹⁸⁶ “O Pagode de Mong-Há”, 1915, ed. cit. p. 184

¹⁸⁷ Para uma visão panorâmica desta religiosidade cf. de Raffaella D’Intino (coordenadora do catálogo da exposição com o mesmo título no Palácio Nacional da Ajuda em 2001, coordenada por João Rodrigues Calvão), *A Religião Popular Chinesa*, com textos de Jacques Pimpaneau e Sylvie Gonford, Lisboa, ed. Fundação Oriente, 2001.

¹⁸⁸ “A entronização de Kun Yam”, 1919, ed. cit. p. 350.

anti-religioso à observância dos rituais a Kun Yam, Silva Mendes afirma a vitalidade da sua devoção. Atentemos na sua posição de princípio segundo a qual, ainda que o conteúdo da *fé* possa ser filosoficamente esvaziado ou visto como vazio, a sua vivência suscita indesmentível alívio e consolo:

Não está morta, pois, a fé. E se vã quisermos que intrinsecamente seja, concedamos ao menos que é muitas vezes eficaz alívio em momentos difíceis da vida, e, por isso, quanto mais não seja, respeitemo-la.

Esta posição, que encaramos como um dispositivo retórico que poderia promanar de uma atitude fideísta ou agnóstica, será objecto posterior de desenvolvimento. O nosso arguto observador repara que a *fé budista* e o *culto a Kun Yam* passam despercebidos aos portugueses de Macau, qualificados como *descuriosos*, o que lhe sugere detidas reflexões: Em vez de rejeitar em bloco a tradição religiosa budista chinesa pelas suas componentes populares supersticiosas, como Ignacio de Andrade fizera, Silva Mendes apela a que se atente às suas *altas concepções*:

O budismo sofreu sempre da falta de uma autoridade central que, como no catolicismo, lhe disciplinasse e unificasse a crença: daí a multiplicidade de superstições de que ele se acha inçado e o aspecto nada venerando que em muitas das suas formas culturais se nos apresenta. Aqui, saber separar o joio do trigo, se não é papel em que o grande público precise exercitar-se (pois que a mistura melhor o serve), é, em pessoas cultas, operação indispensável para a elevação do espírito às altas concepções em que a religião budista se perde.

Basta. Pois quem põe, entre nós, dois minutos o pensamento na bondosa Kun Yam?! Quem por deliciar-se procura repousar os olhos numa bela efígie da que ouve as nossas preces e alivia as nossas dores?! – Confessemos: está o gosto, em portugueses, por todas estas coisas, se não de todo obliterado, em lastimável decadência. Não eram assim descuriosos os primeiros lusitanos que a estas paragens aportaram...¹⁸⁹

¹⁸⁹ Idem, ibidem..

A comparação com o catolicismo e o lamento pela falta de uma autoridade central parece-nos encerrar funda ironia. Na verdade, o texto apresenta a *mistura supersticiosa* como uma consequência inevitável, que politicamente deve ser tolerada, da liberdade e diversidade religiosa existente de base. A sua posição surge esclarecida na sua crónica “A deusa Tze Ku, que foi Madame Violeta”, de 1919: *O budismo chinês nunca teve (por seu bem) concílios que definissem dogmas, nem papas que mantivessem o seu clero na pureza da doutrina. Foi sempre uma religião que andou à solta e que por isso mesmo se enfolhou pouco a pouco das mais extravagantes e, por vezes, repugnantes superstições.* Nesse sentido, o *panteão* popular da China seria inesgotável, como o dos santos católicos:

O seu panteão contém actualmente número de divindades tão elevado, que o dos fiéis presentes e passados em muito àquele é inferior: budas aos milhares, virgens infinitas, lo-hans, bodhisattvas, dragões de todos os comprimentos e feitios, quilins, espíritos malignos aos milhões, divindades tutelares de tudo o que é possível imaginar e até do inimaginável¹⁹⁰.

Isto permitiria que existam *divindades tutelares de coisas que nós europeus nunca imagináramos tuteláveis*. O autor sugere ser isto fecundo de um ponto de vista sapiencial. Este texto deve ser destacado por várias ordens de razões: lamento pela perda do rico património religioso; consideração da arquitectura religiosa chinesa na sua especificidade simbólica; consideração, de tonalidades ironicamente românticas, de um templo que afirma pertencer a *deuses, bonzos, mendigos e artistas*, julgado incompreensível a quem busque *arte ao gosto europeu* ou não saiba decifrar o peculiar sincretismo ali presente, que inclui o bestiário do taoísmo e as divindades budistas, como Kun Yam. Silva Mendes interpreta existir um naturalismo primordial na cultura chinesa, anterior até ao taoismo, tal como codificado por Lao-Tsé. Vasconcelos Abreu designara de *animismo* esse fundo ancestral. Esse cerne, que enformaria as sucessivas camadas artísticas, expressa-se por cada uma das formas de arte correspondentes às várias dinastias, entre as quais se destaca a ornamentação hierático-tibetana. A ideia de

¹⁹⁰ Ver p. 355.

uma perenidade ou constância confucionista que estruturaria toda a história cultural chinesa é aqui matizada e reelaborada, sendo só muito parcialmente aceite. O nosso autor visa refutar o vulgar tópico orientalista, presente em múltiplos autores, da *imutabilidade* das culturas asiáticas por oposição ao dinamismo ocidental, isto é, a perspectiva essencialista e brutalmente esquemática de que o *Oriente* seria marcado pela estagnação e o *Ocidente* pelo movimento e o progresso. No importante conjunto de textos “Notas soltas sobre a arte chinesa”, de 1918-1919, pode ler-se que

não são improgressivos os chineses, como tantas vezes erradamente deles se tem escrito. O contrário a sua história mostra em todas as suas manifestações; e o que porventura ilude os que de outra maneira pensam é o facto de, a par de novas condições ou de novo estádio, terem eles por costume conservar o que já de antigo possuíam, compatível com as posteriores maneiras de ser, e de repelir ou de não aceitar senão morosamente inovações, principalmente vindas de estrangeiros, que outros povos prontamente aceitam¹⁹¹.

Em vez de partir de uma perspectiva essencialista, assume-se aqui a especificidade da história chinesa, durante séculos separada do convívio directo com os povos europeus e criadora de soluções culturais próprias no decurso do seu desenvolvimento. O investigador parece ver na China a possibilidade de as inovações estrangeiras serem submetidas a um crivo avaliador que as demonstre vantajosas ou aproveitáveis à luz daquilo que a história já demonstrou ser válido, a partir de um critério aferidor racional, conciliatório do valor da inovação e do mérito do que mereça conservação: *Dando mesmo que mais conservadores do que todos os outros povos os chineses sejam, não lhes repugna, no fundo, admitir inovações; mas querem a evidência de vantagens, e, quando falte, a demonstração plena delas*. Este ponto merece ser aqui convocado por permitir explicar uma mesma atitude de base em relação à ancestral recepção do budismo e sua aclimação moduladora sinicizante e perante a recepção de uma modernidade que não pode ser definida como uma simples europeização. Nesse sentido, assim como Wenceslau de Moraes encara com grande preocupação a

¹⁹¹ “Notas soltas sobre a arte chinesa”, 1918-1919, ed. cit. pp. 195-196.

modernização do Japão, que em vez de se basear num intercâmbio mutuamente vantajoso e enriquecedor com a Europa se apresentava como uma europeização total e destruidora, também Silva Mendes, a partir da sua observação da arte chinesa, e especificamente da arte religiosa, reconhece a riqueza das diferentes técnicas introduzidas. E mesmo os eventuais defeitos próprios dos hábitos oficiais locais não podem justificar a *modernizadora* proposta de sua eliminação e substituição. Também se não compreende a incapacidade de os críticos europeus valorizarem aquela arte em sua especificidade:

Deixá-los com a sua maneira. Com a troca da sua pela europeia não viria proveito à arte. Erro seria se trocassem. O exemplo do Japão, pelos resultados até hoje obtidos, não parece animador. Deixá-los com a sua maneira. Que chineses pintem à chinesa¹⁹².

Se de uma perspectiva *técnica* europeia a pintura chinesa parece inferior, deverá, no entanto, avaliar-se a arte chinesa por critérios chineses: da imitação da Europa não virá nem à China nem ao mundo proveito. De seguida veremos como este olhar para a especificidade da arte chinesa o soube preparar para não só respeitar a singularidade religiosa e filosófica daquela civilização, mas até a pensar a partir desse modo de estar. Veja-se nomeadamente como, a propósito da história da arte chinesa, o autor procede à minuciosa distinção entre *religião* e *filosofia* taoista. A sua investigação em história de arte chinesa e a sua empresa colecionista também surgem como dispositivos heurísticos visando o aprofundamento dos conteúdos religiosos tao-budistas. Apresentando a sua própria colecção de obras do importante *bonzo pintor* Lok Pang, esclarece que a auto-identificação do autor como taoista deve ser entendida a vários níveis:

Tantas vezes Lok Pang nas pinturas se diz “taoista” que bem se vê que de o ser se envaidecia. Não vá, porém, daqui entender-se que ele professava a religião por este nome conhecida: seria erro. Há taoismo-religião, e há taoísmo-filosofia.

¹⁹² Idem, op. cit. p. 196.

A religião taoista é uma religião poética, ubérrima de lendas, mas a menos original e a mais absurda de quantas religiões na China são professadas; a filosofia taoista é um conjunto de mal concatenadas e vagas concepções sobre cosmogonia e sobre moral. É uma doutrina antiquíssima a que já, como tal, Confúcio se refere nos *Analectos*; é a filosofia nacional chinesa. Por isso todos os chineses letrados, ou que pretendem sê-lo, se dizem taoistas, isto é, sabedores de como o mundo começou, dos espíritos que o governam, das melhores regras da conduta humana e de outras quejandas coisas. Lok Pang também sabia o Tao, também era taoista, filósofo. Religião, ele, como todos os chineses letrados, pode dizer-se que não professava nenhuma, praticando do budismo, que bebera com o leite, sem mente religiosa, apenas aquilo que todos os bons chineses socialmente se consideram obrigados a praticar.¹⁹³

Assume-se aqui a perspectiva segundo a qual o taoismo merece mais ser visto como *filosofia nacional* chinesa do que o confucionismo porque este seria uma mera moral e um preceituário cívico-político. Todavia, mesmo nos casos em que a sua dimensão religiosa seja rejeitada pelos letrados estes, no entanto, expressam sempre na sua criação artística dados culturais budistas. Ou, por outro lado, o budismo seria praticável fora de uma *mente religiosa*. Distanciando-se do uso vulgar e menorizante da palavra *bonzo*, e devolvendo ao conceito a sua dignidade religiosa, reitera a sua posição equânime:

Bonzos pintores regista a história da arte chinesa muitos e, alguns deles, excelentes: donde se vê que, pelo menos neste ramo do saber, andam no vulgo a bonzo indevidamente associadas as ideias de estupidez, boçalidade, supersticiosidade grosseira e outras ainda mais depreciativas. Há de tudo, como em toda a parte: bonzos bons e bonzos maus, sinceros e hipócritas, sábios (no em que o podem ser) e ignorantes.¹⁹⁴

¹⁹³ Idem, op. cit. p. 198.

¹⁹⁴ Op. cit. p. 198. Sebastião Dalgado em seu importante *Glossário Luso-Asiático* de 1919, pp. 138-139, carrega bastantes abonações atestando a origem japonesa, de raiz chinesa, do termo e o seu sentido literal de *sacerdote budista*, reconhecendo que por extensão é usado para designar outros sacerdócios. O termo

Este bonzo-pintor de sua predilecção ter-se-ia dedicado a domínios *vastíssimos*: *assuntos religiosos búdicos e taoistas, assuntos históricos* e outros. Silva Mendes, apesar de reconhecer a autonomia do valor oficial e técnico da arte, e assumindo a sua própria independência de juízo crítico, *não sendo nós budista nem chinês*, declara a sua dificuldade em comparar o mérito, designado como *virtude pictórica*, de duas obras deste artista, exemplificando com uma em que se retrata uma cena de jogo e outra que apresenta *um Buda a contemplar coisa nenhuma (pelo menos que se veja)*¹⁹⁵. Este ponto parece-nos assinalar o momento decisivo em que Silva Mendes aponta para a necessidade de se servir de critérios que, na análise artística, considerem o reconhecimento da especificidade de uma certa *arte sacra*: só saindo fora da *educação artística*, e mesmo do *sentimento estético*, é que se poderia avaliar a representação de uma imagem do Buda em absorção meditativa, por oposição a uma pintura de dois jogadores de dados. Isto é: pertencendo essas imagens a esferas da realidade tão díspares, o critério artístico não bastará para as apreciar. A espiritualidade presente numa imagem artística de um *Buda a contemplar coisa nenhuma* – que podemos compreender como uma *meditação sem objecto* – parece silenciar o crítico. A representação de um Buda em meditação, ainda que se apresente como uma obra de arte não o é apenas. Este passo em que o autor se apresenta como *não budista nem chinês* contrasta com a sua anterior injunção de que é *preciso fazermos-nos chineses*. Fica ainda claro que a sua concepção de sinicidade implica necessária, imbricada e sincretizadamente o budismo. Este passo é um dos primeiros em que, em sua obra, Silva Mendes se refere às práticas contemplativas como componente essencial da tradição budista. Assim, esta obra deve ser reconhecida como pioneira no apontar da enorme importância dada à meditação no contexto do ensinamento do Buda.

Em artigo a propósito da *arte do jade*¹⁹⁶ volta a apresentar-se, de passagem, a importante tese da hibridez constitutiva das *chinoiseries*. A detecção de materiais e

surge em Luís Frois, Francisco Xavier e Fernão de Mendes Pinto dando conta da percepção de que uma mesma tradição se estendia do sudeste asiático à China e Japão. O termo ocorre no sentido negativo aludido pelo autor, por ex., em Fernão de Queiroz, 1687, *Conquista de Ceylão*.

¹⁹⁵ Op. cit. p. 198.

¹⁹⁶ “Jade”, 1920, ed. cit. pp. 241-244

técnicas artísticas de origem chinesa em obras europeias ou o contrário dá origem a manifestações artísticas em que a fusão se tornará cada vez mais completa e complexa. Aquilo que parece ser motivo de derrisão (peças artísticas *incoerentes*) torna-se lugar de esclarecimento do que sucedeu no passado longínquo chinês, com a imbricação das três tradições. Isto é: assim como hoje facilmente detectamos uma marca chinesa numa obra artística ocidental, cabe a um especialista mostrar que uma obra histórica é também um compósito de diferentes proveniências culturais. Silva Mendes como historiógrafo reconhece o processo de aclimação da arte budista aos cânones chineses a par do processo contrário de sinicização da arte budista. Inesperadamente, este movimento dialéctico é comparado pelo autor ao multiseular e complexo trabalho de tradução dos sutras e *shastras*: O budismo passou a existir na escrita ideográfica chinesa como esta passou a existir no budismo¹⁹⁷. Tem profundas consequências esta constatação.

Este texto acrescenta ainda quatro dados fundamentais para o nosso estudo: a ideia de que o budismo não chega apenas directamente da Índia, mas também por via semi-tártara, isto é, por mediação tibeto-mongol; de que a arte chinesa seria menor sem o influxo budista; de que o apogeu artístico da China se dá na dinastia Tang e na representação de Lohans e Arhats e de que a decadência religiosa actual se afere pela menorização e desvalorização da produção artística. Assim se repete aqui uma ideia de sinicidade na qual o budismo é indissociável elemento constitutivo: a arte chinesa sem o conhecimento do budismo seria incompreensível. Silva Mendes irá reiterar a mesma ideia de que teria sido o budismo o responsável pela grande evolução artística do sul da China, renovando imensamente a disciplina da porcelana. Assim, também a propósito da escultura¹⁹⁸, o autor volta a apresentar uma sùmula do influxo budista na cultura chinesa. Recordando a rica hibridez da arte de Gandhara, Silva Mendes detecta uma

¹⁹⁷ Um mestre budista chinês contemporâneo, Yinshun (1906-2005), valoriza o cânone budista chinês por duas ordens de razões: em primeiro lugar, por este ter preservado as versões históricas dos textos das três grandes eras do budismo, enquanto o cânone tibetano, por exemplo, teria procedido a revisões sistemáticas actualizadoras. Em segundo lugar, a escrita ideográfica chinesa preservaria níveis de significação e sugestividade que as traduções clássicas e seus comentários adaptadores teriam perdido. Veja-se Leandro Durazzo “A Singularidade do Cânone Budista Chinês” in *Via do Meio*, nº1, Outono 2023, pp. 97-98.

¹⁹⁸ “Escultura”, 1924, ed. cit. pp. 253-258.

evolução paralela, simultânea e entreactuante na arte budista e taoista chinesas. A iconografia taoista teria permanecido *mais nacional, mais realista, mais movimentada, mais animada*. Mas coube ao budismo abrir-se a formas estrangeiras como a grega, a indiana e a suscitar sínteses, mantendo sempre também, em paralelo, o cultivo de formas tipicamente chinesas. Neste sentido, o influxo civilizatório do budismo é visto como uma *revelação* e como *abertura de novos horizontes*: Silva Mendes afirma mesmo a superioridade deste influxo por abrir a cultura chinesa a influências estrangeiras; por suscitar experiências de síntese e por provocar a releitura da cultura própria. Por outro lado, é o budismo que introduzira em arte o registo duma transcendência moral e espiritual até então desconhecida.

O budismo reinventara a sinicidade recusando o sinocentrismo, isto é: permite uma nova definição da China que implica a comunicação com o restante mundo budista. A sinofilia de Silva Mendes depende deste *aquis*. Podemos ver esta como uma das possíveis modalidades de fazer confrontar o budismo com a sinicidade, em confronto com a posição de Andrade, por exemplo, que encarava o budismo como uma tradição *estrangeira* e nunca completamente assimilada, como um corpo estranho á sinicidade. Silva Mendes atribui ao budismo papel decisivo na unificação política, linguística e cultural das várias etnias chinesas e na abertura e reinterpretação das tradições pré-existentes.

Já quanto à comparação entre o conteúdo espiritual da arte budista e taoista:

Sem grande preocupação de darem às suas personagens determinada fisionomia moral, aplicaram-se, geralmente, os artistas taoistas a imprimir-lhes mais verdade física, mais exacta anatomia. Em nobreza, porém, de expressão, em serenidade fisionómica, a estatuária budista em muito excede a taoista. Esta é de um naturalismo sem elevação, sem ideal, sem religiosidade, sem delicado sentimento humano nem divino, aquela transcende facilmente as raiais

mundanais e coloca decididamente as suas personagens no Além, nas regiões serenas e insondáveis do Nirvana¹⁹⁹.

Se atrás se apresentara o budismo como praticável até fora de uma mentalidade religiosa, agora, reconhecendo o budismo como religião, advoga-se a sua sublimidade e transcendência, quase que o colocando como critério de religiosidade em arte, (o que parece ser negado às tradições confuciana e taoista, ainda que esta constantemente hibridize com a budista); valoriza a dimensão moral do *sentimento* estético suscitado pela arte budista, patente na delicadeza, nobreza e serenidade das imagens e destaca a idealidade das personagens que transcenderam a esfera mundana e remetem para a tranquilidade insondável do *nirvana*, cultivável pela contemplação artística, estética e meditativa prolongada.

3.4. Budismo e Arte budista. O budismo como *cosmoteísmo*

Podemos ler o conjunto de artigos publicados por Manuel da Silva Mendes na imprensa de Macau como expressão de um progressivo aprofundamento do estudo da arte, filosofia e religião chinesas, ou como elementos de um programa didacticamente concebido de apresentação progressiva da matéria sínica. Neste sentido, a ideia *chinesa* de natureza que antes foi manejada reaparece em registo ensaístico de forma bem mais complexa e já em modulação especificamente budista. Vejamos. O autor admitira a operatividade do conceito de *panteísmo*. Mais tarde, no ensaio “O Budismo e os pagodes de Macau”, de 1919²⁰⁰, propõe a singular interpretação do budismo chinês como um *cosmoteísmo*, conceito original que nos parece assumir grande valia hermenêutica por permitir distinguir no budismo (como se fez para o taoismo) uma dimensão religiosa e outra filosófica, assinalando-se as suas várias combinações possíveis: religião sem filosofia, filosofia sem religião, religião filosófica ou filosofia religiosa. Tais subtis distinções irão acompanhar todo o esforço de recepção do budismo

¹⁹⁹ “Escultura”, ed. cit., p. 257.

²⁰⁰ Ed. cit. pp. 219-224.

pelo autor, como se verá. Muito beneficiaria o leitor actual de temas *filosóficos* chineses desta esclarecedora precaução conceptual aqui proposta.

Para o nosso pensador da arte chinesa, a *imaginação*, como faculdade, intervém tanto na criação artística como na produção supersticiosa popular em geral. Não é só a cultura erudita, como formação artística, ou a contemplação de objectos de arte, como cultivo do sentimento estético, que bastam para as avaliar e distinguir. O autor parece sugerir que é pela meditação, que designará como *endovisão*, que se chega a diferenciar as expressões da imaginação. Mostra ainda ser o retiro espiritual na natureza uma prática que, no budismo chinês, incorpora os ensinamentos taoistas do *feng shui*, descrito como atitude situada entre o paisagismo, a geografia sagrada, a arquitectura simbólica, sagrada e consagrada, e a geomancia (o que, segundo o autor a tradição cultural europeia também reconheceria). O retiro espiritual na natureza incluiria a prática contemplativa poética e artística como sua componente. Silva Mendes estabelece também um importante progresso lexical fixando as noções de *arhat*, ou lohan, e *bodhisattva* em língua portuguesa²⁰¹.

Neste importante artigo reitera-se a ideia de que as obras de arte chinesas devem ser vistas à luz das tradições sapienciais, sobretudo no que diz respeito às fórmulas artísticas consagradas e às obras religiosas. Reflectindo sobre a arquitectura e as diferenças entre sul e norte da China, associa ainda os pagodes a lugares ermos cuja inscrição na natureza propiciaria as práticas contemplativas: cursos de água, vegetação densa, penedias, dando como exemplos lugares que frequentou abundantemente: *Barra*, *Mong-ha*, *Portas do Cerco*, *Gruta de Camões*. A necessidade de apresentar discursivamente o budismo como corpo doutrinal complexo não pode obliterar, paradoxalmente, que esta tradição requer *isolamento* e silêncio:

²⁰¹ Por a sua extensa biblioteca se ter perdido, desconhecemos se Silva Mendes terá podido consultar a extensa obra de referência filológica de Vasconcelos Abreu ou o *Glossário Luso-Asiático* do Monsenhor Sebastião Dalgado, de 1919. Recorde-se que a dicionarização progressiva de conceitos budistas a partir da sua formulação consagrada sanscrita caracteriza a recepção oitocentista do budismo nas culturas europeias, a que só muito lentamente se foram acrescentando as suas versões chinesas, tibetanas e japonesas. Cf. “O Budismo e os pagodes de Macau”, 1919, op. cit. p. 224.

é uma religião de meditação, mais do que de palavras. Foi em retiro que Sakya Muni alcançou “budaizar-se”; o santo Bodhidharma deixou as suas pegadas impressas na rocha de Siu Lam Si, sobre a qual nove anos passou meditando os sutras²⁰².

Assim, o arguto observador valoriza a riqueza das representações budistas, ainda que afectando alguma distância crítica em relação à *imaginação dos crentes* própria da religiosidade popular:

Relíquias do Buda, do santo Sakya Muni, após a sua morte, foram repartidas pelos países que tinham abraçado a sua doutrina, e depositadas em capelas que para as guardar foram erigidas à sombra de copadas árvores em memória daquela sob a qual ele pela vez primeira se sentiu iluminado.

Destas capelas solitárias, relicários que não templos, a forma dos actuais pagodes, a distância, quase nula, depressa foi transposta: em volta do sagrado vaso incisas inscrições murais, a figura do Santo em mais relevo insculpida depois a representação antropomórfica de budas, do mesmo Sakya Muni, de bodhisattvas, de *Arhats*, de Espíritos Protectores, de Espíritos Malignos e de demais entidades superiores e inferiores que sempre e em toda a parte a imaginação de crentes rapidamente cria.

Distinguem-se os *pagodes* de outros templos por serem a versão chinesa do *stupa*, designação sanscrítica de um relicário, um lugar de culto budista consagrado por acolher relíquias (*shariras*). Note-se também o duplo sentido da relação com a natureza: a presença da *árvore* auxilia o esforço meditativo, mas também evoca a árvore de bodhi, onde o Buda alcançou o Despertar.

Os pagodes não-de ser vistos, para serem compreendidos, a luz da fé e do sentimento búdicos²⁰³.

²⁰² O Budismo e os pagodes de Macau”, 1919, op. cit. p. 224.

²⁰³ “O Budismo e os pagodes de Macau”, 1919, op. cit. p. 224 e ss.

O budismo encerra assim uma *fé*, um *sentimento* e uma *doutrina* que supõe uma prática meditativa. Adiante abordam-se os seus desdobramentos filosóficos. Fica para já afirmada a necessidade de se compreender a arquitectura religiosa, neste caso, dos pagodes²⁰⁴, à luz do budismo, assim triplamente entendido.

O universo é, na doutrina budista, um cosmoteísmo; o cosmos é divino. O todo universal constitui uma comunhão, que inclui as existências celestes e terrestres, os seres que sentem e os seres que não sentem.

Esta síntese resume e singulariza a leitura budológica do nosso autor. Tendo reconhecido um *panteísmo* fundante na cultura chinesa que se manifestaria no confucionismo e no taoismo, o conceito de *cosmoteísmo* vem complexificá-lo. Esse panteísmo arcaico parece implicar a ideia de divindade do cosmos em si mesmo ou por nele todos os entes promanarem do que designa neste ponto como *alma universal* a que deverão regressar. Por outro lado, Silva Mendes não interpreta essa *alma universal* como esfera divina separada ou transcendente. Acrescente-se ainda como *divino* o lugar onde possam co-existir seres celestes e terrestres. Budas e bodhisattvas não devem ser vistos como deuses, mas como seres que acederam à consciência de que reintegraram a alma universal, o todo estrutural cósmico, em afinização com o *ritmo* de todos os seres. O egoísmo consiste na ignorância da destinação cósmica, é a ilusão da onticidade separada em geral. Todos os entes separados são vítimas da ilusão de se julgarem ou pretenderem separados. O desprendimento consiste no reconhecimento meditativo da unidade em que todas as coisas se re-consubstanciam:

²⁰⁴ O mesmo tema é tratado em “O templo de T’in Hau na Barra”, 1929, ed. cit. pp. 279-280.

Buddha Sakya Muni²⁰⁵, Buddha Amitabha, Buddha Brahma, os bodhisattvas, os Arhats não são deuses²⁰⁶. Na religião budista não há Deus nem há deuses²⁰⁷. Há seres perfeitos – e esses o foram – que por suas virtudes se consubstanciaram na Alma Universal.

Os homens são concretas manifestações no seu ser material e espiritual do todo estrutural cósmico. O seu último destino é o seio da Alma Universal; a purificação pela abnegação da personalidade até ao aniquilamento, na prática do bem, da própria vontade é o meio, é a via que conduz ao final termo, a existência tranquila e feliz no ritmo da Alma do Cosmos.

O egoísmo da personalidade traz os homens desviados do conhecimento do seu destino e da felicidade. Aquele e esta só se alcançam pelo aniquilamento do egoísmo, pelo desprendimento de apetites, pela abdicação da personalidade no amor dos outros seres, pela meditação, pelas boas obras, pela insistente prática da virtude.

A actividade do universo toda se dirige no sentido do aperfeiçoamento dos seres que o constituem, no encaminhar da multidão das existências a um ritmo sincrónico. O cosmos, deus, luta por se integrar; luta pela perfeição. Muitos seres atingiram já o final termo, o nirvana, a grande paz, a absoluta tranquilidade, a existência sem vontade, a existência satisfeita.

O *nirvana* designa a reintegração cósmica e a superação da vontade individual. Nesta ordenação cósmica as penas infernais não podem ser nem permanentes nem sequer

²⁰⁵ Em nota o autor esclarece: *Sakya Muni é na língua cantonense Sekká, Amitabha é Omitó e Arhat é Lo-han. Brahma geralmente não se vê nos pagodes do sul da China. É substituído por Maitreya, isto é, Miloi, o buda que há de vir, o buda do futuro.*

O autor, que várias vezes reitera a ideia de que o budismo chinês é um compósito histórico de várias influências e que valoriza a herança tártara, tibeto-mongol, sublinha que a estátua de Amitabha do pagode de Choc Lam é trabalho tibetano, *(de maior valor artístico que as outras, de jade branco)*.

²⁰⁶ Em nota, o autor esclarece ser *Sakya Muni, seis séculos antes de Cristo, o fundador da religião budista*, por oposição a Lao-Tse e Confúcio, sábios que *foram divinizados* e cujo ensinamento foi integrado em tradições com aspectos religiosos, como temos visto.

²⁰⁷ Silva Mendes rejeita que o budismo se reduza a um teísmo ou a um politeísmo, ainda que num artigo de divulgação designe Kun Yam como deusa, o que noutro ensaio detidamente desmonta, explicitando a sua natureza de bodhisattva.

reais em si mesmas, uma vez que se afirma a evolução necessária de todas as coisas para além da ilusão separativa em que aparentemente persistem.

Num outro texto, onde se reitera a apresentação do pagode como *lugar ideal* àquele que aspira à vida contemplativa, o autor relata a sua intenção e cultivo de:

viver com a natureza, a poesia e os deuses (...) horas a extasiar-se com os budas e a elevar-se com eles às regiões infinitas da paz; (...) nas profundezas do não-ser... e, em vindo a morte, voar nos braços de Kun Yam para o Paraíso d'Oeste e florir no nosso lótus, na glória de Ó Mi Tó²⁰⁸...

a ideia de imbricação num mesmo plano de realidade de deuses, humanos e animais veiculada pela ideia formulada como *cosmoteísmo* não desmente, antes exige e reforça a ideia de um outro plano, infinito, pacífico, figurado como profundezas do não-ser, e de um outro plano, intermediário, o paraíso de Oeste.

Note-se como o tradicional conceito de *providência* é aqui apropriado pelo autor, que lhe dá um conteúdo novo, numa acepção budista, como movimento protagonizado pelos budas e bodhisattvas de encaminhamento à inelutável perfeição, ou, dito de outro modo, de consciência da inelutabilidade de reintegração na alma universal ou una.

O ensinamento do mestre constitui uma revelação salvífica no sentido de que decifra a natureza última da realidade e salva da insistência na ilusão:

Muitos outros seres existem transviados, presos na engrenagem de sucessivas existências de vida e de morte. Mas há no Cosmos providência. Os bodhisattvas velam por eles e mais cedo ou mais tarde os levam à via da perfeição; e o cosmos na sua incontável multidão de seres há de por fim palpitar como uma só Alma.

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

²⁰⁸ “O templo de T'in Hau na Barra”, 1929, ed. cit. pp. 279-280.

ao Inferno a passá-la com o Diabo, o budismo não queima nada, melhora o mundo, aperfeiçoa-o, salva a humanidade e todos os seres.

[O Buda] pela prática sistemática da virtude, pela abnegação, pela meditação, sentiu-se iluminado e Brahma então lhe disse: - *Ensina aos outros homens a Verdade, tu que agora a vês*. E daí Sakya Muni, o novo Buda, o Santo, começou de pregar aos homens como a salvação pode ser alcançada. Por isso ele é, no budismo, o Revelador, o Salvador, o Mestre.

Com as suas máximas, com os seus preceitos, com o seu exemplo, começou então a religião budista de formar-se e depressa se completou com adições que os Arhats, discípulos do Mestre lhe fizeram. Interveio logo a metafísica clerical, oficial, profissional; interveio simultaneamente a superstição e de tudo isto se formou um vasto corpo de doutrinas religiosas, incongruente, sim, mas perfumado de poesia.

As *adições* ao ensinamento do Buda são de duas bem distintas naturezas. Por um lado, Silva Mendes parece distanciar-se do que designa como *metafísica clerical e oficial*, apesar de muito lhe interessarem as discussões filosóficas sobre a identidade pessoal. Por outro parece aceitar a necessidade dos comentários, acrescentos, explicações e esclarecimentos actualizadores produzidos pelas tradições. Afirma-se aqui o cariz compósito da religião, no sentido de sintetizar diferentes influxos religiosos mas também no sentido de corpo de ideias filosóficas que parte de uma intuição cosmogónica: a ideia de uma *alma universal*, concebida como lugar onde todas as coisas ilusoriamente se manifestam. Essa intuição deve suscitar uma prática meditativa e uma ética universalista fundada no reconhecimento do outro humano (que se estende aos animais e aos seres espirituais) e na abnegação própria. Assim, aponta como incongruências certas adições *metafísicas* e as superstições de origem cultural, popularmente enraizadas, ainda que valorize o seu valor poético (e noutro momento, como veremos, irá procurar fazer remontar essas superstições a altas concepções metafísicas que importa explicitar). Esta afirmação deve ser confrontada com o que se adiantou anteriormente sobre a ausência de uma autoridade budista central e o carácter sincrético do budismo chinês.

3.5. Taoísmo ou Budismo Chinês?

*Ninguém precisa de fugir do mundo
Para intacta guardar sua pureza:
Água pura também numa represa
Repousa calma sobre lodo imundo*²⁰⁹.

A escassa fortuna crítica que a obra de Silva Mendes tem merecido²¹⁰, para além do seu trabalho de teoria política e dos temas de macaulogia, tem-se debruçado até agora sobretudo nos seus dois significativos trabalhos dedicados ao Taoismo, *Lao-Tze e a sua doutrina segundo o Tao Teh King*²¹¹, publicado em 1909, e os *Excertos de Filosofia Taoista*, de 1930²¹². Ainda que os consideremos complementares, e cruciais no conjunto da sua obra, e que notemos uma enorme evolução no pensamento do autor nas duas décadas que separam os dois trabalhos, não subscrevemos, todavia, a leitura dos já referidos intérpretes que vêem nestes textos a demonstração de uma inequívoca e total adesão do autor ao taoismo religioso, ou sequer filosófico. Mais próximo do que pensamos estaria Ana Cristina Alves, que sintetiza o ideário de Mendes como um *taoísmo de tonalidades budistas*²¹³.

²⁰⁹ Tradução de Silva Mendes de um original de Lao Tsé.

²¹⁰ De que se destaca, tendo como enfoque os estudos literários, *A Sabedoria Oriental na Obra Poética de Antero de Quental e Ensaística de Manuel da Silva Mendes*, Carlos Miguel Botão Alves, Dissertação para a obtenção do grau de doutor em Literatura FCHS-UA 2014, policopiado, disponível em linha. Encontra-se parcialmente publicada no III volume da edição de referência de Silva Mendes em 3 volumes que vimos citando, Macau, 2017-2018.

²¹¹ A partir de uma conferência proferida no grémio militar de Macau. Publicada no Volume I da edição que vimos citando, pp. 311-338. Só em 2004, por Cláudia Ribeiro, em 2010 por António Miguel de Campos e em 2013, por António Graça de Abreu, dispomos de novas traduções do clássico de Lao Zi em língua portuguesa efectuadas a partir do chinês. Um futuro trabalho de teoria da tradução e de cotejo das várias edições do grande clássico deve ter ainda em conta as singulares opções tomadas por Agostinho da Silva, na sua proposta de tradução poética, editada postumamente, por Manuel Pina, em 2012: *Ideia do Tao Te King ou Guia da Estrada Real para o Viandante Ajuizado sendo a substancia de Lao Tse e o tempero de Agostinho*.

²¹² Apresentado como *primeira parte*, sendo a única que foi publicada, em 1930. Publicada na ed. cit. pp. 395-441. São estas as obras mais citadas nos já referidos trabalhos académicos de Erasto Cruz e de Botão Alves.

²¹³ “O Tao de Manuel da Silva Mendes: do Tao político ao Tao poético” in *Manuel da Silva Mendes: memória e pensamento*, ed. cit, Vol II, p. 21-34, ver esp. p. 28.

No ensaio de 1909, o pensador de Macau distancia-se de Abel de Rémusat, o pioneiro da sinologia europeia, que procurara na sua tradução conformar o Tao com o Antigo Testamento, sugerindo até um influxo judaico sobre a China Antiga²¹⁴. Não cai, todavia, na posição oposta de que seriam as sabedorias médio-orientais ou helénicas herdeiras directas, continuadoras ou tributárias da Índia e da China como centros originários, como veremos Adeodato Barreto assumir. O reconhecimento da maior antiguidade e mesmo opulência das culturas asiáticas e o facto de parecer aceitar não só origens e desenvolvimentos originais e separados não o impede de apelar ao estudo de homologias e isocronias culturais, mas também de influências, contactos e reciprocidades arcaicas por desocultar²¹⁵. Demarca-se ainda de alguns orientalistas católicos que viram no taoismo uma *revelação antecipada*, uma forma de cristianismo primitivo, ou o Tao como uma versão da *Razão Suprema*. Aceitar a intraduzibilidade do *Tao* e de alguns conceitos taoistas fundamentais estatui o pensador como alguém que contribuiu para a fixação de um corpus lexical taoista em língua portuguesa (como fará para o budismo). Reconhecer um conjunto de conceitos chineses como intraduzíveis e irredutíveis a noções filosóficas clássicas europeias deve fazer-nos importá-los não só para enriquecer o *nosso* vocabulário actual, mas para constituir um futuro vocabulário filosófico universal²¹⁶.

Para o autor de *Lao Tze...*, a moral taoista derivaria da sua cosmogonia. Esta afirmação é fundamental: O modo como o humano deve agir depende, assim, da assunção da sua posição no universo e no reconhecimento da sua organização profunda. Como já atrás se adiantou, a prática virtuosa pura seria in-consciente ou in-intencional no sentido de que a virtude se estatui como autotélica. Isto é, no tempo das *origens* viver-se-ia uma prática espontânea e natural da virtude, de que as ideias actuais de justiça e equidade constituem empobrecidos sucedâneos²¹⁷. As leis que regem as sociedades humanas

²¹⁴ O estudo de Abel Rémusat é publicado pela primeira vez em “Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère” In *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, tome 7, 1824. pp. 1-54.

²¹⁵ Cf Thomas Mc Evilly, ed. Cit.

²¹⁶ *Lao-Tse*, 1909, ed. cit. p. 320.

²¹⁷ Idem, p. 326.

surgem como substitutos de uma original vivência virtuosa perdida²¹⁸. É neste sentido que se pode entender a máxima taoista que do bem procede o mal. Isto é: as leis e os ritos só surgiram porque os humanos perderam a vivência primordial do sentido, o *Tao*. O verso *liberdade é utopia* só pode ser entendida neste registo. Lao-Tse e Confúcio não teriam pretendido fundar religiões. Todavia actuaram como grandes codificadores de uma sabedoria ancestral segundo perspectivas, abordagens e objectivos distintos. Lao-Tse estabelece uma cosmogonia e uma metafísica de onde se extrai uma teoria do humano e do seu lugar no cosmos e no ser. Confúcio apresenta uma atitude primordialmente ético-política. Estas tradições suscitam historicamente amplos desdobramentos, desenvolvimentos filosóficos, comentariais e especulativos²¹⁹. Segundo a perspectiva do autor, as religiões acolhem desenvolvimentos absurdos e abstrusos aos ensinamentos dos seus mestres. Esta concepção das tradições chinesas reveste-se de valia heurística *também* para tratar o cristianismo. Ao insistir no esclarecimento da sua atitude metodológica, mostra que estudar o ensinamento fundador do taoismo e seus comentários teóricos constitui trabalho exegético e hermenêutico por si só criador de escolas filosóficas. Estudar a religião tal como ela é popularmente praticada implicaria uma abordagem etnográfica e/ou literária. Aferir as relações entre as duas dimensões constituiria ainda uma terceira posição epistémica. Não encontramos nenhuma referência directa a José Ignacio de Andrade, mas estas posições podem ser vistas como objecções e réplicas aos seus escritos.

O pensador de Macau reconhece o naturalismo e o ateísmo como modos válidos de qualificar o taoismo e o confucionismo. O taoismo, todavia, desenvolvera um panteão que não pode ser visto como uma simples antropomorfização das potências naturais do *I-Ching* e das *almas dos astros*. O budismo não é ainda aqui (1909) reconhecido como o grande aglutinador da cultura chinesa, embora dê um sentido mais amplo e profundo ao panteão hindu e tenha herdado a moral confuciana (no sentido de reconhecer a sua valia a partir dos seus próprios critérios prévios), acrescentando-lhe a *sublimidade* da

²¹⁸ *Excertos*, 1930, ed. cit, p. 439.

²¹⁹ *Lao-Tze*, 1909, ed. cit., pp. 309-313.

visão da vida do além, sob a forma da teoria da metempsicose e da ideia de nirvana. A *sublimidade*, que o budismo parece ter introduzido, aparece sugerida como requisito indispensável à definição de uma doutrina religiosa em geral.

O pensador esclarece ter Confúcio interpretado a *doutrina revolucionária do Tao* num sentido a *todos acessível*²²⁰. Confúcio é visto assim como um taoista, um herdeiro, um intérprete e um adaptador do Tao. Todavia, em si mesma, a sua obra é para nós hoje ininteligível, devido à sua concisão esquemática, distância histórica e tão diferente contexto cultural, pelo que só através da tradição comentarial ela chega a alcançar o seu sentido. A suposição de algum discurso orientalista europeu de que Confúcio seria o fundador e criador duma *religião*, designada como confucionismo, deve ser objecto de crítica e desmontagem:

religião que todavia, qua tali, nunca existiu nem Confúcio jamais pregou. No seu tempo e por alguns séculos depois da sua morte não existia sequer na China religião no sentido em que esta palavra na Europa é tomada; não havia mesmo na linguagem o termo “religião”, não havia templos públicos, nem sacerdotes que ministrassem; as ideias de pecado, de penitência, de arrependimento, de absolvição, de piedade e caridade religiosa, de glorificação, não existiam²²¹.

Daí que Confúcio tenha proposto a manutenção dos ritos anteriores (taoistas), na sua observância meramente externa e formal como actos e factos formativos e mantenedores da ordem familiar, social e política. Por um lado, a obra de Confúcio permaneceria válida porque *falou do coração humano, dos mais lídimos sentimentos da alma humana, daquilo que na Natureza não têm poder os séculos de alterar*. Por outro lado, a sua valia deve-se ao facto de a tradição comentarial constantemente a actualizar, mantendo esse cerne essencial e plasticamente adaptando tudo o resto às novas condições históricas²²². Como já vimos, ao reconhecer a racionalidade positiva deste

²²⁰ “Confúcio”, 1920, ed. cit., pp. 381-382.

²²¹ “Confúcio”, 1920, ed. cit. p. 382.

²²² Esta conclusão do autor é confirmada várias décadas depois, após a Revolução Chinesa, pelo facto de uma primeira geração maoista pretender rejeitar por completo o pensamento de Confúcio e uma segunda geração o voltar a estudar, reivindicar e assumir, propondo novas interpretações e valorizando outros aspectos da sua gigantesca obra. Cf. *A crítica contra Lin Piao e Confúcio*, Lisboa, Moraes editores, 1976,

núcleo de ideias práticas de ordenação moral, social e política, Silva Mendes sobretudo valoriza que elas sejam base para a prospecção espiritual que se obtém nas tradições taoista e budista, a qual se encontra indiscernivelmente presente na própria tradição comentarial da obra de Confúcio e não pode ser obliterada.

Na importante *Advertência à primeira parte* (e única publicada e conhecida) dos *Excertos de Filosofia Taoista segundo o “Tao Te King” de Lao Tse e o “Nan Hua King” de Chuang Tse*, de 1930, o nosso exegeta repete a ideia de que é impossível ler estes textos clássicos e fundadores ignorando a sua tradição comentarial. Esta posição funda-se em duas ordens de razões: a) por a poesia do original ser de uma concisão e referencialidade ininteligíveis a um leitor actual não especializado; b) porque a histórica e comprovada adição de interpolações nos textos é extensa, complexa e contraditória, tendo produzido graves desfigurações e condicionado grandes tendências de leitura.

Os fundadores e patriarcas do taoismo tê-lo-iam colocado no *campo filosófico e especulativo*. Mas, ao longo do tempo, este teria degenerado para o *campo da alquimia, necromancia, religião e outras aberrações*. Mas a sua *filosofia* ter-se-ia mantido imune a este processo.

- a) Por um lado, é preciso assumir que *a filosofia* não se deixa reduzir a um qualquer género literário, podendo encarnar, na China e não só, num registo poético. Assim, o autor de *Excertos de Filosofia Taoista* aceita a intermediação de prosa e verso como técnica expositiva canónica adequada ao nível filosófico e sapiencial, dando o exemplo de textos budistas que o fazem. Neste sentido, traduziu em verso alguns textos taoistas que se apresentam classicamente como prosas, como esclarece Erasto Santos Cruz²²³, em nome justamente da sua inteligibilidade e fidelidade ao espírito poético sem anular a sua dimensão conceptual.

volume organizado a partir de uma colectânea de artigos publicados na imprensa chinesa pelas edições de Pequim, 1975, trad. Rui Cardoso.

²²³ Aceitamos a refutação de Erasto Cruz à declaração de Silva Mendes de que não estaria a traduzir os textos taoistas, *contrariando o próprio autor*, [procuramos] *mostrar que esta é, de facto, uma reescrita de alguns trechos dos dois livros clássicos da tradição taoista*. Ed. cit. p. 6.

- b) por outro lado, os desenvolvimentos filosóficos de base taoísta assumem a indispensabilidade dos comentários históricos, assumindo os equívocos e desfigurações que possam acarretar, pela impossibilidade de uma interpretação fechada, na medida em que os textos só parece alcançarem o seu pleno sentido quando são actualizados e interpretados hibridizando as três grandes tradições chinesas.

Deve ser assinalado que na *advertência* inicial a esta obra dedicada ao taoísmo, o seu autor se refira por duas vezes ao budismo: em primeiro lugar, pelo exemplo literário dos Sutas do *Anguttara Nikaya*, considerada leitura *amena* e espiritualmente *proveitosa*, incitando à adopção deste exemplo de um registo sapiencial que conjuga prosa e poesia:

Os antigos escritores budhistas indianos, do tempo do proselitismo, usaram muito, a modo de recompilações, entremear a prosa com versos. É um processo que pode parecer ridículo e até contraproducente, mas por experiência própria afigura-se-me que não é: tenho lido de princípio ao fim alguns livros budhistas levado por um enlevo «sui generis» que esta forma de expor produz. Citarei como exemplo o «Anguttara-Nikaia»²²⁴, cuja leitura aconselho por ser amena e proveitosa para a alma. Não adoptei este processo. A forma de verso pareceu-me, porém, mais própria para incitamento da leitura.

Em segundo lugar, enquanto tantos *orientalistas* qualificaram o budismo como uma forma de *niilismo*, o autor está bem consciente que essa é apenas uma de muitas interpretações que o budismo suscita, entre quem de fora o pretende analisar, mas também, ainda que minoritariamente, entre quem o procura explicitar filosoficamente, praticando-o ou não:

uns pensam que o taoísmo é um panteísmo realista; outros consideram-no como um panteísmo idealista, outros encostam-no ao budismo niilista; outros dão-no

²²⁴ Não conseguimos apurar a que tradução deste importante conjunto de centenas de textos do budismo primordial se estaria o autor a referir (Richard Morris ou Rhis David). Talvez o autor tenha consultado antologias destes textos por traduções comentadas a partir da tradição chinesa.

como uma adaptação da doutrina indiana dos Upanishads. Os leitores interpretem a minha interpretação como quiserem²²⁵.

No texto introdutório a este pioneiro projecto de tradução em verso, intitulado “Lao Tse e Chuang Tse”²²⁶, refere-se aos *grandes mestres da humanidade* sem obra escrita ou com uma obra de tal complexidade que só os seus discípulos e compiladores lhes conferiram inteligibilidade: Mêncio para Confúcio, Chuang Tse para Lao Tse, Platão para Sócrates e Ashvaghosha para Shakyamuni. Este ponto é denunciador: é de enorme importância no extremo oriente a obra de síntese atribuída a este grande mestre do Mahayana, do primeiro século da nossa era, a quem é atribuída origem chinesa. Com este pequeno detalhe percebemos que o budismo a que no texto se vai reportando não é o budismo indiano veiculado pelas traduções europeias disponíveis no seu tempo, mas, ainda que conhecedor dessas traduções – como atesta pela referência ao *Nikaya*, referido como sendo do *tempo do proselitismo* – o autor seria já orientado por vários *Bonzos do Buda*, nomeadamente Sek Kin Seng, abade de Choc Lam, que lhe terão recomendado essa obra central na história do budismo chinês.

Tendo afirmado o influxo civilizador do budismo na China ao nível das artes (entre as quais destaca a arquitectura pela sua capacidade de suscitar um modo de *habitar*) e da promoção da educação geral por via de uma forte cultura monástica, Silva Mendes anota que o taoísmo filosófico dificilmente se difundia, pela sua dificuldade e abstracção, enquanto a sua versão popular se apresentava como um conjunto de superstições, práticas divinatórias e de cura. Pressupõe, todavia, que a religiosidade popular constitui uma versão corrompida e supersticiosa, de uma original atitude filosófica. Seguindo intérpretes de referência como J. Edkins e Fernandes Árias, aceita a ideia de que terá sido o budismo a *emprestar* ao taoismo ideias e práticas culturais que permitem que este se venha a constituir como religião. O autor descreve um movimento complexo: por um lado pressupõe uma origem *não religiosa* das religiões. Isto é, sábios como Confúcio ou Lao-Tse teriam proposto respostas para questões filosóficas, as quais

²²⁵ *Excertos*, ed. cit., p. 400.

²²⁶ *Excertos*, ed. cit., pp. 402-407.

não só não logram difusão universal, como se vão corrompendo e deturpando com a passagem do tempo e sua transmissão popular, parcelar e parcial. Além disso, em maior ou menor grau, extraem-se consequências ético-políticas que se autonomizam, influenciando fortemente a sociedade. Por outro lado, parece sugerir que há uma pulsão supersticiosa e um impulso criativo (e mesmo uma certa autonomia e perenidade do imaginário cultural) que leva os povos a adicionar a esses corpos doutrinários cosmogónicos, metafísicos e éticos, superstições e crenças variadas, a que se associam fundamentações doutrinárias para as suas organizações clericais. Além de tudo isto, a par da degenerescência e deturpação do núcleo sapiencial primordial taoista, também se regista uma tradição comentarial riquíssima que o desenvolve, esclarece, aprofunda, aperfeiçoa e actualiza. Por exemplo, a introdução de um vasto panteão e a ideia de um *céu dos justos* seriam acrescentos, porventura de raiz hindu, e a trindade taoista, protectora e instrutora da humanidade, talvez seja indissociável da *trindade* budista (referência às Três Jóias, o Buda, o Dharmma e a Sangha), assim como a ordenação do cosmos físico e intelectual por divindades inferiores e superiores. Concedendo que, *o taoismo, conquanto não seja, como Arias afirma que é, “el budismo vestido con trapos chinos” muito deve a esta última religião*. Superstições, alquimia, geomancia e astrologia, desde cedo conotadas, associadas ou legitimadas pelo taoismo, dele se vão tornando indissociáveis a partir de um *corpus* compósito fundado pelo *Livro das Mutações*, o *I-Ching*. Assim, seria o budismo enquanto sistema doutrinal e cultural que estatuiria o taoismo como *religião* completa e complexa, como veremos. Todavia, quanto à moral social e cívica, o autor dos *Excertos...* reconhece precedência e primado ao confucionismo:

Na moral, porém, não é assim. A consciência chinesa cedo se amoldara por completo ao sistema moral de Confúcio. O budismo e o taoismo encontraram já a alma chinesa decididamente confucionista. Confúcio reinava na consciência do povo chinês como soberano absoluto. E, para mais, o budismo e o taoismo não tinham sistema moral que substituísse com vantagem o de Confúcio. Aceitaram-no. Que, de resto, tão perfeito ele era, que os primeiros missionários que da Europa vieram à China pouco acharam (...) que cavar nesta parte da vinha do

Senhor; encontraram já implantada a regra áurea do cristianismo: *Diliges proximum tuum sicut ipsum*²²⁷.

Ao contrário do que vimos Andrade enfatizar, Silva Mendes não considera que a proposta moral confucionista seja superior à taoista ou budista. O que aqui se parece sugerir é que Confúcio teria alcançado a culminância moral possível: a adopção da *regra de ouro*, o que os próprios missionários cristãos teriam reconhecido. Estes primeiros missionários, aludidos, são os jesuítas Matteo Ricci e Alessandro Valignano, que na sua pregação do cristianismo em contexto chinês souberam aceitar a *veneração* dos antepassados, de Confúcio e do Imperador, conheceram o budismo e vestiam-se à maneira chinesa, o que será depois revertido aquando da designada *controvérsia dos ritos*. Deve neste ponto atentar-se no facto de o autor não se ter debruçado sobre a história da missionação em Macau e na China com a mesma prolixidade e erudição com que aborda as tradições chinesas. Ou talvez a tenha abordado no seu já aludido projecto maior, *Macau Antigo*, o que não pouco teria contribuído para suscitar a sua censura e destruição²²⁸. O arguto observador distingue-se assim no quadro da história intelectual de Macau pelo seu descentramento da cultura europeia e cristã e foco nas tradições chinesas em si mesmas consideradas.

Silva Mendes faz notar que as várias dimensões constitutivas da tradição do judaico-cristianismo, cosmogonia, moral, escatologia e metafísica, concatenaram-se historicamente numa unidade religiosamente veiculada. Na cultura chinesa, é possível constatar a diversidade das fontes destas esferas. Assim, tendo sido eficaz na difusão de uma moral e de uma normatividade cívico-política:

O sistema de Confúcio não era, todavia, completo para uma religião. Ele falava somente à natureza moral do homem; ignorava a vida de além-túmulo. Ora, nenhuma religião pode dispensar-se de adoptar um sistema de moral que tenha a sua sanção numa vida futura, numa existência *post-mortem*.

²²⁷ Cf. Mateus 22, 39; *Taoismo*, 1909, ed. cit, pp. 336-337.

²²⁸ A história desta censura e destruição encontra-se contada por João Botas e António Aresta nos estudos biográficos já citados.

Deu-se, por isso, na China o curioso fenómeno de partilharem as duas religiões, o taoismo e o budismo, fundamentalmente, a doutrina moral de Confúcio, e de a completarem, cada um diversamente, com uma espécie de código regulador da sanção dos actos humanos na vida presente e na de além-túmulo. E assim foi que o budismo sobrepôs à moral confucionista a doutrina da transmigração das almas, da metempsicose, do nirvana; e que o taoismo a aditou com a antiga concepção materialista chinesa, já manifestada no *I Ching*, da alma humana, e com uma espécie de código de penas e recompensas de execução nesta vida e na futura, *post mortem*.

O ensinamento moral e político de Confúcio não poderá ser considerado religioso por lhe faltar a ideia de um além, que o budismo e o taoismo lhe aditaram. Subjaz a esta afirmação uma ideia de religião fundada na crença num além, ainda que esta possa ser compatibilizada com uma mundividência materialista, o que poderia parecer contraditório a um olhar esquemático (científico ou ortodoxo), mas Silva Mendes irá esclarecer, apontando os paradoxos próprios da vida religiosa chinesa e sua estruturação histórica compósita e seus hábitos de aculturação e conciliação cultural. Assim, num outro passo, esclarece ser a ideia de imortalidade no taoismo, um acrescento ou elaboração, não devendo entender-se a *alma* como algo de substancial, essencial e universalmente constitutivo do humano ou dos seres, mas como um potencial que o virtuoso, que é o sábio, pode despertar. Neste sentido, o humano não seria necessariamente imortal, podendo ou não activar esse potencial. Não havendo *predestinação*, nem garantia de imortalidade no taoismo primordial, o deus-juiz apareceria como símbolo de uma causalidade naturalizada. A partir de uma concepção naturalista ou mesmo materialista, as acções parecem *naturalmente* castigar ou recompensar os seres de acordo com as suas acções:

No taoismo não há predestinação: o homem é inteiramente livre; mas a responsabilidade segue-o nos seus actos, como a sombra segue os corpos. O deus que preside à vida (diz o *Livro das Recompensas e das Penas*) inscreve todas

as faltas e todos os crimes, todas as boas e todas as más acções dos homens e vai-os punindo e recompensando já nesta vida²²⁹.

A propósito da lenta harmonização histórica que o autor regista entre taoismo e budismo iremos observar o desenvolvimento da ideia de uma justiça imanente patente na naturalização do karma, isto é, os castigos ou recompensas seriam a interpretação humana de uma retribuição imanente e dispensadora de uma divindade julgadora. Foi neste sentido que, num ensaio sobre arte chinesa, sintetizou o taoismo primordial como um conjunto de ideias cosmológicas e astrológicas. Os quatro pontos cardiais, o céu e a terra, constituiriam seis poderes cósmicos, *pois não possuíam os antigos chineses antropomórficas ideias das divindades. As suas ideias religiosas eram essencialmente astronómicas e cosmológicas*²³⁰. A mesma ideia é reiterada no ensaio “Filosofia da criação”²³¹, em que se afirma o não-criacionismo chinês. O pensador de Macau várias vezes se refere à complementaridade entre confucionismo e taoismo patente no lendário encontro e debate registado nos *Analectos*, entre Confúcio e Lao Tse. A atitude especulativa de Lao-Tse teria em Confúcio a sua aplicação político-moral:

duas correntes filosóficas andaram sempre a par na China; por um lado o *Tao*, ou seja, o idealismo de Lao Tze e seus discípulos, por outro lado a doutrina terra a terra, do bom senso, do senso prático, exposta por Confúcio²³².

Acresce a esta complementaridade de base tao-confuciana a ideia de que os textos taoistas são, em si mesmos, quase ininteligíveis o que suscita a necessidade de os ler a partir da tradição comentarial. Ora, desde muito cedo, esta foi marcada pelo budismo. Isto é: O budismo incorpora vários aspectos da tradição taoista, e esta da tradição budista. Mas as duas não se fundem, permanecem em diálogo e entreacção mútua ao longo dos séculos. O taoismo teria recebido ideias budistas desde cedo, assim como a marca taoista no budismo chinês deve suscitar a nossa detida atenção. Daí que, ainda antes de se debruçar especificamente sobre o tema, o pensador se refira ao *budismo*

²²⁹ Op. Cit. 338.

²³⁰ “Jade”, 1920, p. 242.

²³¹ “Filosofia da criação”, 1920, pp. 383-386.

²³² “Chuang, o Borboleta” 1919, p. 340.

niilista, como um dos aspectos, escolas ou correntes chinesas do budismo, a par do *budismo contemplativo* atribuído ao *inovador* Bodhidharma, o grande Patriarca, codificador do budismo chinês, na sua formulação T'Chan. Assim, já em 1920, num importante texto intitulado “Bodhidharma – Tat Mó”²³³, apresenta-se o mestre indiano que na China teria renovado e transformado o budismo, o que, por um lado, refuta as orientalistas afirmações de uma sinicidade estanque, fundada num isolamento chinês, xenófobo e rejeitador de influências estrangeiras e, por outro, mostra a pluralidade da cultura budista chinesa. Mostra ainda como esta acolheu e suscitou um debate filosófico em sentido estrito.

O escritor explicita o sentido do nome de Bodhidharma, *Tat Mó*, em chinês: *Bodhi*, Buda; *Dharma*, Lei, designação dada por seu mestre, Panyatara, *em reconhecimento dos progressos que lhe viu na ciência da perfeição*. O autor apresenta Bodhidharma como elo da 28ª geração da cadeia tradicional ininterrupta de transmissão do Dharma do Buda, desde Shakyamuni. Este detalhe é importante para mostrar que sendo alguém que apresentou o budismo num formato novo, em *doutrinas novas búdicas*, era também um detentor autêntico e autorizado desta tradição. É a propósito da evocação de Tat Mó que ficamos a saber da proximidade do advogado e professor do Liceu de Macau com Sek Kin Seng, abade de Choc Lam e superior que foi de Ung Pak Lo Hon, e que *nos tem afirmado que neste pagode se albergou o índio patriarca*, no século VI. A entrada de Tat Mó em Cantão, diante de Macau, em cujo mosteiro de Choc Lam teria estanciado, coloca esta cidade no mapa da difusão histórica do budismo e do desenvolvimento do budismo chinês. Este ponto reveste-se da maior importância numa história da presença do budismo na cultura portuguesa ou numa história global do budismo que inclua a sua marca portuguesa. O texto reproduz pioneiramente em língua portuguesa os fundadores ensinamentos ministrados ao Imperador por Tat Mó²³⁴:

²³³ “Bodhidharma – Tat Mó”, ed. cit., pp. 363-366.

²³⁴ Sobre o decisivo diálogo entre o Imperador e Bodhidharma v. Mark Strange, “When Emperor Wu Met Bodhidharma: A Reading of Mid-Tang Religious Policy.” *Asia Major*, vol. 31, no. 1, 2018, pp. 119-65, [disponível em JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/26571329>. Acedido a 25 Janeiro de 2025].

Santo, mandei já edificar muitos pagodes e insculpir muitas inscrições, que méritos ganhei com isso?

– Tudo isso (o santo disse) quase nada vale. Gotas de água que se infiltram num edifício; sombra que acompanha um corpo, aparência sem realidade.

- Onde está então o mérito real?

- No esvaziamento absoluto de tudo, inclusive da própria individualidade, até que chegue cada um a perceber em si o germe búdico.

– E o primeiro resultado desse contemplativo exercício qual é?

– O esvaziamento completo.

Na sequência da revolução do Mahayana e dos escritos do ciclo do Prajna Paramita Sutra, surge a concepção de que as obras meritórias só por si, se não forem acompanhadas da percepção da insubsistência do seu próprio praticante e de si mesmas *quase nada* valem, podendo até reforçar a percepção egóica de que há um sujeito, uma acção, um destinatário dessa acção e um mérito a acumular. Permanece assim no coração do ensinamento o paradoxo de que há uma retribuição kármica não existindo um sujeito sólido e permanente dessa retribuição. O Imperador teria então abdicado e tomado votos, arrastando consigo inúmeros conversos, se não por adesão à dimensão mais especulativa dos novos ensinamentos sobre o *esvaziamento absoluto*, pelo menos por temor de renascimentos em condição desfavorável. Este reparo irónico reveste-se de importância por dar conta da indissociabilidade no budismo da sua dimensão religiosa, que estaria patente na pregação pelo temor, e da sua dimensão filosófica, que inclui subtis discussões sobre a natureza última da realidade, o *vazio*, algo a estabelecer e a reconhecer, como se verá. A propósito do relato de vários episódios da vida e prodígios de Tat Mó em sua passagem por Choc Lam, não deixa de apelar a seus leitores que atentem na qualidade das suas representações pictóricas e escultóricas:

É sempre, quando há arte na reprodução, uma simpática figura a deste patriarca do budismo...

O nosso escritor parece insinuar que, ainda que o ensinamento de Bodhidharma lhes pareça demasiado árduo, estabeleçam pelo menos consigo uma conexão por via da atractividade das coisas artísticas.

O artigo “Religiões na China”, de 1920²³⁵, prossegue a exposição sobre o sentido chinês das três *religiões* ou sobre o sentido das três religiões na China. Depois de ter defendido a existência de um naturalismo ou panteísmo primordial, o autor sugere agora que existiria um taoismo primordial, anterior a Lao-Tsé, tido por seu fundador, e Chuang-Tse, seu grande discípulo e codificador. Tal tradição desenvolve-se enquanto corrente filosófica ao mesmo tempo que dá azo a manifestações religiosas populares. Também o budismo foi vivido na China desde início com uma dupla dimensão filosófica e religiosa. Por sua vez, ainda que também se aceite que o confucionismo seja entendido como uma tradição com aspectos religiosos, reitera-se que Confúcio não teria pretendido fundar uma religião: na sua obra não se encontrariam os seus necessários elementos constitutivos (já antes enunciados): uma teologia, um conjunto de orações e ritos, a *sublimidade* duma visão do além, mas apenas uma narrativa histórica e uma filosofia moral de base natural, isto é, *não se baseia em revelações divinas, nem em céu nem em inferno*²³⁶. Silva Mendes parece valorizar a intuição taoista de uma *voz interior* que transmitiria uma verdade supra-sensível, pressentida nas suas formulações racionalizadas e idealistas, que se opõem aos preceitos confucionistas, que parecem redundar ou numa normatividade cega ou num relativismo céptico e empirista, que, no limite, se poderia considerar conformante e oportunista do ponto de vista moral. Este passo parece constituir uma subtil declaração de superioridade do taoismo sobre o confucionismo. Esta leitura é reforçada pela irónica comparação do pensamento de Confúcio com o positivismo do seu tempo²³⁷: ambos rejeitam a admissibilidade de um discurso sobre *a existência pessoal da divindade* ou da *existência além-túmulo*, sob a

²³⁵ “Religiões na China”, de 1920, op. cit. pp. 367-371.

²³⁶ Idem, p. 368.

²³⁷ Tal comparação, se bem que aparentemente anacrónica e provocatória, não é sem destinatário: Vasconcelos Abreu, que disputa a Teófilo Braga o crédito da introdução do Positivismo em Portugal, para o que se serve da autoridade de Littré, valorizara Confúcio justamente por, ao contrário do que Lao-Tse defenderia, rejeitar a metafísica em nome de uma moral naturalista e de uma *positiva* preocupação com o *bem público*, na expressão modernizante de Rémusat, por si aceite. Abreu, *O Animismo...*, 1889, p. 39.

forma de uma qualquer subsistência da consciência após a morte. A posição de Confúcio, resumida pelo nosso pensador, parece oscilar entre um agnosticismo e um ateísmo:

do outro mundo não sabia nada, ou talvez nem mesmo acreditava que o houvesse. (...) pode suspeitar-se até que fosse ateu (...), apesar de insistir sempre em que os ritos que os antigos praticaram deviam todos continuar a praticar-se.²³⁸

O tradicionalismo ou conservadorismo de Confúcio seria, no entanto, só aparente, no sentido de uma observância cívica, legal e moral dos ritos, despojados do seu conteúdo místico e devocional e adoptados como veneração respeitosa dos hábitos consagrados dos ancestrais, racionalmente fundada num naturalismo. Já não são os deuses que legitimam a organização social. É esta que os respeita enquanto costumes dos antepassados, e por isso venerandos e dignos de culto.

Todavia, há que apontar o aparecimento de um *novo sentimento religioso* nas dinastias Han e Sam Kuok que teria originado *a introdução e formação das três religiões quase simultaneamente*:

O budismo veio de fora, da Índia, e foi ajeitado ao modo de ser e pensar do povo chinês. O taoísmo constituiu-se com elementos da antiga doutrina religioso-filosófica do Tao e com outros que a este foram adicionados (em parte tirados do budismo e em parte da imaginação e superstições populares). E o confucionismo resultou da divinização (*lato sensu*) da personalidade de Confúcio e da aglomeração seleccionada pelos literatos de antigas crenças e ritos que constituíam a primitiva religião do povo chinês²³⁹.

Este trecho deve ser sublinhado por resultar de uma meditação de quase duas décadas sobre o sincretismo chinês e o lugar da religião na sinicidade, oferecendo uma proposta de organização e teorização histórica consequente: pressupondo um fundo filosófico

²³⁸ Op. cit. p. 368.

²³⁹ Op. cit. p. 368.

comum às três religiões e uma sua dimensão popular exterior, mas aceitando a sinicidade das três, enquanto Andrade, por exemplo, vê o budismo como estrangeiro e encara sempre o budismo e o taoísmo apenas nas suas versões populares e supersticiosas, omitindo ou desvalorizando a existência das suas dimensões (ou versões) metadoutrinais: filosóficas, questionadoras e desdobradas em debates complexos, reconhecendo ao confucionismo a maior dignidade enquanto religião reinventada: secularista e laica, sacralizadora da ordem civil e *conforme* (ou conformada e conformadora) com a modernidade. Andrade aceitara até que as autoridades identificadas com o confucionismo pudessem reprimir e cercear a acção religiosa tao-budista. Manuel da Silva Mendes encara bem diversamente esta questão:

Destas religiões a mais completa, se bem que menos nacional, é, sem dúvida, a budista. Já veio completa da Índia. A menos ritualista, e menos religiosa, se assim nos poderemos exprimir, e mais simplista, é a confucionista. Esta não tem nem nunca teve clero; os seus sacerdotes são as autoridades, desde o Imperador ou Presidente da República até ao mais obscuro mandarim. É a religião do Estado; e nas poucas lutas religiosas que na China tem havido, ela é que tem sido, quase sempre, a perseguidora.

A maior completude do budismo, além das razões já apontadas, parece prender-se com a sua capacidade de incluir em si e aceitar a possibilidade de integrar os ensinamentos taoistas e confucionistas. O budismo contém uma dimensão popular e erudita, devocional e especulativa, sacerdotal e laica e permite a existência no seu seio de debates filosóficos sobre a natureza última da realidade que geraram escolas filosóficas budistas com respostas opostas. É porventura este pluralismo que levou o pensador a considerar esta tradição como a mais completa, justamente por ser aquela que se aceita como incompleta na medida em que suscita e produz historicamente constantes comentários inovadores e criativos modos de exposição.

Deve também ser registado o espanto europeu de que se desconheçam heresias ou cismas na religião elaborada pela antiguidade lendária (pois que na clássica já nos aparece constituída) que houvessem originado lutas. Neste sentido, as dissensões históricas não se baseariam em motivos especificamente doutrinários, mas políticos,

prevalecendo a tolerância e a progressiva imbricação entre si. Ao contrário da visão política de Andrade que questionava a sinceridade da adesão ao budismo de alguns Imperadores chineses e suas dinastias, tendo-a por fruto de manipulação e intriga por parte dos bonzos e como ingerência estrangeira (tártara ou tibeto-mongol), Silva Mendes evoca alguns imperadores e a quase totalidade dos mandarins que foram budistas de alma e coração, protegendo e favorecendo esta religião.

3.6. A recepção do Budismo: o Conceito de *Religião*.

Neste sentido, o estudo das três grandes tradições chinesas efectuado deve levar-nos a questionar o conceito de *religião*. Se esta é apenas um corpo doutrinal fundado na crença na existência de Deus ou deuses, o budismo não pode ser considerado como tal. O taoísmo primordial seria apenas uma cosmologia naturalista. Da mesma forma, o confucionismo, que oscilaria entre um agnosticismo e um ateísmo, como vimos, também não o seria. Ao confucionismo faltaria ainda a existência de um clero organizado, pois como tal Silva Mendes não considera os seus oficiantes: No entanto, os seus sacerdotes parecem ser reconhecidos como autoridades do Estado, mas na verdade são estas que são encaradas como possuindo uma dignidade sacerdotal. Por outro lado, estas tradições não se apresentam como confissões únicas e excludentes entre si, mostrando-se como os seus praticantes as integram, rejeitando qualquer incompatibilidade nas suas práticas. Assim, distinguindo-se de orientalistas e de sinólogos, em vez de as organizar pelo seu grau de sinicidade, pela sua dimensão social de classe, por serem mais ou menos compósitas, ou por se apresentarem apenas como escolas filosóficas e não como religiões, Silva Mendes prefere alargar o conceito de *religião* mostrando estas tradições como *religiosas*, cada uma à sua maneira, *cultuais* em sua especificidade e todas elas se apresentando em elaborações filosóficas e em desdobramentos sociais supersticiosos. Note-se ainda que Lao-Tse e Confúcio teriam ambos compilado e desenvolvido ensinamentos anteriores. O Buda Shakyamuni, ao revolucionar o brahmanismo, recodificou o ensinamento dos *Vedas*, mas é dos três o único a ser descrito como um *mestre* original, um *revelador* e um *salvador*.

Neste sentido, no confucionismo

não há clero, não há rezas, nem ladainhas, nem sermões, nem procissões. O povo, de resto, não é chamado ali para nada. É, por isso, o confucionismo uma religião, se tanto chega a ser, seca, fria, sem pompa, sem atractivo, sem poesia alguma. Por isso também confucionistas são, para bem dizer, somente as autoridades e os literatos.

As autoridades e os literatos, sendo confucionistas, podem também ser ao mesmo tempo budistas ou ser taoistas, e muitos o são. Estas religiões e seus adeptos dão-se, em regra, muito bem uns com os outros.

Neste sentido, os templos do confucionismo, despojados de imagens sagradas e comparados a *templos maçónicos*²⁴⁰, conviriam apenas a um culto oficial, racional e de elite, não universalizável. Está aqui implícito um conceito de *religião* que supõe uma dimensão popular e irracional, ainda que supersticiosa, ausente do confucionismo. Está desta tradição também ausente a *sublimidade* especulativa da visão do além, que também deve caracterizar a experiência religiosa, como seu elemento constitutivo, como já se adiantou.

Num passo que faz lembrar o paradoxal temor de Moraes (autor que igualmente provinha de uma formação anticlerical) com a modernização nipónica, lamenta-se aqui a *decadência* da religião na China que se faz notar, quanto às três grandes Tradições, a propósito da existência de dissensões não doutrinárias, mas sociais, e da disputa por benefícios políticos. Silva Mendes regista a menor presença da religião na sociedade, a crescente indiferença pelos assuntos religiosos e a venda generalizada de arte sacra, o que parece estatuir a sua colecção como um acto de resistência ou uma declaração de apreço por um património que, embora pela arte se expresse, em muito transcende essa esfera, em curso de depreciação:

²⁴⁰ A comparação (em clave denunciadora) acima efectuada do confucionismo do seu tempo com o positivismo (que também se assumiu como uma *religião da humanidade*, denunciada por Sampaio Bruno no *Brasil Mental*, por exemplo) relaciona-se com este cotejo entre os templos maçónicos e confucionistas. Cf., pela positiva, uma apreciação filo-maçónica do pensamento budista e confucionista em Alfredo Ansar, *Pequeno estudo sobre Confúcio*, Lisboa, Ed. Casa Portuguesa, 1925.

A decadência não se nota só na religião, atinge as instituições, os costumes, todo o antigo modo de ser do povo chinês. E se tudo isto é o início de uma fase nova de uma e mesma civilização ou se é o princípio do fim de uma civilização condenada a morrer, é ponto duvidoso²⁴¹.

Assinala o autor, sibilino, a aparente indiferença do confucionismo institucional face à mudança de regime ocorrida em 1911 na China. Qualquer seu leitor de origem cultural portuguesa teria em mente que em Portugal a República suscitou uma *questão religiosa*. Neste contexto se deve entender a comparação que registámos antes do confucionismo com o positivismo e o maçonismo. Registe-se ainda a sua visão das tradições religiosas como compósitos, como no seu tempo Teófilo Braga, por exemplo, defendeu. No quadro da história da filosofia da religião em Portugal, todavia, o contributo de Silva Mendes distingue-se por não se reduzir nem sequer parcialmente se identificar com nenhuma das grandes posições de filosofia da religião do seu tempo, do positivismo ao krausismo, do eclectismo aos espiritualismos católicos, conforme estas têm sido até aqui historiografadas.

3.7. Sinofilia e Sinicidade. Por uma Sinologia a haver.

A obra de Manuel da Silva Mendes não se integra num campo sinológico epistemicamente circunscrito e organizado, mas é preparadora de uma sinologia *a haver*, é propedêutica. Esquematizemos desde já duas dimensões fundamentais do seu pensamento suscitado pela China: a) A crítica do pensamento eurocentrado do seu tempo, o qual a cada momento procura detectar aspectos irracionais na cultura asiática, mas não na europeia, e b) a sua concepção da origem filosófica das tradições religiosas, que quando se difundem e desenvolvem adquirem aspectos exteriores e populares. Esta perspectiva é, de alguma forma, consentânea com as correntes esotéricas que pressupõem a existência de uma Tradição primordial profundíssima e complexa, acessível só a iniciados e de que os profanos teriam apenas uma versão exotérica, isto

²⁴¹ De *O Macaense*, 21/3/1920, N. 46.

é, simplificada, em camadas mistas de componentes culturais, geo-historicamente determinados e contaminados. Embora o autor possa ter tido contacto e dialogado com estas posições (assumidas ao tempo por Figanière e João Antunes, entre outros), não será esta a sua interpretação.

Destaquemos a recensão que efectua do monumental *Recherches sur les superstitions en Chine*, de Henri Doré (1859-1931), em 18 tomos, editados entre 1911-1938:

Todas estas crendices e inúmeras outras mais práticas supersticiosas, que a estrangeiros parecem simplesmente pueris, ridículas ou grotescas têm, de facto, importantíssimo interesse sinológico por procederem embora por ilógicos processos, de doutrinas altamente filosóficas. Não são, no maior número, criações interesseiras e meramente fantasistas de praticantes profissionais exorcistas. Não. Estudadas, descobrem-se nelas fundamentos religiosos, morais ou filosóficos respeitáveis.

As doutrinas dos grandes pensadores chineses o povo chinês nunca as compreendeu, nunca as digeriu. Leu-as, ouviu-as pregar ou ensinar; e tal como as entendeu, assim as tem vindo praticando. Para si, sobre o que entendeu, elaborou desenvolvimentos, e estes desenvolvimentos são as superstições e práticas do género daquelas que acima descrevemos.

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

Tem esta obra muito valor quando completada pelo conhecimento das doutrinas dos grandes pensadores chineses, como Confúcio, Mêncio, Lao-Tse, Chuang Tse, Kuan Tse, etc. Mui pouco valor, o valor de mera compilação destituída de alcance sinológico, quando considerada meramente no que expõe. Não há concepções

belas, quando não se vêem nelas verdades ou realidades subjectivas. Só são belas as obras da fantasia, quando o trabalho desta é sincero, sentido.

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

Nas suas, os europeus o ridículo não vêem, porque não assistem a elas falsamente apresentadas, nem ridículo contém quando com verdade são praticadas. Mas assista um europeu a uma comédia chinesa em que seja um dos figurantes europeu... Desacostumemo-nos, pois, de ver as superstições chinesas com os olhos com que geralmente as vemos, porque tanto como as nossas respeito merecem²⁴².

O título deste estudo crítico, “Os exorcismos na China”, parece expressar um triplo sentido: 1. tratando da prática exorcística em si mesma; 2. procurando distinguir o trigo do joio, como se afirmou em artigo anterior, isto é: exorcizar aquilo que é o fundo filosófico das credices populares; e 3. em terceiro lugar, exorcizar a sinofobia dos observadores ocidentais que detectam superstições na China, praticando outrossim crenças irracionais sem as considerar supersticiosas. Este ponto parece resumir a atitude metodológica do autor. O autor destaca assim o valor objectivo da religiosidade (por esta se fundar em concepções filosóficas dotadas de validade universal) e subjectivo (por esta se fundar numa *fantasia* ou experiência do *belo*, que a esfera da interioridade em geral pode acolher). O universalismo antropológico e ético de Silva Mendes implica um descentramento metodológico de tipo relativizador, que estatui a sua obra como pioneiro contributo para uma sinologia consciente e precavida contra o etnocentrismo etnográfico:

²⁴² “Os exorcismos na China” 1920, pp. 372-376, esp. 376.

*Há de tudo na China, como em toda a parte*²⁴³.

Esta afirmação que uma leitura impreparada consideraria inocuamente simplificadora encerra uma complexa abordagem da *totalidade*: por um lado a) todas as grandes possibilidades matriciais do pensamento humano que se manifestaram fora da China também aí se manifestam. Por outro, não existe apenas pluralidade exterior no sentido de b) conviverem várias religiões organizadas e se registarem debates filosóficos. Cada tradição é também plural por c) ter em si desdobramentos e variantes e também por d) receber a influência secular de todas as outras, não permanecendo incólume, estanque, antes se imbricando historicamente entre si. Por sua vez, e) cada indivíduo é também plural, como veremos, manifestando o seu pensamento e acção esta pluralidade.

Em “Filosofia da Criação”,²⁴⁴ de 1920, apresenta-se o teísmo como um preconceito filosófico, apesar de o pensamento europeu o encarar como uma exigência lógica. Na China, como vimos, ter-se-ia, todavia, vária e abundantemente afirmado a inexistência de um Criador:

o universo é um organismo vivo, vitalizado por dois princípios ou substâncias, yang e yin, que, combinadas são o *Tao*, isto é, o *processus* das coisas, a via, a ordem natural, a providência, e se manifesta ritmicamente no fluxo e refluxo constante das coisas pela sua actividade criadas²⁴⁵.

Neste sentido, o *Tao* não teria personalidade: existiria em miríades de seres. Os humanos seriam igualmente um *composto* e a morte resultaria *da* e *na* natural separação das substâncias. O Universo, sendo a *expansão vitalizada do Tao*, *apareceu*, existe em si, *não teve fabricante*. Torna-se, todavia, necessário *fazer conformar as acções humanas com o procedimento ou processus do Tao, isto é, com a ordem natural do universo*: Desta cosmologia ancestral teria derivado uma moral e uma disciplina social, constituindo-se uma mundividência completa. O autor parece sugerir, neste

²⁴³ “O bonzo Sek KIn Seng” s. d., p. 457.

²⁴⁴ “Filosofia da Criação”, pp. 383-386.

²⁴⁵ Idem, p. 384.

ponto algo sociologicamente, que foi o surgimento de um clero organizado que teria dado azo à personificação das potências naturais, antes simbolizadas em ideogramas:

Antes de haver na China pessoas profissionais para o culto religioso, eram as potências, celestes e terrestres, representadas por símbolos apenas, muitos deles geométricos, e esta antiga concepção do mundo ainda persiste²⁴⁶.

Em suma, os artigos breves de imprensa do autor parecem antecipar a construção de uma sinologia futura, que se estaria a preparar. Tais textos parecem enquadrar os ensaios monográficos em que mais profundamente apresenta as suas ideias originais de interpretação do pensamento chinês ou de elaboração de um ideário próprio. Na sua injunção de que *é preciso fazermo-nos chineses* jogou-se o sentido mais profundo do que o autor de Macau terá descoberto e assumido: ao mergulhar numa sinicidade caracterizada pela imbricação histórica das três grandes tradições que ali se foram harmonizando, todo o esforço deve convergir para aquilatar do peso relativo de cada uma delas. A sua explicação da China baseada na imbricação das três tradições não pode ser desligada da apresentação da sua própria proposta teórica que se assume também como uma síntese que só a sua vivência da China teria possibilitado.

3.8. Buda, O Ultravivente.

No importante artigo “Defronte de um Buda”²⁴⁷, já atrás aludido, o autor relata cultivar com assiduidade a contemplação da imagem do Buda. Para os seus leitores, tal seria entendido como acção própria de um coleccionador de arte chinesa. Sendo um profundo conhecedor da tradição budista chinesa, convivente dos Bonzos de Choc Lam

²⁴⁶ Idem, p. 386.

²⁴⁷ “Defronte de um Buda”, 1920, ed. cit., pp. 387-388. A mesma experiência de enfrentamento de uma imagem chinesa do Buda, um bronze, é descrita por Jaime do Inso em termos impressionistas que contrastam com a profundidade meditativa e penetração búdica de Mendes. “Bronze e Mistério”, Cap. VI de *Visões da China*, datado de 1926, parece constituir uma resposta a este texto de Mendes. Ainda que directamente possa não o ser, é-o no sentido cultural de uma diferente tomada de posição perante a arte contemplativa, diante do objecto artístico cuja avaliação implica ser considerado simultaneamente como um suporte meditativo; perante a mensagem budista e sua leitura mais ou menos mediada por uma informação aprofundada do que ela implica. Abordaremos a mesma questão aquando da descrição da profunda impressão que as estátuas japonesas do buda lhe suscitam.

e de outros mosteiros em Macau e Cantão, relatando que aí assistia e participava nos cultos, podemos entender tal contemplação literalmente, como uma prática meditativa formal, descrita e apresentada em sua dupla dimensão de repouso mental e de investigação analítica. Se assim for, podemos agora começar a entender a recusa do autor em avaliar pelos mesmos critérios artísticos ou estéticos duas pinturas do mesmo artista de sua predilecção, uma cena da vida social e uma imagem do Buda a *contemplar coisa nenhuma*. Vejamos.

Temos, este momento, diante de nós, um Buda, de uma expressão que encanta, que fomos, da colecção de pinturas que possuímos, desentranhar, para mais uma vez o contemplar. Sentado sobre um dócil tigre com olhos, focinho, dentuça e garras, que nunca tigre algum de carne e osso teve, sente quem contempla este alto ser ultravivente que, pleno de felicidade, pensa... em nada.

O tigre o artista assim delineou, para que, sem esforço, o pensamento se nos vá às sobrenaturais mansões, onde a vida é quieta, finda a luta que a tais páramos a leva. Sugere realmente o outrora feroz e agora dócil animal que tal é o curso e o termo do que existe e vive; e a auréola que ilumina o celeste personagem, completa a sugestão.

Pensar em nada! Pensar em nada deve ser, com efeito, o superlativo ponto do consciente existir. Pensar em alguma coisa é ignorar, é lutar, é ser imperfeito. Se vida ultra-terrena existe, e se a personalidade se aperfeiçoa no Além (e deve lá aperfeiçoar-se, aliás não teria o Além sentido), o termo desse progresso deverá ser o fim de todo o esforço, de toda a luta, a posse da vida, plena de si mesma.

Compreende-se que seja a luta condição de aperfeiçoamento e a liberdade condição de mérito ou índice supremo da personalidade; mas luta sem fim, eterna, é absurda ideia; não pode existir. A luta, se a vida para o Além passa, há-de ter, portanto, fim; há-de ir lançar, por último, toda a existência na Grande Paz.

O personagem, que defronte de nós temos, atingiu o superlativo termo; vive, pensando em nada; é Buda, A sua expressão é a da plena mudez na tranquilidade, a da plena satisfação que não quer nada, nada deseja; possui tudo.

Tem sido o Além pelos diferentes povos variamente concebido. O budismo tem-no como sendo um mundo de ulterior aperfeiçoamento, cujo último termo é consubstancial com a inerte existência consciente, plena de gozo e de omnisciência. Está lá assim no Além o nosso buda, vivendo vida que de si mesma se alimenta e se não consome, gozando infundável e supremo gozo, assistindo impassível, absorto na essência pura da Natureza, ao desenrolar do passado, do presente e do futuro.

O catolicismo dá a uma única personalidade, só a Deus, este supremo e eterno existir; o budismo dá-o à Natureza na sua mais elevada expressão de aperfeiçoamento, aos homens, portanto, no termo último da sua existência: *eritis sicut Deus scientes bonum et malum*²⁴⁸.

Não há Deus, no budismo. Há a Natureza aperfeiçoada e em luta pelo aperfeiçoamento, há seres perfeitos consubstanciados na Natureza já perfeita, divinizada. E tudo se há-de aperfeiçoar; tudo virá a ser, por fim, perfeito, inerte, buda.

Na mitologia grega e romana os supremos deuses lutavam. Júpiter teve de defender-se do ataque dos gigantes da terra, quando, montes sobrepondo a montes, pretenderam escalar o Céu, tomar-lhe o ceptro. No budismo, a suprema perfeição é integração numa vida comum, única. Não há personalidade destacadas, há uma colectiva unidade suprema: *sunt qui sunt*.²⁴⁹

Não está só, na solidão, o Buda que defronte de nós temos: está na comunhão dos santos, a uma distância quase infinita de nós. Mas entre nós e a mansão em que repousa, estão os bodhisattvas, sem o auxílio dos quais o percurso do aperfeiçoamento seria tão longo, que, por desesperança, mais a licença do que a liberdade pareceria vir a poder prevalecer no mundo.

²⁴⁸ Cf. *Génese* 3: 5. *Sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal* (segundo a tradução da Bíblia dos Capuchinhos)

²⁴⁹ Parece ser extraído de *Sabedoria* I, 16: *bem merecem fazer parte dele* (segundo a tradução da Bíblia dos Capuchinhos).

O artista dá-nos, no Buda que delineou, ideia dessa distância, e num bodhisattva que pintou em separado quadro, a consolação de vermos que podemos por meio dele transpor sem desesperança essa imensa distância, que infinita se nos afigurava.

A arte tem este útil fim: eleva-nos o pensamento, dá-nos consolação²⁵⁰.

Este longo excerto é crucial na nossa apresentação. Procurámos esclarecer no início deste capítulo a necessidade de uma compreensão dos fundamentos religiosos da arte chinesa. Neste ponto, a imagem em análise deve merecer a nossa máxima atenção: trata-se de um tigre irrealizado, montado por um Buda apresentado como *alto ser ultravivente*. O conceito de *ultravivência*, aqui avançado pode ser entendido duplamente: como uma vivência plenificada, isto é, vivida *além* do comum, no sentido de ser vivida *mais* do que o habitual, superando possibilidades anteriormente dadas, e/ou como uma vivência noutra ou noutros planos manifestada: num *além*. Esta dupla leitura é aberta pela própria decifração etimológica de *ultra-* como *além-*: o *ultra-vivente* seria, assim, aquele que viveria *além* do sentido comum do viver, ou *no além*, no sentido de habitar uma outra esfera da realidade.

Contemplar o buda absorto *no nada* parece dever levar-nos também a aprender a arte de meditar sem objecto. Visualizar a imagem do buda seria apenas um *meio hábil, upaya*, na impossibilidade de directamente nos absorvermos no *nada*, nos concentrarmos numa imagem que permite a libertação de todas as imagens interiores e exteriores, ou objectos-distrações, e na *ausência* nos concentrarmos. Olhar para o Buda a olhar para nada é meio para um dia podermos nós olhar para o mesmo *nada*, entendido como ausência de objectos ou vacuidade de determinações cuja obtenção é correlativa da plenitude humana possível, o *superlativo ponto do consciente existir*. A *quietude* para que a intenção artística nos parece remeter não pode ser definida como um simples hiato ou suspensão da *luta*, mas como designação do curso e termo do que existe e vive. Parece estar aqui implícito o reconhecimento das *quatro nobres verdades*

²⁵⁰ “Defronte de um Buda”, 1920, ed. cit., pp. 387-388.

ou afirmações fundadoras do ensinamento do Buda: da existência do sofrimento, aqui dito *luta*, da existência de uma origem desse sofrimento, de um termo para esse sofrimento e de um caminho, aqui dito *curso*. Ora, está aqui também presente uma outra ideia budista fundamental: a de que o caminho para a verdade não só participa da verdade, mas já coincide ou é, de alguma forma, a própria verdade. A afirmação do *além*, todavia, não é simples. A continuação da luta no sentido do aperfeiçoamento depois desta vida não pode ser indefinida: pensar é uma forma de possuir. Pensar é deter no duplo sentido de manter e de reter o fluxo da realidade. Daí que aquele que não pensa em nada tudo possua. E tudo possuir é modo inicial de aceder à identificação com tudo: o que o texto apresenta como *superlativo ponto do existir consciente* consiste afinal num dos modos clássicos como foi apresentado o *desígnio último da filosofia*: a identificação do pensar e do ser. Pensar *em nada* seria assim pensar na natureza última de todos os seres e de todas as coisas inanimadas. Desejar *alguma coisa* desencadearia este processo que terá, todavia, um fim: o fim de todo o esforço, a plenitude.

Haverá ainda que esclarecer o sentido do título do texto citado, “Defronte de um Buda”. Por um lado, descreve-se a posição concreta dum intelectual português que se encontra perante a imagem sagrada, artística, de um Buda. Isto é, regista-se o pioneiro *encontro* histórico de um pensador aculturado por uma formação religiosa e filosófica europeia com uma tradição religiosa de origem indiana na sua milenar aclimação chinesa. Isto é, estar *diante do Buda* remete aqui para a posição de Manuel da Silva Mendes como europeu que está *perante o budismo*, tal como ele é vivido numa sociedade de que é elemento constitutivo há dois milénios. Por outro lado: este texto é um dos primeiros em que o autor afirma manter uma prática tradicional, que admite assídua e aprofundante, de meditação contemplativa de absorção num objecto, ou *shamatta*. Em terceiro lugar, podemos desdobrar esta meditação na possibilidade que ela oferece de se tornar em meditação analítica de decomposição dos significados que a imagem patenteia, mas também de descrição fenomenológica (de acordo com os ensinamentos dos sutras da meditação fundados no *satipathana sutra*) de todos os níveis meditativos alcançados, tendo como horizonte a meditação sem objecto. Se o Buda contempla o nada, contemplar o Buda a contemplar o nada é meio de acedermos à contemplação

desse mesmo *nada*. Isto é, estar *defronte do Buda* é estar defronte daquilo que ele em última instância representa, essa ausência de determinações, designável como nada, desde que desse *nada* se não faça uma leitura niilista, mas uma interpretação anti-substancialista, o nada deve ser entendido como *vacuidade*, ausência de todas as determinações e abertura a/de todas as possibilidades. Estar *defronte do Buda* é encarar o Iluminado, mas mais ainda assumir a possibilidade da Iluminação. Defronte do Buda não está só *aquele* indivíduo humanado, temporal e historicamente situado num espaço concreto. Tal é, afinal, a situação de todos os humanos e mesmo de todos os seres que se percebem ainda destacados da *suprema perfeição* [que] *é integração na vida comum, única. Não há personalidade destacadas, há uma colectiva unidade suprema*. Já atrás se referiram os bodhisattvas como encarnações da ideia de providência em contexto budista. Aqui se reitera essa ideia de forma modulada.

3.9. A Autobiografia: Do expatriamento ao voto de Bodhisattva

Como já foi apontado, deve-se ao grande autor de Macau Luís Gonzaga Gomes ter compilado a Obra de Manuel da Silva Mendes em duas diferentes propostas de organização, nos anos 40 e 60. Na segunda destas tentativas reuniu excertos de uma obra inédita que se intitularia *Macau Antigo*, que terá sido destruída por sacerdotes europeus, segundo o seu testemunho²⁵¹. Na sua obra, *Liceu de Macau*, monsenhor Manuel Teixeira procura justificar a destruição da obra dado que *essas páginas dum homem que morreu sem sacramentos eram irreligiosas e ofensivas das instituições monástica de Macau (...), se fossem publicadas, seriam não só um insulto à Igreja, mas também à memória de Silva Mendes, que em geral era equilibrado e moderado*²⁵². A visão das religiões como constructos filosóficos e compósitos sócio-históricos e a abertura a uma consideração não eurocêntrica da sinicidade ainda hoje nos parece

²⁵¹ Em data próxima, 1926, um outro livro foi confiscado, apreendido e destruído pelo fogo. Trata-se de *Historic Macao*, de Montalto de Jesus (segunda edição de um original de 1902). Este episódio é evocado por António Aresta no já citado estudo biográfico sobre Silva Mendes.

²⁵² Citamos pela edição de Macau, Direcção dos Serviços de Educação, 3ª edição, 1986.

pioneira. A alguns, pelos vistos, terá parecido subversiva e por isso, merecedora de silenciamento.

Segundo o importantíssimo testemunho do médico José Caetano Soares, que salvou o inédito “O bonzo Sek Kin Seng”, que possivelmente integraria o livro destruído²⁵³, a referida ausência de *sacramentos*²⁵⁴ não deve ser entendida literalmente. Esse amigo próximo do nosso autor, que como médico atendeu os seus amigos comuns, residentes do mosteiro de Choc Lam, atesta da proximidade de Mendes com o seu abade e com um cenáculo de intelectuais chineses que ali durante anos se reunia em torno de

cogitações a culminarem na sublimação do ser individual e, uma vez libertos da existência, já na tranquilidade absoluta, atingirem a plena e inteira vacuidade, em suma, serem... nada.

Pelo visto não desagradava ao Dr. Silva Mendes que nele se operasse tão elevada mutação e muito reconhecido se mostraria a Ó Mi Tó²⁵⁵ com o milagre, contanto que o poupasse àquele ar de estupidez na iconografia budista tão peculiar aos santos.

O que Ó Mi Tó concedeu (...) foi manterem alguns anos os estreitos laços de compreensão e funda amizade e quando passados tempos, a roda do destino deu por concluído o ciclo ao Dr. Silva Mendes, logo solícitos acudiram a acompanhá-lo no funeral os bonzos de Choc Lam²⁵⁶.

Ficámos assim a saber que, com certeza não violando a vontade do falecido, aquele que não teve sacramentos católicos nas suas cerimónias fúnebres, foi afinal acompanhado

²⁵³ Permitindo que Gonzaga Gomes o editasse na sua segunda compilação, de 1964, retomada pela edição actual de 2017-2018 que nos serve de base.

²⁵⁴ Parece-nos comparável a situação de Silva Mendes à de Wenceslau de Moraes. Ambos rejeitaram sacramentos católicos e tiveram rituais fúnebres e acompanhamento budistas.

²⁵⁵ Trata-se da transcrição fonética do modo como em Macau escutavam pronunciar o nome do Buda Amitabha, designado *Amida* no Japão, e referido na *Peregrinação* e na cronística. Por extensão, na literatura os budistas surgem por vezes designados por *amidas*. Cf Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, ed. cit. pp. 32-33. Amitabha não representa uma figura histórica, mas uma entidade espiritual, objecto de grande devoção popular e elaboração teórica no budismo Mahayana chinês, tibetano e japonês.

²⁵⁶ Carta a Gonzaga Gomes e ao *Notícias de Macau*, de J.S., posteriormente identificado como sendo o médico referido, 1950, ed. cit. pp. 450-451.

pelos *bonzos de Choc Lam* nessa passagem, o que nos permite colocar a hipótese de que a compreensão do budismo do autor supôs afinal uma prática e uma adesão existencial que até aqui têm sido desatendidas. Para já, constatemos que os fragmentos subsistentes dessa obra simultaneamente autobiográfica e reflexiva nos permitem constatar o profundo contacto do seu autor com a cultura chinesa. O seu conhecimento do idioma cantonense permitiu-lhe até frequentar o mosteiro de Chok Lam, em Macau, onde se reunia com intelectuais chineses de várias orientações, especialmente com o seu abade, o bonzo Sek Kin Seng, com quem muito terá dialogado, esclarecendo dúvidas sobre os seus ensinamentos, sobre os textos, sobre as traduções europeias dos clássicos e sobre as explicações que dos orientalistas europeus pôde colher. É de crer que alguns dos seus interlocutores também consigo pudessem comunicar em português ou noutras línguas europeias²⁵⁷.

Estes textos memoriais atestam o seu prolongado convívio com letrados de forte formação confucionista, taoista e budista, o que o distingue de José Ignacio de Andrade, que privilegiou os confucionistas, encarando taoismo e budismo apenas sob a sua manifestação popular e supersticiosa, e Wenceslau de Moraes que, apesar da permanência de quase uma década naquele território, onde também ensinou no Liceu de Macau, não chegou a tematizar a cultura chinesa com a profundidade com que abordou a japonesa. Jaime do Inso, por exemplo, em seu tentame sinológico, oscila entre a consulta bibliográfica enciclopédico-generalista, a panorâmica existencial própria da narrativa de viagens e o influxo teosófico²⁵⁸. A ausência histórica em Portugal, e Macau, de uma tradição formal, organizada e contínua de estudos chineses leva-nos a considerar a obra de todos estes autores como meros subsídios proto-sinológicos e não como elementos de um campo epistémico constituído, articulado, cumulativo e transmitido continuamente. Neste sentido, Silva Mendes não pôde beneficiar de uma escola de estudos sínicos, feita de experiências de viagem e tradução, do carreamento geracional de conhecimentos. Já apontámos as leituras portuguesas feitas por Ignacio

²⁵⁷ Cf João Botas, *Manuel da Silva Mendes. Biografia. 1867-1931*. Macau, ICGRAEM, 2017. O autor relata que o advogado era até chamado para (formal e informalmente) dirimir conflitos entre os próprios bonzos.

²⁵⁸ Jaime do Inso, *China*, Lisboa, Edições Europa, 1936.

de Andrade. Silva Mendes tem sido considerado *sinólogo* pelo modo rigoroso como estudou a China, mas não como por estar integrado num campo disciplinar institucionalmente formalizado e validado, uma *sinologia* que não existia. O autor em seus estudos quase não se refere aos cronistas e missionários, viajantes descritores das *cousas da China*. Preferiu dispensar essas fontes, pelo seu conhecimento directo daquele país ou por as achar profundamente parciais, limitadas e preconceituosas. Textos como O “bonzo Sek Kin Seng”²⁵⁹ e “Pelos Templos Budistas de Macau”²⁶⁰ constituem, assim, importantes peças autobiográficas, fragmentos de uma obra reflexiva destruída, onde o autor apresenta livremente as suas concepções religiosas e filosóficas.

No primeiro destes textos, o autor relata como no mosteiro se tornara íntimo não só do seu abade, mas também de Lo Po Shan, ateu e revolucionário que aí se acolhera, vivendo como um monge, e que seria um *dos poucos que entre os que negam a existência de Deus, Deus reservará bom lugar no céu*. Um outro bonzo, Ku Yuen, é apresentado como *um homem rico que tocado da graça de Ó Mi Tó, da sua luz ilimitada, vendeu tudo, repartiu o produto pelos pobres, ficando apenas com o bastante para comprar o hábito de monge, e entrou no convento*. Por morte de Sek Kin Seng teria sido nomeado um dos administradores da rica herança conventual, mas rejeitou o encargo: *queria tão somente varrer o mosteiro, regar as flores, ser ninguém*²⁶¹:

Trocou frei Ku Yuen, como eu gostaria de fazer, se tivesse alguma coisa para trocar, uma riqueza por outra mais sólida. Hoje, despegado dos bens da terra é rico da paz de consciência e de luz divina.

Homem de cinquenta e poucos anos, é quem, mal a aurora surge aurirrubra sobre Tong Mung Yong, diariamente faz em Choc Lam a limpeza do mosteiro. É ele quem rega as flores do jardim da cerca e o varre, e nas horas calmosas, para os outros monges de repouso, vestido de saco de vileza quantas vezes o não

²⁵⁹“O Bonzo Sek Kin Seng”, s.d., ed. cit. pp. 452-482.

²⁶⁰“Pelos Templos Budistas de Macau”, s.d., ed. cit. pp. 483-510.

²⁶¹ “O bonzo Sek Kin Seng”, s.d., ed. cit. p. 482.

tenho visto prostrado ante o altar de Kun Yam, naquela beatífica aparência de estupidez, que no dizer do grande patriarca Kumarajiva²⁶², têm os santos...

Quem me dera ser assim? Ter tudo como ele e nada ter... Viver em absoluta tranquilidade, em profunda paz, em inteira vacuidade. Ser indiferente a tudo como um calhau. Vazio, oco como um cântaro, dentro tendo apenas a luz de Ó Mi Tó a iluminar-me. Porque não faz Ó Mi Tó em mim um milagre assim? (tirante o tal ar de estupidez...).263

Eu sempre fui muito amigo de Ku Yuen. Para mim ele é santo. Fui sempre mais amigo dele do que do seu abade. Ser abade, é já desmerecer: é puxar raízes para baixo, não querer soltar-se da existência. Frei Ku Yen não é assim: podendo ter sido abade, nunca o quis ser, o seu ideal é ser nada; o seu reino é o da não existência. E eu, confesso, em teoria, estou com ele²⁶⁴.

Não sendo o nosso escopo historiográfico nem biografante, não podemos deixar de registrar estes passos em que o monaquismo budista se apresenta com rara nitidez na nossa cultura, na narração de vida deste autor: a adesão à ideia de despojamento perante riquezas, expressa na admiração e aspiração à vida monástica e no desapego perante convicções e conceitos, expressa na ideia metafórica de *estupidez*, ou ignorância das *coisas deste mundo*, à ideia de equanimidade, de indiferença perante ganho e perda, a troca das mundanidades pela paz e a luz. Não encontrámos o passo de Kumarajiva aludido nem pudemos apurar o lugar onde o leu. Note-se, todavia, que o termo *estupidez*, para além da ironia com que é usado, pode também designar *estupor*, *estupefacção*, espanto, sentido em que, aliás, por vezes, ocorre em escritores coevos, como Teixeira de Pascoaes e Raul Brandão.

²⁶² Kumarajiva é celebrado como um grande mestre do século IV-V da nossa era que traduziu grande parte do cânone budista do sânscrito para a língua chinesa, estatuinto-se como uma das maiores figuras na codificação do *budismo chinês*, nele introduzindo o ensinamento de Nagarjuna e o seu caminho medial, o *Madhyamaka*.

²⁶³ Este parágrafo dá sentido ao final da carta de José Caetano Soares.

²⁶⁴ Op. cit. p. 480.

Este trecho memorial e reflexivo, deixado inédito, parte de um conjunto que só parcialmente foi dado a conhecer, evoca o exemplo de Wenceslau de Moraes, efectuando-lhe o maior elogio possível: mais facilmente se conheceria o Japão lendo a sua obra do que o visitando, ainda que em prolongada temporada. Por contraste, em vários passos denuncia-se a *descuidosidade* dos seus contemporâneos, portugueses e outros europeus que, décadas passadas em Macau, não se deixaram espantar pela China e muito menos chegaram a estudar a sua cultura. Os textos de Wenceslau, entre ficções autobiográficas, correspondência, intervenção publicística e propostas ensaísticas, descrevem um processo radical de niponização do autor, de pioneira tentativa de tradução de textos poéticos e sapienciais e de abertura à espiritualidade budista japonesa, atentando ainda em temas sociais, políticos e educativos. Silva Mendes reservou para a sua obra inédita a descrição da sua declarada sinicização patente na injunção de que é *preciso fazermo-nos chineses*. Este processo implicou o seu profundo conhecimento do budismo chinês. O texto relata que o seu autor herdou uma estátua de alabastro representando Amitabha, o buda Ó Mi Tó, por ocasião da morte do seu amigo abade, que faleceu em meditação orante, recitando o seu sutra. Suspeitamos que o texto recuperado onde isto se relata seria o segundo capítulo deste livro desaparecido de que “Pelos Templos Budistas de Macau” é apresentado como *terceiro capítulo*. Este outro texto inédito inicia-se em epígrafe com uma invocação a Amitabha, Ó Mi Tó, para renascer no seu *campo de Buda*: *Oh Ó Mi Tó, esplendor infinito! / Oh Ó Mi Tó, esplendor infinito! / Oh Ó Mi Tó, luz sem igual!... / Tão puro e tão calmo, tão doce / e tão meigo! / Quanto eu anseio, / quanto, em teu reino renascer!*²⁶⁵

São inúmeras as referências ao budismo e aos templos de Macau, frequentados assídua e prolongadamente pelo autor. No templo de Mong Há, dedicado a Kun Yam (que foi objecto de artigo atrás referido), medita na *fugaz impermanência das coisas mundanais* e na *permanência, triunfante e viva, das coisas celestiais* como Kun Yam, que na *perenidade da vida (...) inalterável e eternamente perdurará*²⁶⁶.

²⁶⁵ “Pelos Templos Budistas de Macau”, ed. cit. p. 483.

²⁶⁶ Idem, p. 494.

No artigo “O templo de Kun Yam, em Mogha” reforça-se a posição de empatia com o povo e a cultura chinesa antes expressa e comenta o facto de alguns leitores, instigados por suas crónicas, visitarem os lugares por si recomendados e aí não encontrarem nada *de interessante, de artístico, de divino ou humano enlevo*:

Eu vi e vejo diferentemente. Os mendigos e seus lamentos acho-os ali bem. Avivam-me na memória aquela máxima, tão cheia de verdade, sobre que Shakyamuni assentou a sua doutrina: “que a soma de miséria neste mundo, em muito excede a soma de felicidade”; e fico-me a cogitar nas deduções que desta afirmação tirou o Sábio de Shakya e que eu, convencido, tenho por profundas e geniais. Aqueles mendigos e aquelas misérias são o que todos nós viremos a ser (dizem todos os sutras), se de impurezas, pela meditação, pela fé e por boas obras, neste mundo nos não limpamos²⁶⁷.

O memorialista descreve depois o templo, procurando decodificar e explicitar os complexos símbolos e figuras da iconografia budista chinesa. O espírito tolerante do autor fica patente pelas comparações constantes com o cristianismo:

Blasfémia? Sob o ponto de vista cristão, para quem não sabe, talvez ou sim; sob o ponto de vista taoístico-budista, não. Neste misto credo, o Céu é casado e tem, é bem de ver, uma esposa, que é T’in Hau, e também (podendo parecer isto menos santo, apesar de o ser muito), três concubinas, que são as Três T’in Fei.

De seguida dá um significativo exemplo de aculturação ou sincretismo taoista-budista²⁶⁸:

O símbolo, pintado a preto, que na parede, à esquerda, observamos, é o Yin-Yang, a manifestação do não-ser em seres, a fase primeira da virtude do Tao – símbolo que embora não budista, os budistas em sua cosmogonia geralmente integram.

²⁶⁷ No artigo “O templo de Kun Yam, em Mogha” pp. 283-286.

²⁶⁸ Cf. “The Harmonization of Buddhism and Daoism in Lian Feng Miao” in *Tracing Macau*, de Christina Cheng, ed. cit. pp. 123-149.

Descreve depois as imagens: Kun Yam, designação chinesa do bodhisattva Avalokiteshvara, aqui representado em forma feminina, os dezoito *lohans*, Kashyapa, o primeiro patriarca, Ananda, o discípulo dilecto e compilador das palavras do Mestre, a par de outros discípulos. Após a enumeração destas divindades, o autor regista o estado de decadência a que o templo chegara, patente na degradação dos seus frescos e murais, lembrando um período passado *de mais arte e mais fé...*

Latidos insistentes nos advertem de que há ainda quem guarde os deuses: um cão – que os sacerdotes, ei-los, lá mais ao fundo, extáticos em profundo samadhi... de ópio...

O lamento pelo consumo de ópio dos sacerdotes e o respeito pelos animais que perpassam pelos lugares sagrados deve ser anotado não como uma observação de interesse social ou etnográfico mas por parecerem relevar do comprometimento de Silva Mendes com a atitude budista, reforçada na utilização do termo *samadhi*, que designa um estado de absorção meditativa, aqui em termos irónicos usado para designar o entorpecimento opióide.

Tantíssimas vezes que, durante mais de vinte anos, a este lugar vim render meu devoto culto,

A descrição do templo é rica de detalhes de observação. É notória que o autor tem por aquele lugar especial predilecção. Este lugar demonstra a sua teorização longamente expendida sobre a entreacção e sincretismo tao-budista. Além disso, dá-lhe ensejo para apresentar três figuras que representam as *Três Jóias*, aqui designadas como os *três puros*, Buda, Dharma e Sangha, traduzidas como Lei Divina, *Santidade*, e *Sacerdócio* ou *Ordem*.

Dharma, Buddha, Sangha – a Lei, a Santidade, a Ordem – trindade meramente simbólica. É o que dizem estas enormes figuras, estes Três Preciosos²⁶⁹.

Desenvolve então longamente o sentido simbólico das Três Jóias:

²⁶⁹ Ed. cit. p. 486.

expressivos pelas fortes sugestões que despertam sobre a profundidade das verdades que simbolizam – Dharma, Buddha, Sangha: a Lei salvadora, a Santidade que pelo cumprimento dela se alcança, a Ordem, ou seja, a Igreja, a comunhão actual e depois final dos fiéis na paz eterna do Não-Ser, onde todos nós nos havemos de encontrar.

Depreciativamente ídolos, monstros lhes chamam os profanos que os não entendem. Quem esta trindade entende, recolhe-se em mudez na meditação das verdades eloquentes e profundas que sugere. *Eu não sei se sou budhista, mas, como se fosse, estas verdades, sempre que perante estes símbolos me encontro, me vêm à mente e me dão alguma consolação – Dharma, Buddha, Sangha!*²⁷⁰

Além de ser digna de registo esta humilde declaração de dubitativa filiação, atente-se à tripla repetição tradicional a que o texto procede da enumeração invocativa das três *preciosas jóias*. (É significativo que faltem neste ponto crucial da sua narração quatro folhas ao documento, segundo nos informa em nota Luís Gonzaga Gomes). De seguida, Silva Mendes narra praticar a prosterneção, confessando que o faz apenas em atenção aos poucos dos seus leitores que nunca bateram ou viram *bater com a testa no chão*. Parece-nos que este aparte mordaz prende-se com a reiterada increpação do autor aos seus patrícios e a todos os europeus *descuriosos* das cousas da China que aí vivendo nunca procuraram conhecer os costumes e crenças locais e que muito provavelmente encarariam a prosterneção como uma prática exótica. Este texto desenvolve ainda o profundo significado e importância, na tradição budista, da meditação na impermanência – *Anicca* - sendo pioneiro na apresentação e tratamento deste termo *técnico*. O texto apresenta de seguida o estatuto dos protectores do Dharma, os Dharmapalas, descreve representações pictóricas dos bodhisattvas e arhats, os 18 lohans e discorre sobre os gestos que as figuras representadas executam, os *mudras*, gestos yogicos, simbólicos e litúrgicos:

²⁷⁰ Ed. cit. p. 491. [sublinhado nosso].

gosto de visitar amiudadas vezes o templo de Kun Yam, de me sentir aqui imerso nas profundezas místicas do budismo. Aqui está-se bem quando se está a sós com os deuses num silêncio de eternidade. Neste recinto não penetram os rumores do mundo, e os deuses, quem os olha, dirá que escutam contentes os cânticos trinados das aves que gorjeiam sobre o copado arvoredo que sombreia o templo de frescura.

Eu, assim, não me dava de vir repousar também aqui, após a morte, como pagem da compassiva Kun Yam, ao lado de Kuan Ti ou de Wei T'ó, ou de figurar como décimo nono «lo han» no «mudra» que eu escolhesse, suspenso do verbo santo de Shakyamuni²⁷¹.

A inscrição como décimo nono de um conjunto de dezoito lohans é reveladora da posição do autor que adere a uma tradição à qual apesar de tudo o faz sentir sempre estrangeiro. O autor relata então em termos tocantes a sua amizade com o abade Chai Hong e outros bonzos, destacando a humildade da sua vida e hábitos, afirmando que deles se não poderá dizer *não serem apostólicos*. Em seus textos, Silva Mendes procura distinguir o registo filosófico da dimensão *religiosa* (em sentido monástico ou nas suas práticas populares). Prevenindo-nos dessa distinção, o autor dá-nos diversos testemunhos da erudição do abade do templo de Mong Ha, revelando que amplamente consigo discorreu acerca dos grandes tratados filosóficos budistas, os *shastras*, que designam os comentários respeitados pela tradição, como os de Harivarman²⁷², Nagarjuna e Kumarajiva. Silva Mendes interroga-se, em termos aliás próximos dos debates tradicionais budistas, reproduzindo os seus colóquios com o Abade Chai Hong que, mais do que conversas talvez se devam considerar como ensinamentos tradicionais:

A fórmula “livrar-se da impermanência para obter a permanência”, ponto final de todos os discursos de Shakyamuni, é também a sua predilecta. Ele ma tem

²⁷¹Ed. cit. p. 492.

²⁷²A par de Kumarajiva, referência central na formulação e desenvolvimento do budismo chinês. A sua obra é actualmente conhecida apenas na sua versão chinesa.

vezes cento repetido e o seu maior desejo tem-me mostrado que seria que juntos entrássemos no *parinirvana* ou, quando não tanto, que simultaneamente renascêssemos, cada qual em seu Lótus, no paraíso de Ó Mi Tó.

Neste trecho, Silva Mendes apresenta as diferenças subtis entre os conceitos de nirvana e parinirvana ou renascimento numa Terra de Buda. Este define-se como o *despertar dos despertados*, o despertar completo que ocorre apenas aquando da morte de alguém que alcançou nessa vida a Iluminação. Importa assim notar que citar os discursos do Buda que terminam com esta fórmula, evocar a tradição comentarial já referida, inscreve-se numa tradição de leituras específica. A referência ao renascimento no paraíso de Amitabha é própria da tradição do budismo *terra pura*, ainda que possa ocorrer noutras escolas e períodos. Por outro lado, o texto mostra a familiaridade dos dois com a formulação budista do voto pelo fim da cadeia dos renascimentos ou pelo renascimento na *Terra de Amitabha*:

Mentalmente lhe tenho agradecido a caridade; mas nunca lho prometi. É que, na verdade, sempre que reflecto sobre a ventura que ele me deseja, fico sem saber se a devo aceitar ou não; e, se ele, algum dia me dissesse que já tinha de Buddha obtido assento para mim no céu dele, cuido, é quase certo, lhe pediria que o passasse por caridade a qualquer outro seu amigo. Apesar de ter convivido muito com buddhas, bodhisattvas, santos monges e fiéis buddhistas de muita virtude, e de sentir, no meu fundo, simpatia por estas santas criaturas e suas crenças, ainda estou, não sei por quê, em que viver cá em baixo com as raposas é um pouco melhor do que gozar lá no alto a eternidade toda na contemplação beata da glória inefável do Não-Ser²⁷³.

O último parágrafo que acabámos de citar reveste-se de uma importância capital. A tonalidade irónica das palavras do autor pode ser lida como uma forma de distanciamento em relação à expressão tradicional budista da aspiração à passagem ao nirvana ou à terra pura de Amitabha. Todavia, por tudo o que até aqui se descreveu, e

²⁷³ Op. cit., p. 493.

lembrando a invocação tradicional das três jóias atrás proferida, interpretamos este passo de outro modo. A avaliação da *vida cá em baixo com as raposas* como sendo um *pouco melhor* do que a passagem ao nirvana corresponde exactamente ao Voto de Bodhisattva, a opção deliberada pela vida no samsara enquanto aí existirem seres que não se libertaram, ainda que já se tenha alcançado o despertar e a capacidade de aceder ao nirvana, a assunção da *eternidade toda na contemplação beata da glória inefável do Não-Ser*. Do que pudemos apurar, talvez estejamos perante a primeira formulação em termos literários portugueses, na primeira pessoa, deste voto que constitui o coração do ensinamento budista do chamado grande veículo. Isto faz de si não só um pioneiro divulgador e hermeneuta de textos budistas chineses na cultura filosófica portuguesa, mas alguém que formulou conscientemente o Voto de Bodhisattva.

Em jeito de aparte, movido pela auto-ironia própria de quem veio a reconhecer o carácter ilusório do seu próprio *eu*, formulara assim revolucionariamente em nome próprio o voto de bodhisattva cometendo o grande paradoxo de o formular na primeira pessoa, ciente da sua irreabilidade. O autor passa de seguida a apresentar um conjunto de reflexões em torno da questão da identidade pessoal nas escolas filosóficas de base budista, procedendo à enunciação dos princípios budistas e à explicitação dos desdobramentos das escolas internas posteriores à grande revolução histórica do Mahayana, praticado e difundido predominantemente na China, Tibete, Coreia e Japão:

Não obstante isto, gosto de me entreter, e de ser entretido, com as doutrinas que falam do Além, e tenho com o meu amigo prelado de Kun Yam passado longas horas a ouvi-lo, ambos deleitados.

Há em nós um ser, uma alma que subsiste após a morte? e renascemos? e será como mesmo ser, consciente ou inconscientemente, ou para outro ser passará tão somente o nosso “karma”, a nossa dívida moral, o “deficit” da nossa existência anterior?

Como sempre, nas grandes teses, há quem afirme e há quem negue. Nos *sutras* (em que está a palavra do buda Shakyamuni) há um texto que diz: “os seres

desencarnados aproveitam o comércio de um homem com uma mulher para se reencarnar”.

Assinalado o tom irónico do *entretenimento*, provavelmente entendido como um atento estanciar meditativo entre *doutrinas que falam sobre o Além*, o autor reitera a afirmação da existência de uma pluralidade de escolas filosóficas de base budista quanto às questões da natureza do eu e da alma, como ser mais ou menos autoconsciente, ou como um simples agregado kármico impessoal que transmigra. Esta citação dos sutras poderia levar a concluir pela defesa da subsistência e renascimento dos seres e a existência de um estado intermediário entre vidas como ensinamento budista central, ainda que aqui ocorra a título exemplificativo de uma das posições possíveis sobre o tema.

Silva Mendes terá conhecido a controvérsia mantida por aqueles que no seu tempo tematizaram a reencarnação por influência de Allan Kardec e Helena Blavatsky, na premissa de que se encontra vedado o renascimento em esferas evolutivas inferiores. Tal posição é defendida por autores de inspiração espírita como o companheiro de coleccionismo artístico de Macau, Manuel Ignacio de Rezende²⁷⁴, contemporâneo e correligionário do matemático seareiro António Lobo Vilela, teórico do *Infinitismo*. Por sua vez os autores de formação teosófica, desde o Visconde de Figanière, até aos seus contemporâneos João Antunes, Jaime do Inso e Sarmento de Beires, debruçam-se sobre esta questão, rejeitando a possibilidade de renascimentos tidos por inferiores (em condição animal, por exemplo). Também Amorim Viana, apesar da racionalização a que procura submeter a sua leitura ética do cristianismo, parece aceitar a hipótese reencarnacionista, em clave progressiva e melhorista, sem possibilidade de regressões da condição encarnante. A novidade de Silva Mendes nesta discussão é que não recorre

²⁷⁴ É José Soares quem relata que o hóspede de Choc Lam, revolucionário comunista e praticante budista, habitante do mosteiro, é que avaliaria correctamente as obras de arte perante os coleccionadores europeus, entre os quais conta um outro seu amigo, Manuel Ignacio de Rezende (que seria delegado da Federação Espírita Portuguesa [FEP] em Macau e autor de um opúsculo intitulado *Sobre a Doutrina Espírita da Reencarnação*, que teria como base uma sua palestra na Hong Kong Lodge da Theosophical Society em Outubro de 1925 e editada em Macau no mesmo ano, em edição de autor, impressa na Tipografia Mercantil de N. T. Fernandes e Filhos. Este opúsculo conhece posterior edição na metrópole, em Lisboa, edição da FEP, 1929 (impresso em Leiria).

ao pitagorismo nem mostra ter chegado ao tema por aquelas vias ocidentais, mostrando antes que o tema suscita complexa discussão mesmo dentro do budismo chinês, que não é redutível a uma qualquer posição ortodoxa, consensual ou unívoca. Silva Mendes parece comprazer-se no registo das várias hipóteses sem declarar directamente a sua preferência. A sua posição distingue-se de outros autores não só por ter aprofundado a diferença do budismo chinês – de que a versão coreano-japonesa derivará, em relação às outras formas desta tradição, como a indiana ou a tibetana – mas pela valorização da sua diversidade interna. Os outros autores discutem a reencarnação por oposição à morte definitiva ou à ressurreição cristã e, quando aceitam a reencarnação, o que discutem é se ela é sempre melhorista ou se há possibilidade de involuções reencarnantes. O autor de *Macau Antigo* apresenta-nos a questão nos termos que a longa elaboração filosófica do Mahayana pôde oferecer: como conciliar a ideia de retribuição kármica, que parece supor um *eu* que age, com a ideia de insubsistência de todos os fenómenos, de inexistência mesmo da sua identidade intrínseca, a partir da visão da sua originação interdependente. O pensador apresenta os que defendem a tese de que é necessário um substracto individual que de vida para vida transporte o subsistente karma, *dívida moral* ou *défice da existência anterior*, segundo as expressões do autor, por oposição aos que, subtilmente, afirmam a subsistência dessa dívida moral sem necessidade de qualquer fundamento ou suporte individual que a transporte pelo ciclo dos renascimentos: *o deve e haver que deixa, o qual é a única coisa que impõe a outro ser que nasce*²⁷⁵. O que renasce seria *isso* e não um qualquer resíduo pessoal, sob qualquer forma mais ou menos espiritualizada. Neste sentido, relatando estar a receber directamente o ensinamento de Harivarman do seu *amigo bonzo*, reconhece a existência das duas escolas quanto à questão da afirmação ou negação da realidade do *eu*:

E há um “eu” real, ou não há? Uns afirmam, outros negam. Os que negam, os hinayanistas, dizem: Buda, o mestre afirmou que o “eu” é apenas um apelativo, ou vocábulo – uma não-realidade, portanto Buda disse que o “eu” é a dor – uma

²⁷⁵ Op. cit. p. 494.

modalidade transitória, não, portanto, uma entidade real. Os sutras afirmam em muitas passagens que o mundo é uma imensa fantasmagoria; que o que os homens julgam ser um conhecimento, não passa de um sonho que sonham acordados; que tudo é vazio; que o vazio é tudo, que não existe ser algum.

Há (acrescentam) vários textos que afirmam de uma maneira categórica que não existe senão uma cadeia de ilusões momentâneas; que acreditar na existência real de seres exteriores é o erro que ilude os homens. Ora, se nada é real, segue-se que não existe “eu” algum, e que o que existe é tão somente uma sarabanda de agrupamentos transitórios (skandhas) em formação e em destruição continuamente.

Uma vez, perguntando um monge a Sakyamuni quem é que come quando se come, teve esta resposta: Não ousei dizer que alguém come, que um comedor é real. E, outra vez, alguns discípulos do iluminado tendo-se mostrado impressionados em presença do esplendor do rei Bambisara, ele lhes observou que o mundo é constituído de irrealidades, a que não correspondem senão palavras vãs; que não existem senão combinações passageiras, que não existe “eu” algum nem, por isso, verdadeira grandeza, verdadeira dignidade acrescentando que aquele que houver penetrado na irrealidade de todo o mundo exterior e arrancado de seu coração a crença em seu “eu”, terá atingido o termo, a meta, e não mais renascerá.

Objectam, porém, os mahayanistas: Se não há “eu”, não pode haver vida futura, e, neste caso, é destituído de finalidade todo o esforço para a aquisição de méritos. Se não existe “eu”, não haverá renascimento; e isto se poderia admitir se Shakyamuni não houvesse dito, como disse muito claramente, que quem pratica o bem, gozará nesta vida e na vida futura. Logo, é bem manifesto, existe “eu” e o “eu” subsistirá.

Acresce (continuam) que Buda também disse que há homens que consolam, outros que afligem, uns que purificam, outros que maculam. Logo há “eus” distintos e diferentes. Shakyamuni é considerado em todas as páginas dos sutras

como sendo o iluminador de todos os seres. Ora, sendo assim como pode concluir-se que nem ele nem os seres possuam “eu” próprio? Se não existisse “eu”, cortar a cabeça a um homem equivaleria a cortar o pescoço a um boi de barro...

Assim argumentam os partidários da realidade do “eu” e Harivarman, que é ainda o filósofo budista que está expondo os argumentos destas escolas, conclui sabiamente com esta reflexão: As duas teses contradizem-se, os argumentos contrabalançam-se; não se vê bem em que lado está a verdade: por isso apliquemos ao caso a máxima: “Não filosofemos; cumpra cada qual os preceitos da budista madre-igreja e tudo correrá e acabará bem”.

É também esta a conclusão a que geralmente chegamos, eu e o meu amigo Chai Hong. Por vezes, temos ido mais longe, por vezes, temos tentado descer até às profundezas do eu kármico²⁷⁶, do substrato da personalidade, do terreno escuro do sub-consciente, e nos temos perguntado se verdadeiramente este não será o "eu" real, e o outro, o "eu" fenomenal, o "eu" da deflagração da chama, o "eu" dos "skandhas" tão somente aquele impermanente, transitório "eu" de que falou Buda.

Em breve, porém, nos sentimos emaranhados por demais nas subtilezas destas abstrusidades e logo nos tornamos à máxima sã de não filosofar.

Silva Mendes opta por *patriarca Nagarjuna (II séc)* sobre Harivarman, patriarca que *lhe encheria as medidas*. Este expediente retórico visa dar conta da adesão do autor à teoria nagarjuniana da dupla verdade: A ironia e os paradoxos usados apontam afinal para a constante remissão entre o plano da verdade convencional e o da verdade absoluta. A solução para a irresolúvel dicotomia da realidade ou irrealidade do *eu* é apontada a partir de L. Wieger²⁷⁷ (1856-1933), S. J. Esta obra monumental constitui, aliás, uma das fontes eruditas do nosso autor quanto à história do budismo chinês e das suas

²⁷⁶ No original: *carmântico*.

²⁷⁷ Léon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Ho-kien-Fou, 1917.

controvérsias e desdobramentos filosóficos. Deve ser registado que o autor ouvira do seu amigo, instrutor budista, a explicação para este dilema, mas que prefere transmitir-nos a exposição de um sinólogo europeu: Ciente de que está a escrever para leitores ocidentais fica expresso o escrúpulo do autor em relatar o ensinamento complexo que ouviu *da boca do bonzo* e que porventura seria incompreensível fora de um contexto de exposição tradicional de mestre a discípulo. O texto conduz-nos a um dos pontos fundamentais do ensinamento que é justamente o momento em que o praticante se apercebe que apesar de não haver realmente um *eu*, aquele que age continua a cumprir os preceitos da acção compassiva:

Não há causas nem há efeitos. Se os houvesse, eles estariam dentro das causas, ou não estariam dentro delas. Se não estivessem dentro delas, não poderiam sair delas. Se estivessem nelas, constituiriam uma unidade com elas e não poderiam, portanto, sair delas. Não há causas nem há efeitos.

E, visto que não há causas nem efeitos, nada existe que, de facto, nasça, cesse, dure ou seja interrompido. Não há unidade nem diferença. Nada entra, nada sai; não há tempo e, portanto, nem sucessão de passado, nem de presente, nem de futuro, pois, que, claro é, para explicar a sucessão seria preciso admitir que o presente estivesse contido no presente.

Nenhuma matéria, nenhuma substância e nenhum agregado existem como realidades. Não há seres distintos reais, pois que nenhuma distinção real é possível. Não existe senão uma grande fantasmagoria universal.

A teoria dos elementos reais formando compostos reais é insustentável. Não pode haver neles nem conjunção nem separação real. Dizer que os seres têm uma natureza é uma frase vã. Os átomos físico-morais que produzem a fantasmagoria cósmica são irreais, seriam imutáveis; (...) quem diz mudança, diz irrealidade²⁷⁸.

²⁷⁸ Ed. Cit. p. 496.

Silva Mendes parece assim ser o primeiro entre nós a reconhecer a importância da obra filosófica de Nagarjuna, do ciclo de textos e comentários da *Prajna Paramita Sutra* e a sua *teoria da dupla verdade*²⁷⁹, a compatibilização da ideia de reencarnação e causalidade kármica com a ideia de Maya e inexistência intrínseca de todos os fenómenos, designada como *vacuidade* ou *não-ser* pelo autor. Isto é, o texto concilia a premissa da subsistência ou continuidade espiritual, com a ideia de que aquilo que reencarna também é ilusório. O autor não recusa o problema, preferindo afirmar que tanto são budistas os que aceitam, os que rejeitam e os que simultaneamente aceitam e rejeitam por a diferentes níveis de realidade se referirem estes ensinamentos. Não são mais budistas os do pequeno ou do grande veículo, os filósofos ou os devotos populares, os que se prosternam (ou *batem cabeça*, na colorida expressão do autor) e acendem incenso do que os que lêem os comentadores dos sutras ou os shastras mais exigentes do ponto de vista filosófico como Nagarjuna. Mesmo a ideia de que só um eu exterior seria ilusório, mas um *eu* outro, espiritual, inconsciente, profundo seria real ou feito de elementos irreduzíveis é desmontada como uma teorização em segundo grau também falível:

Não. Nenhum espírito habita no corpo. Não há “eu” real algum. Não há agente nem acção, paciente nem paixão.

E assim como não há “eu” real, nem acção real, também não há pecado nem virtude, mérito nem demérito. Não existe karma, deve e haver moral, não há moral nem sanção, Céu nem Inferno, samsara nem nirvana. Não há Buda, nem Lei, nem Sacerdócio. A vida e a morte são irreais.

Ora aqui têm os leitores o filósofo da minha maior simpatia. A vida e a morte são irreais. Não há moral nem sanção – justamente o que me convém.

²⁷⁹ Cf., de Nagarjuna, *Stances du milieu par excellence (Mūlamadhyamaka-kārikā)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bugault, Paris, ed. Gallimard, col. "Connaissance de l'Orient", 2002. Este volume apresenta toda a discussão filosófica ao tempo de Nagarjuna e as posições das várias escolas em presença, assim com os desdobramentos e ramificações que a partir daí ocorrem.

Não deixa de ser possível comparar esta viragem interiorista de inspiração búdica ao processo histórico de *redescoberta* filosófica pós-kantiana do *Eu* que em Fichte, Stirner ou Kierkegaard assumem particular pregnância. A comparação com este processo moderno de instauração da egoidade é todavia apenas parcial, na medida em que o aprofundamento introspectivo da *endovisão* búdica não redundando na completa abolição da exterioridade, mas numa sua suspensão para, em aprofundamento interior, descobrir também a inconsistência do *eu* mesmo em suas mais profundas dimensões, pela assumpção da comunidade última de interior e exterior na vacuidade, relativa e última, significado supremo da impermanência e interdependência de todos os fenómenos, inseparável da *compaixão por todos os seres*, aqui designada como *suprema perfeição* definida no texto “Defronte de um Buda” como:

integração numa vida comum, única, na qual não há personalidade destacadas, há uma colectiva unidade suprema.

Silva Mendes despojou-se do preconceito metafísico da substância e assumiu a reflexão na impermanência de todas as coisas agregadas de forma múltipla, a teoria dos *skandhas* como agregados e a ideia de *átomos físico-morais que produzem a fantasmagoria cósmica*, maya. Procurou rejeitar de forma *lógica* a ideia de alma, percorrendo todas as aporias clássicas da sua afirmação ou negação. Negou a aparente necessidade lógica de um Criador e a irredutibilidade de um sujeito individual que parece derivar daquele, mas que, na verdade, se descobre como sua fonte projectiva. Deve assinalar-se que, no último trecho citado, recuperam-se os tópicos libertários de sua obra de juventude. Os termos usados pelo autor para designar o ensinamento de Nagarjuna são os mesmos da proposta vitalista e libertária de Jean Marie Guyau, que estudara na juventude: uma *moral sem obrigação nem sanção*²⁸⁰:

Cuidamos que andamos neste mundo como gente e não é assim: fantasmas andam por nós, diabos porventura a iludir-nos, a fazer-nos pensar que somos

²⁸⁰ Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1884.

alguém ou alguma coisa, quando a verdade é que não somos ninguém nem coisa nenhuma (como de resto, há muito já que eu suspeitava...).

Se temos vivido na persuasão de que tivemos um pai e uma mãe, aos quais muitas vezes as mãos beijámos, que ilusão! Porque a verdade é que como não há causas nem efeitos, pai nem mãe tivemos; nem, claríssimo, as mãos osculámos senão de fantasmas de nossa pura imaginação.

A vida e a morte são irreais: fingimos apenas que vivemos e que morremos! Não há moral nem sanção: pode a gente, sem receio de nada, fazer o que quiser; ninguém nos baterá, e, se bater, será apenas num fantasma!

Que tranquilidade, que satisfação, que alívio me dá tão subtil filosofia! Um abraço, patriarca Nagarjuna, pela descoberta!²⁸¹

A exposição destas complexas teses passa pela história do desenvolvimento do budismo chinês, de Nagarjuna a Harivarman e deste a Kumarajiva (século VI) que, na sequência de Ashvaghosha, seria o mais importante introdutor do budismo Mahayana na China. Afirmando que pequeno e grande veículo são ambos caminhos para o nirvana, que as duas escolas coexistem, e se respeitam na China, e que é princípio por *ambos aceite que todas as vias religiosas conduzem à salvação e que é livre cada indivíduo na escolha da que mais lhe agrada (no que os chineses têm o meu aplauso)*²⁸². Complexificando a apresentação das diferenças entre Hinayana ou pequeno veículo, e Mahayana ou grande veículo já não, como atrás, quanto à natureza e realidade do *eu* ou alma e sua consequente reencarnação, mas em seus traços gerais, a partir do modo de exposição das quatro nobres verdades, ensinamento fundador desde o Sermão de Benares, invertido, subvertido ou superado pela *Prajna Paramita Sutra*, o autor apresenta o Hinayana como *doutrina verdadeiramente desconsoladora*, segundo a qual tudo na existência é *impermanente, transitório, ilusório; a vida é feita de miséria, grilhão a que os homens estão amarrados pela lei fatal do karma* e a existência consistiria num ciclo infinito de morte e renascimento. A salvação seria a fuga, o esmagamento da

²⁸¹ Op. cit. p. 497.

²⁸² Op. cit. p. 498.

individualidade e do aprisionante karma. A salvação, ou *nirvana* consistiria numa aniquilação, cuja natureza não é neste ponto aprofundada. Algo ironicamente, o autor admira-se com o sucesso deste budismo primitivo, compilado nos sutras de Ananda e resumido como *seca, crua, lívida crença*. Enfrentando a difícil teoria filosófica da *dupla verdade*, própria do Mahayana, o autor mostra-se estupefacto ao notar que o Grande Veículo aceita este ensinamento ainda que proponha que o seu contrário não só também é verdadeiro, como o é *ainda mais*. Ashvaghosa, Kumarajiva e outros introdutores do *grande veículo* seriam assim vistos como autores de uma nova síntese, um compromisso, uma renovação da *esperança de positiva existência no além* que, todavia, ainda mais se pareceria com um *cemitério de fogos fátuos* do que um *salvífico refúgio*²⁸³. O adoçamento ou atenuação da árdua segura doutrinal primitiva justificaria as histórias sapienciais que Mendes abundantemente reproduz²⁸⁴, em que mestres despertos parecem incorrer em comportamentos excêntricos ou licenciosos. Isto é, o Mahayana teria matizado o ensinamento primitivo propondo agora *um nirvana fortemente iluminado numa franca e positiva existência nas regiões ignotas do Não-Ser*. No Grande Veículo, os *bodhisattvas* podem designar seres situados e históricos, mas também seres espirituais que auxiliam o progresso dos praticantes na Via, ao modo de anjos providenciais. Assim, o autor apercebe-se de que esse termo se aplica a entidades como Kun Yam, O Moi To, P'u Hien, Wen Shu, Ti Chang, mas também a seres humanos, monges cuja obra de difusão do budismo se destacou como Chik Kai, Hui Wen, T'en T'ai. Na verdade, Silva Mendes acaba por admitir não se tratar de uma inflexão de postura ou de um atenuar da disciplina, mas de um recentramento do ensinamento na compaixão por todos os seres, no voto de Bodhisattva e na visão da Vacuidade. Num tom auto-irónico, que faz lembrar os protocolos retóricos do T'Chan, o publicista oferece *às suas leitoras* um extracto dos ensinamentos de Bodhidharma, que teria composto para seu próprio *aperfeiçoamento moral* e consolação espiritual, como *místico*

²⁸³ Op. cit. p. 498.

²⁸⁴ Na tradição do *grande veículo*, circularam várias versões das histórias dos *84 Mahasiddhas*, que por vezes incluem o próprio Nagarjuna e que foram de grande importância na difusão desta revolução budista. Apresentam-se como biografias desconcertantes e relatos de inesperadas obtenções do despertar, contra todas as evidências, prolixas em paradoxos e aparentes contradições.

ramalhete. É de assinalar o destaque dado pelo autor a Tat Mó, o grande patriarca Bodhidharma que, no contexto do budismo chinês, é apontado como *fundador do budismo contemplativo*, e que, por ter aportado a Cantão, passando ao largo de Macau, merece-lhe devoção particular, que justificaria a sua colecção de imagens artísticas sagradas. A curiosidade sobre o pensamento libertário revelada na sua obra de juventude parece de novo manifestar-se nesta homenagem a um mestre cujo ensinamento passa pela denúncia da *cegueira* manifesta numa religião feita de *fórmulas, livros, imagens, ritos e salmodias*. A *budeidade* consistiria numa *visão* superadora de todos os cerimoniais e exterioridade, livros ou imagens sagradas: na verdade, ao Buda, *cada qual em seu coração pode criá-lo pelo pensamento*. Isto é, esta inteligência que aumenta segundo o amor que se tiver, ou união dialéctica de compaixão e sabedoria que mutuamente se associam e inseparam. O autor, que patentemente se distanciou da sua própria tradição, parece ironizar, considerando *muito mística e muito cristã esta doutrina!*²⁸⁵. Para o autor, na verdade, este ensinamento seria comparável ao de Santo Agostinho, Ricardo de S. Victor ou ao Mestre Eckhart que coincidiriam no apontar para o interior de cada um o caminho da procura da verdade, da divindade, do Cristo. O autor insiste que a longa prática contemplativa atribuída a Bodhidharma, que consistiria em meditativas visualizações do *coração*, que não deve ser literalmente entendido, constitui o modo de *criação de Buda*, modo de designar a obtenção do Despertar. Olhar para fora equivale a uma forma de cegueira. A verdadeira visão começa com a *endovisão*. O autor refere-se ainda à partida de Bodhidharma para *o céu, a Terra Pura de O Mi Tó* (Amitabha). Após ter declarado partir da lógica de Nagarjuna, presumimos que considere que aquilo que de Bodhidharma partiu foi apenas o que designou antes como o seu *corpo místico*, que não é aqui um *eu* encarado como um reduto de realidade subjacente à irreabilidade, mas um grau superior de irreabilidade:

A essência de tudo é o coração. No coração todos os budas se formaram e todos os futuros budas se formarão. O coração é Buda e Buda é o coração, e fora dele não há Buda. Nele está a iluminação; nele está o nirvana.

²⁸⁵ Op. Cit. p. 501.

Fora do coração tudo é imaginário. Não há causas, não há efeitos: a realidade está toda e só em Buda no repouso do coração. Buda cria-o cada qual em si. Olhemos para dentro, não olhemos para fora. Fora tudo é vazio, tudo é vão. Buda está dentro, está no coração. Buda está em todos os seres.

Os Budas a ninguém salvam: cada qual a si se assim se salva. Inúteis são em si as preces, inútil qual o culto, inúteis, em si, as boas obras, os ritos, os jejuns, os sacrifícios. Não há bem, nem há mal: há somente actos do coração.

Ver Buda no coração é tudo. É esta endovisão que salva: nela está o nirvana. Tudo esquecer, em perfeita inacção, na interior visão desta realidade; absorver-se cada qual em estática contemplação neste ser, nesta essência: eis a libertação do perpétuo renascer, da miséria de viver.

Não há senão um pecado grave: deixar-se alguém ficar na ignorância da sua budística raiz, e, assim, permanecer, sem termo, indefinidamente, na impermanência. E ninguém espere que dela alguém o tire: cada qual a si se salva.

O corpo material é forma efémera; a vida pouco dura. Só o “corpo místico”, no êxtase revelado, é entidade real, verdadeira – “corpo místico” existente desde toda a eternidade.

Através dos sucessivos renascimentos, através das vicissitudes das várias existências, o corpo místico não nasce nem morre, não cresce nem mingua, não se danifica nem se aperfeiçoa, não ama nem odeia.

Não é ele, nem é ela este corpo místico; não é velho, nem novo; não é uno, nem é múltiplo; não é bom, nem é mau; não tem forma, nem faculdades; não é sim, nem é não.

E todavia, nele todos os seres vivem; e, todavia, nele todos os seres subsistem, nele estão os destinos de todos os seres. Ele é o coração! Coração, coração, como és grande, como tudo abraças e penetras! Coração, coração, quão pequeno és que a ponta de uma agulha não te atinge! Tu meu coração, tu, Buda, és o evangelho que eu prego a todo o mundo!

Bravo! Isto, sim, é santidade!²⁸⁶

3.10. Conclusão

Enquanto Gonçalves Costa vê na China um *misticismo impreciso*, um *panteísmo monista* ou um *materialismo fatalista* de base, que Vasconcelos Abreu explica como uma fixação no Animismo, fase religiosa primitiva da humanidade, Silva Mendes encontra um naturalismo e um culto dos antepassados que enforma uma historicidade sincretizadora de taoismo, confucionismo e budismo, perspectivando a imbricação de camadas culturais a que reconhecemos inequívoca processualidade dialéctica: harmonizou-se aquilo que poderia ser conflitual, mas também pode ser complementar. A modernidade teria autonomizado as esferas da arte, da política, da ciência, da filosofia, da espiritualidade, da legalidade, da moral. Na China, o autor de *Excertos de Filosofia taoísta* parece ter encontrado um legado que permitiria a sua nova síntese, isto é, que o desenvolvimento de cada uma possa alcançar o seu pleno sentido no e pelo desenvolvimento de todas as outras.

O nosso pensador parece aderir a um modo muito concreto de encarar o budismo em geral, através do budismo chinês que encontrou, que não exclui o estudo e o cultivo do taoismo, antes se reforça por isso, mantendo a observância dos preceitos e ritos confucionistas, e respeitando um certo *espírito* evangélico ou apostólico, ainda que não a dogmática eclesiástica cristã.

Silva Mendes, budólogo, descreve ter assistido a ensinamentos por parte de bonzos altamente qualificados como abades estudiosos e eruditos que complementou pela leitura dos sinólogos europeus mais compreensivos do seu tempo. Não só, como erudito, está a par da mais actualizada bibliografia, como a pôde discutir com representantes autênticos das tradições chinesas. Escutar ensinamentos de mestres transmissores de uma linhagem budista chinesa e apresentá-lo literária ou ensaisticamente constitui uma novidade inequívoca na cultura portuguesa. Ter

²⁸⁶ Op. cit. pp. 499-500.

interrogado esses mestres aumenta a complexidade desta sua *escuta*. O profundo estudo efectuado por Manuel da Silva Mendes da diversidade de escolas filosóficas do budismo chinês, ao longo da história e no seu tempo foi acompanhado por colóquios filosóficos com praticantes budistas e outros intelectuais chineses e pela prática meditativa e participação em cerimoniais culturais colectivos. Conforme relata: delicia-me assistir ao culto budista, descrevendo que se prosterna e se junto às recitações a Amitabha, descreve os mosteiros que frequenta, e revela conhecimento da língua falada e dos conteúdos simbólicos que se jogam a cada momento. O autor elogia a serenidade dos bonzos que procuravam manter a racionalidade, evitando expressões piedosas populares de desregramento emocional, por oposição ao que denuncia como habitual no catolicismo. A utilização da primeira pessoa nas traduções de orações faz-nos pensar que aderiu realmente ao que estava a assistir e optou por expor este seu lado profundo numa autobiografia que por pouco não se perdeu completamente.

Devemos ao autor de *Macau Antigo* a introdução no léxico filosófico português (ou o seu desenvolvimento) de alguns conceitos fundamentais colhidos na história da filosofia de base budista: cosmoteísmo, para designar a imbricação do mundo material e dos mundos divinos (o samsara), ou a imbricação entre o universo e a divindade, evitando a confusão conceptual com o panteísmo e suas conotações; o de *endovisão* (porventura colhido em Wiegner) para designar a introspecção meditativa aprofundante, a suprema concentração interior alcançável pela continuação do processo de absorção contemplativa e enstase, culminando no *samadhi*; a ultravivência, para designar o modo de existência dos Budas, nem sobreviventes (à morte) nem superviventes no plano de existência convencional, mas estanciantes além do samsara e do nirvana, evitando o sentido habitual de divino, espiritual, celestial ou super-humano. Apresentou ainda a *lei da causalidade*, inseparável das questões morais – o karma –, da reencarnação ou do estatuto ontológico da realidade e da percepção. Ao que podemos aferir, é o primeiro ensaísta português que trata o tema da impermanência de todos os fenómenos, que remete para a sua *irrealidade* última.

A apresentação do sincretismo *taoístico-budista* definido como um *ponto de vista* sincrético contribui para a compreensão da profunda entreacção verificada ao longo da

história pelas duas tradições religiosas, sapienciais e filosóficas. Além destas inovações lexicais, Silva Mendes também percebeu a intraduzibilidade de muitos conceitos em sânscrito ou chinês que procurámos apresentar ao longo do texto. Silva Mendes parece-nos ter sido o primeiro escritor que em língua portuguesa nos deu orações a Amitabha e a invocação das Três Jóias e um pioneiro tradutor dos clássicos taoistas que verteu em registo poético e em verso. Procurámos mostrar como o autor elabora a dimensão religiosa e a filosófica, oscilando entre as suas várias combinações possíveis: religião sem filosofia, filosofia sem religião, religião filosófica ou filosofia religiosa.

Silva Mendes figura na história da recepção portuguesa do budismo num altíssimo lugar. Enquanto escritor, procura traduzir e expor com rigor e exactidão o que escutou, dando pioneiramente conta na nossa cultura da dimensão propriamente filosófica da tradição budista, especialmente na sua versão chinesa. Nunca antes encontráramos na nossa bibliografia referências tão claras à história do budismo, à distinção entre Hinayana e Mahayana, à introdução e especificidade do budismo chinês (Sh'na ou Dyana), aos filósofos budistas, Nagarjuna, Kumarajiva, e às discussões lógicas sobre a identidade pessoal e o *eu* e os agregados: *o que existe é tão somente uma sarabanda de agrupamentos transitórios em formação e em destruição continuamente* (skandhas).

O pluralismo de Silva Mendes, expresso na sua afirmação da validade das várias vias budistas, parte da sua compreensão de que a contradição entre escolas não invalida os argumentos em confronto. Os reparos cépticos presentes nos textos de imprensa do autor poderiam mostrar que se queria fazer entender como um simples divulgador que não aderiu ao objecto que pretende expor e analisar por confronto com a sua formação religiosa cristã e filosófica racionalista. No entanto, vemos que as suas objecções irónicas, melancólicas ou cépticas são também conformes com a tradição de paradoxos e aporias próprias do budismo, especialmente do grande veículo e do T'chan, para o qual a própria *fé* é intrinsecamente vã, sendo apenas instrumental para treinar a mente. De ressaltar ainda a permanente auto-ironia que contribui para reforçar o tom de simplicidade impresso ao texto e o tom auto-depreciativo próprio de uma certa tradição literária do Mahayana, a par da inovação e densidade conceptual já apontada.

Silva Mendes apresenta, na sua alteridade, lendas e outros conteúdos da religiosidade popular, considerando-os num primeiro momento como simples superstições, mas mais tarde procura interpretá-los à luz dos conteúdos mais profundos da atitude budista. Registe-se a sua preocupação constante em distinguir a componente popular da componente erudita da religião, o que muitos orientalistas não lograram fazer, incapazes de analisar no outro o que na sua cultura de tal modo evidente lhes seria: o culto das relíquias, lendas de santos cheias de colorido e maravilhoso, episódios providenciais, miraculosos e taumatúrgicos. Destaque-se ainda o seu trabalho de tradução, a sùmula do ensinamento de Bodhidharma, as orações a Amitabha, a apresentação de Nagarjuna, que, pela sua importância fundadora do Mahayana, é visto como um *Segundo Buda*.

SOBRE O TERRAÇO

A Wenceslau de Moraes

Os antigos mortos, invisivelmente
Vêm ainda ao seu terraço antigo...
Já sopra da nona lua o vento lamentoso.
De os três rios devem estar a chegar os gansos de arribação.

Cobrem nuvens a vastidão dos dois Kuangs
Declina, pálido, o sol, sobre Pang-Lai
Desterrado da pátria e sem notícias dela,
Para essas bandas volvo de contínuo os olhos.

Oito elegias chinesas, III, Camilo Pessanha (trad.)

4. As *Pálpebras de Bodhidharma* e o conceito de *Impersonalidade* – Da Nipofilia²⁸⁷ ao Budismo na Obra de Wenceslau de Moraes (1854-1929)

Crónica decorativa²⁸⁸

Fernando Pessoa

A circunstância humana de eu ter amigos fez com que ontem me acontecesse vir a conhecer o Dr. Boro, professor da Universidade de Tóquio. Surpreendeu-me a realidade quase evidente da sua presença. Nunca supus que um professor da Universidade de Tóquio fosse uma criatura, ou sequer cousa, real .

O Dr. Boro — sinto que me custa doutorá-lo — pareceu-me escandalosamente humano e parecido com gente. Vibrou um golpe, que me esforço por desviar de decisivo, nas minhas ideias sobre o que é o Japão. Trajava à europeia, e, como qualquer mero professor existente da Universidade de Lisboa, tinha o casaco por escovar. Ainda assim, por delicadeza, dei-me por ciente, durante duas horas, da sua presença próxima.

²⁸⁷ Terá sido Henrique Lopes de Mendonça, poeta de *A Portuguesa*, autor orientalista de *Fumos da Índia* e director da revista *Serões*, o responsável por uma pequena mas significativa prosa não-assinada de apresentação de Wenceslau de Moraes como colaborador do periódico, que consta do seu número 8º, da sua segunda série, de Fevereiro de 1906 (p. 112), precedendo o artigo “Os prisioneiros russos”, introduz no Léxico português um novo termo: *Para acentuar o papel representado no mundo da arte por Wenceslau de Moraes, urge criar um sugestivo neologismo, que corresponda ao epíteto bárbaro de niponófilo*. Retomamos para título deste estudo a precisa inovação de Mendonça (*niponofilia*, contraída em *nipofilia*). A colaboração nesta revista foi em 1925 coligida pelo autor no volume *Os Serões no Japão* dedicada ao *benevolente camarada* Henrique Lopes de Mendonça. O lexicógrafo Cândido Figueiredo atesta este vocábulo com esta abonação criadora.

²⁸⁸ Apresentamos aqui este pouco conhecido conto de Pessoa como epígrafe a Wenceslau de Moraes. O texto foi publicado no jornal in *O Raio*, nº 12. Lisboa: 12-9-1914, publicado em *Ficção e Teatro*, Introdução, organização e notas de António Quadros. Mem Martins: Europa-América, 1986. Está disponível em linha no sítio do arquivopessoa.net.

Preciso explicar que as minhas ideias do Japão, da sua flora e da fauna, dos seus habitantes humanos e das várias modalidades de vida que lhes são próprias, derivam de um estudo demorado de vários bules e chávenas. Eu por isso sempre julguei que um japonês ou uma japonesa tivesse apenas duas dimensões- e essa delicadeza para com o espaço deu-me uma afeição doentia por aquele país económico de realidade. O professor Boro é sólido, tem sombra — várias vezes fiz com que o meu olhar o verificasse — e além de falar e falar inglês, coloca ideias e soluções compreensíveis dentro das suas palavras. A circunstância de que as suas ideias não comportam nem novidade nem relevo apenas o aproxima dos professores europeus, pavorosamente europeus, que conheço.

Além disto o professor Boro tem movimento, desloca-se, não sei como, de um lado para o outro, o que, feito perante quem sempre teve o Japão por uma nação de quadro, parada e apenas real sobre transparência de louça, é requintadamente ordinário e desiludidor.

Falávamos de política internacional, da guerra europeia, e fizemos várias incursões pelos vários fenómenos literários característicos da nossa época. A ignorância que o professor Boro tinha de futurismo foi a única benzina para a nódoa da sua realidade moderna. Mas há algum professor de alguma Universidade da Europa que siga de perto os movimentos da arte contemporânea?

Dados os factos que venho explicando, compreende-se que eu fosse avaro de o interrogar sobre o Japão. Para quê? Ele era capaz de atirar para dentro da minha ignorância uma quantidade de cousas falsas. Quem sabe se ele se atreveria a insinuar pela conversa fora, como cousa normalmente acreditável, que no Japão há problemas económicos, dificuldades de vida para várias pessoas, cidades com lojas reais, campos com colheitas como as nossas, exércitos realmente parecidos com os da Europa e com execráveis aperfeiçoamentos científicos para guerras em verdade contemporâneas? Daqui ele não hesitaria talvez em me afirmar — com que cinismo nem eu meço — que no Japão os homens têm relações sexuais com as mulheres, que nascem crianças, que a gente de lá, em vez de estar

sempre vestida como as figuras da louça japonesa, despe-se e veste-se como se fosse europeia. Por isso não tratámos do Japão. Perguntei ao professor se ele tinha tido uma boa viagem, e ele caiu em dizer-me que não — como se um estudioso como eu da porcelana nipónica pudesse admitir que há más viagens para os japoneses, que — delicioso povo! — nem sequer se dá ao trabalho de existir. As chávenas partem-se, não comportam tormentas. A frase «uma tempestade num copo de água» ou «numa chávena», como dizem outros, é puramente europeia.

Uma frase houve (casual, quero crer, no professor Boro) que me magoou mais do que outra.

Falávamos — eu, é claro, com o desprendimento com que se tratam estes assuntos feéricos — da influência dos mecanismos sobre a psicologia do operário, quando se sabe — claro está — que o operário não tem psicologia. E o professor referiu-se aos progressos industriais do Japão e acrescentou umas palavras, que me esforcei com metade de êxito para não ouvir, sobre (creio) movimentos operários no Japão e um fuzilamento (suponho) de não sei que chefe socialista. Eu há tempos — numa coluna sem dúvida humorística de um diário — vira em um telegrama de Tóquio constando qualquer coisa nesse tom; mas, além de não crer que de Tóquio se mandasse telegramas — visto Tóquio não ter mais do que duas dimensões —, ninguém que como eu tenha estudado a psicologia japonesa através das chávenas e dos pires admite progressos de qualquer espécie no Japão, indústrias japonesas, movimentos socialistas e chefes socialistas, ainda por cima fuzilados, como quaisquer europeus que vivem. Quem como eu conhece bem o Japão — o verdadeiro Japão, de porcelana e erros de desenho — compreende bem a incompatibilidade entre o progresso, indústria e socialismo, e a absoluta não existência daquele país. Socialistas japoneses! uma contradição flagrante, uma frase sem sentido, como «círculo quadrado»! Se nem o inexistente estivesse livre do socialismo! Aquelas figuras deliciosas, eternamente sentadas ao pé de casas do tamanho delas, à beira de lagos absurdos, de um azul impossível, aquém de montanhas totalmente irreais

— essas maravilhosas figuras, com uma perfeita e patriótica individualidade japonesa, não pertencem decerto ao horroroso mundo onde se progride, e onde sobre o artista desabam a morbidez do produtivo e a barbárie do humanitário.

E vem querer tirar-me estas convicções o professor Boro, da Universidade de Tóquio! Não mas tira. Não é para ser enganado pela primeira realidade que se me atira aos olhos que eu tenho gasto minutos distensos na contemplação científica e estéril de bules e chávenas japonesas. O mais provável, a respeito deste Boro, é que nascesse em Lisboa e se chame José. Do Japão, ele? Nunca.

Se ao menos achei achei japonesa a sua cara? Absolutamente nada. Basta dizer que era real e existiu ali diante de mim, duas dolorosas horas, em plena ocupação inestética de todas as dimensões aproveitáveis (felizmente só três) do espaço autêntico. A sua cara parecia-se, é certo, com certas fotografias de «japoneses» que as ilustrações trouxeram há anos, e de vez em quando reincidindo trazem; mas toda a gente que sabe o que é o Japão por nunca lá ter ido, sabe de cor que aquilo não são japoneses. E, de mais a mais, essas ilustrações eram principalmente de generais, almirantes, e operações guerreiras. Ora é absolutamente impossível que no Japão haja generais, almirantes e guerra. Como, de resto, fotografar o Japão e os japoneses? A primeira coisa real que há no Japão é o facto de ele estar sempre longe de nós, estejamos nós onde estivermos. Não se pode lá ir, nem eles podem vir até nós. Concedo, se me forcarem a isso, que existam um Tóquio e um Iocoma. Mas isso não é no Japão, é apenas no Extremo Oriente.

O resto da minha vida, doravante, será escrupulosamente dedicado a esquecer o professor Boro e que ele — impronunciável absurdo sentou na cadeira que está agora, na realidade de madeira, defronte de mim. Considero doentio esse facto, alucinatório talvez, e entrego-me com assiduidade a não me lembrar dele mais. Um japonês verdadeiro aqui, a falar comigo, a dizer-me cousas que nem mesmo eram falsas ou contraditórias! Não. Ele chama-se José e é de Lisboa. Falo simbolicamente, é claro. Porque ele pode chamar-se Macwhisky e ser de Inverness. O que ele não era decerto era japonês, real, e possível visitante de

Lisboa. Isso nunca. Desse modo não havia ciência, se o primeiro ocasional nos viesse negar o que os nossos estudos assíduos nos fizeram ver.

Professor Boro, da Universidade de Tóquio? De Tóquio? Universidade de Tóquio? Nada disso existe. Isso é uma ilusão. Os inferiores e cábulas de nós construíram, para se não desorientarem, um Japão à imagem e semelhança da Europa, desta triste Europa tão excessivamente real. Sonhadores! Alucinados!

Basta-me olhar para aquela bandeja, pegar cariciosamente com o olhar naquele serviço de chá. Depois venham falar-me em Japão existente, em Japão comercial, em Japão guerreiro! Não é para nada que, através de esforços consecutivos, a nossa época ganhou o duro nome de científica. Japoneses com vida real, com três dimensões, com uma pátria com paisagens de cores autênticas! Lérias para entretenimento do povo, mas que a quem estudou não enganam...²⁸⁹

²⁸⁹ A *Crónica Decorativa* de Fernando Pessoa constitui uma denúncia exemplar de um crescente japonismo europeu que, centrado no exotismo e na alteridade, descarta a humanidade comum de europeus e asiáticos. O conto não deve ser visto como um mero relato humorístico baseado num absurdo, ao modo dos *jogos lógicos* tão apreciados pelo autor, que vale pela sua estrutura paradoxal e não pelas suas referências de conteúdo, mas como uma exposição daquilo que hoje designamos *orientalismo*, a construção europeia de uma imagem do oriental sem se sentir a necessidade de a cotejar com a realidade histórico-social concreta e sem se atender à humanidade comum dos povos: Ao representar o outro como sempre totalmente outro, ele é irrealizado, o que tem como consequência a sua desumanização. Daí que a imagem do especialista científico em *Japão* e *Coisas Japonesas* declare como se fosse uma evidência que os seus estudos se baseiam em figuras japonesas de duas dimensões, o que o leva a concluir que o verdadeiro Japão teria apenas duas dimensões. Quando conhece um japonês, não pode aceitar a sua realidade, julgando-o um mistificador. Não pode, porque não quer e não pode querer porque não consegue suportar a sua realidade. Como se a realidade não lograsse desmentir a representação da realidade. A terceira dimensão que falta à imagem do Japão mais que a geométrica profundidade é a humana e ontológica realidade. O que este conto faz não é relatar comicamente o absurdo que seria um especialista em imagens da realidade tomá-las como realidades absolutas, confundindo níveis de realidade, (parecendo evocar o ensino tradicional da chamada *alegoria da linha* de Platão), mas denunciar um bem comum hábito europeu de representar o outro *como outro*, não apenas o desumanizando, mas des-realizando-o: negando-lhe a mesma comum realidade que a do humano europeu, e, por consequência, qualquer autonomia. O título da *crónica* também é sugestivo. Por um lado, evoca que a base da ciência do narrador são figuras decorativas, garantes da *verdadeira realidade* a duas dimensões do *seu* Japão, por outro lado, o *decorativo* é o representacional confundido com o objecto dessa representativa decoração. Em terceiro lugar, a possibilidade de este conto ser visto como um entretenimento humorístico, uma *decoração*, também deve ser criticada. Daí que o título nos previna, assumindo o termo *crónica*: isto é, relato temporalmente situado do facto de os europeus preferirem as suas falsas crenças e representações redutoras (bidimensionais) ao confronto com a verdade de uma humanidade una em toda a parte e em toda a parte a braços com os mesmos humaníssimos problemas (sociais, económicos e políticos) emprestando-lhes, contudo, sempre diferenciadas tentativas de resposta. Talvez não seja abusivo referir que as *crónicas*, ligadas ao quotidiano, ao contingente, ao

4.1. Wenceslau de Moraes, escritor de ideias

O seu *Bon-Odori*, que tenho sobre a mesa em que trabalho, basta-me para o poder classificar, no seu género, como figura primacial na moderna literatura portuguesa. Não sei mesmo de outro que dele possa de perto ser aproximado. (...) Uma visita ao Japão, demorada que seja, vale, para conhecimento deste país, muito menos do que a leitura atenta da obra de Wenceslau. Depois de lida, quem no intuito de conhecer melhor esse país a empreendesse, regressaria, cuido eu, desiludido. (...) para distração, sim, uma visita ao Japão, acredito que seja interessante: mas para conhecer este país, vale muito mais a leitura da obra de Wenceslau de Moraes. Na literatura portuguesa não há, no género, nada mais perfeito²⁹⁰.

Manuel da Silva Mendes

Wenceslau de Moraes tem sido representado na historiografia da cultura portuguesa como autor *literário* de textos de feição narrativa e de descrição do ambiente japonês. Estaria por isso arredado deste estudo que assume adoptar uma abordagem de historiografia de ideias e uma metodologia de hermenêutica textual. Todavia, os problemas levantados pelo tratamento de um autor mais lido pela sua feição literária do que por seu legado argumentativo não nos poderiam levar a excluí-lo. Em vários passos que adiante citaremos mostramos como a *literariedade* do seu texto não desmente a sua importância teórica. E que mesmo a sua obra ficcional integra diversos passos de tipo reflexivo. Em suas cartas pessoais e na sua obra, *ironicamente*, apresenta-

efémero, circunstancial e conjuntural, tendem a ser esquecidas. Uma *crónica* sobre a incapacidade de nos recordarmos da existência concreta da Ásia é memorável, é algo para lembrar e recordar, memorar, para sempre fixar na memória: *decorar*. *Decorativo* é o que deve ser lembrado, o que é tão importante que deve ser activamente fixado.

²⁹⁰ Manuel da Silva Mendes, "Wenceslau de Moraes", *Jornal de Macau* n.º 48, 20.8.1929 coligido em *Manuel da Silva Mendes: memória e pensamento*, Rogério Beltrão Coelho e António Aresta (orgs.), Volume II, pp. 395-399.

se não como um escritor de erudição, mas de *impressões subjectivas*. Por outro lado, mesmo a sua extensa colaboração na imprensa, coligida em vários volumes, é fundamentalmente de índole *ensaística*. Não tem sido até aqui atendido que, aquando da apresentação das suas ideias políticas *avançadas*, o autor se tenha até apresentado como *filósofo*. Wenceslau de Moraes estreia-se muito jovem nas letras com a publicação de contos e outros apontamentos literários na Imprensa assinando *Poeta Anarquista*, porventura como expressão literária irónica, mas também como tributo a uma tradição de pensamento com que dialogara e que nunca teria abandonado por completo, o que se manifestaria nas suas iniciais posições anticlericais (patente no conto juvenil *Os padresinhos*) e no seu pioneiro questionamento do supremacismo racial e cultural europeu e da política imperial e colonial ocidental. É para nós patente a convergência da atitude de Moraes com Silva Mendes, seu colega no Liceu de Macau e grande admirador da sua obra, conforme se pode verificar pela leitura da epígrafe aposta a este texto. Publicista, ou cronista, serve-se em sua textualidade do género ensaístico como lugar de exposição de um pensamento articulado de apresentação de concepções teóricas num crescente grau de complexidade, detalhe e aprofundamento, ainda que por vezes adopte um registo lírico e teste diferentes estilos.

Pela nossa parte, distanciamo-nos da leitura de Wenceslau que o reduz ao cultivo romântico de um *exotismo* de fuga cultural e evasão existencial ao jeito simbolista e decadentista como se pode ler, sintomaticamente na *História da Literatura Portuguesa* de Óscar Lopes e António José Saraiva:

À geração simbolista portuguesa não falta a nota do exotismo oriental que Pierre Loti deu em França. Encontramo-la em Alberto Osório de Castro (...) e sobretudo em Venceslau de Moraes (30/5/1854 – 1/7/1929), oficial da marinha que acabou por se fixar no Japão onde se casou e converteu ao budismo, interessando os leitores portugueses na vida oriental, especialmente nipónica, através da crónica jornalística e de vários livros com êxito²⁹¹.

²⁹¹ Óscar Lopes e António José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 7ª edição, 1974, p. 1059.

Apesar da literária redução da obra de Moraes à estética simbolista, à influência francesa e à *nota* exotista, os autores desta *História* com acerto assinalaram a importância da conversão religiosa de Moraes, o que outros intérpretes omitem ou procuram injustificadamente negar.

O facto de quanto à forma parecer frequentar o *simbolismo* ou cultivar um certo *impressionismo* não desmente que é um pensador moral, político e estético insólito. Findo o ciclo do primeiro *japonismo* europeu dos séculos XVI e XVII, Wenceslau deve ser registado na história do pensamento português como um pioneiro introdutor de temáticas japonesas e budistas. A sua obra não chega ao *budismo japonês* como a um elemento da paisagem cultural e humana do país onde vivia. Wenceslau não o aborda apenas ao modo dos escritores de viagens que descrevem cenários, decorações e costumes pitorescos, mais ou menos exóticos; ao modo dos novelistas atraídos pelo *misterioso* Oriente, ou ao modo dos sábios orientalistas, em sentido estrito, que a partir de uma perspectiva académica, filológica ou etnográfica, fundada nas matrizes humanísticas e científicas da Europa do seu tempo, procuravam reduzir as culturas da Ásia a quadros conceptuais que lhe eram externos, muito menos se apresentou como um missionário que procurasse *converter* o diferente. Todas estas atitudes foram objecto de reflexão por Wenceslau que aponta como elas serviram de ponto de partida de um encontro histórico que decorre durante séculos. Estamos perante um dos primeiros autores a conhecer a especificidade do *budismo japonês*, ao ponto de aderir aos seus ritos e assumir o seu culto, defender os seus princípios e dialogar com os seus temas essenciais, examinando a diferença entre o culto popular e as suas elaborações filosóficas. Wenceslau distingue o budismo de outras tradições religiosas e culturais de base asiática – como o xintoísmo, o taoísmo e o confucionismo –, reconhecendo a aclimação japonesa que o diferencia em relação às suas formas indiana e chinesa. Procuraremos dar conta, no entanto, do longo e complexo percurso de quase quarenta anos de investigação do autor em várias modulações na formulação plena das suas ideias fundamentais. Este percurso não é isento de ambiguidades, equívocos e contradições, que procuraremos apresentar. Destacaremos ainda o modo como Wenceslau se inscreve numa *tradição* de escrita reflexiva, na fronteira da investigação

literária, a que associa uma escrita introspectiva de prospecção psicológica, enriquecida por uma pioneira tentativa de tradução literária de formas poéticas nipónicas, por uma reflexão em diálogo com a religião japonesa e com a interpretação de textos sapienciais budistas japoneses. Moraes está consciente de que é pioneiro na apresentação doutrinária de uma mundividência religiosa quase desconhecida. Fomos apontando as leituras filosóficas e religiosas expressas e as que detectámos, embora Moraes muitas vezes as procure deliberadamente ocultar, e registamos o seu forte universalismo teórico. A sua atitude de base é marcada por um nítido agnosticismo e anti-clericalismo, e também por uma certa proximidade aos ideais do movimento da *Renascença Portuguesa*, manifestando marcada afinidade com o Saudosismo, princípios que integrará mesmo após a posterior adesão ao budismo e aprofundamento dos seus princípios, o que procuraremos demonstrar. Aliás a sua declarada identificação do Porto como sua *pátria literária*, mais que reflectir o bom acolhimento dos seus textos em jornais, revistas e editoras ligadas a intelectuais desta cidade parece-nos também querer manifestar uma adesão àquele ideário.

4.2. Nipofilia, niponicidade, nipocentrismo: rumo à niponologia

Wenceslau de Moraes depois de ter viajado por África e ter estanciado quase uma década em Macau aporta ao Japão e à descoberta da *niponicidade* que descreve inicialmente em termos *nipocêntricos*. A sua atitude oscilará entre uma fundamentada *niponologia*, que vai ao ponto de assumir um determinismo geofísico e histórico apto a explicar a cultura e a índole japonesa e uma *niponofilia* (termo hoje contraído como *nipofilia*) a partir da qual irá apresentar a cultura japonesa a partir de uma experiência íntima e espiritual, que designará como *religião da saudade*.

Este trabalho visa, sobretudo, levantar as *observações* de Moraes sobre o *budismo japonês* mostrando o seu contributo para a vida intelectual e a história das ideias em Portugal. O seu modo de perspectivar o budismo dá conta da evolução do autor que o começa por ver como ingrediente da paisagem social na China, para o passar a detectar nos costumes estruturantes da convivialidade social e mais tarde, a apreendê-lo numa

espiritualidade difusa presente em todas as dimensões do quotidiano e da cultura japonesa. Daí passou ao seu cultivo concreto, à reflexão sobre os seus aspectos doutrinários e filosóficos e à tentativa de repensar temas estéticos e políticos a partir destes princípios, como iremos demonstrar.

Procuraremos reflectir sobre a tensional adequação dos géneros literários cultivados pelo autor, entre contos, *cartas* públicas e privadas, ensaios e crónicas, entre a escrita de viagens de registo digressivo e o aporte especificamente reflexivo, e a vocação filosófica inassumida do autor, a par da sua expressa intenção sapiencial. Wenceslau aprende o japonês e apresenta pela primeira vez no contexto nacional formas literárias japonesas, como *haikai* e provérbios. Sabemos hoje como a introdução desta forma poética teve ampla repercussão, dando azo à criação de um vasto acervo de *haiku* em língua portuguesa, mais ou menos conforme às suas rígidas regras literárias formais japonesas e mais ou menos distante da base inequivocamente budista japonesa, da sua prática original.

No decurso da nossa exposição estatuímos o autor não só como um pioneiro da *budologia* em língua portuguesa – um expositor objectivo dos temas da tradição budista, segundo a sua aculturação japonesa, especialmente em suas expressões artísticas, literárias e filosóficas, mas como um pensador dos grandes temas culturais e ideológicos do seu tempo cuja originalidade consistiu em deixar-se influir pela tradição *budista*. Isto é, na leitura que aqui propomos, a novidade de Wenceslau de Moraes na história do pensamento português contemporâneo não consiste apenas em ter apresentado de forma aprofundada temas budistas à cultura do seu tempo, mas sobretudo de ter procurado pensar de forma budista os grandes temas que a sua vida lhe colocou, temas de ética e política, de filosofia da religião, de linguagem, mas também de teorização do amor e da identidade pessoal ou do estatuto ontológico do indivíduo no contexto da recepção e representação do budismo pela cultura (literária e filosófica) portuguesa. Procurámos percorrer cronologicamente a totalidade polimórfica da obra do autor mostrando o crescente contacto que teve com o budismo e o modo como foi aprofundando o seu estudo.

Quanto ao género literário dos seus textos, o próprio autor esclarece-nos, em carta, quanto ao seu método de escrita. O registo epistolar foi um dos modos em que desdobrou a sua obra:

O processo de escrever os meus livros resume-se em pouco: pequenas notas, sem títulos, divididas umas das outras por entrelinhas, evitando as largas considerações (...) Nem eu entendo livros que não sejam assim formados por *notas soltas*, por apontamentos ao acaso, diários, cadernos de impressões, etc. Neste género literário, muitos escritores europeus se distinguiram (Rousseau, Lamartine, etc.); e nele os escritores japoneses de há 500 anos e 1000 anos foram exímios, como tentei fazer conhecer no meu livreco [O] *Bon-Odori* [em *Tokushima*]²⁹².

Neste estudo de *história das ideias*, a importância deste passo deve ser assinalada. Não sendo – aparentemente – *de ideias* a escrita mais celebrada de Moraes, ela decorre da imitação de um modelo japonês. Essa novidade da sua literatura, pelas consequências ao nível da recepção da cultura japonesa, e do budismo dela indiscernível, na cultura literária portuguesa, deve ser sublinhada. Descrever a cultura japonesa a partir de modelos japoneses de escrita é bem diverso do que seria intentar objectivá-la em registos portugueses e europeus, por mais pretensamente científicos que estes se apresentem. A referência a Lamartine e Rousseau é significativa: fora de um olhar logicista, a sua importância filosófica não é afectada pelo seu registo literário. Ao lado da tradição tratadística, a filosofia sempre gerou textos de outra natureza que requerem uma interpretação específica. Objectivar de forma esquemática e argumentativa a tradição sapiencial que encontrou seria para o autor o mesmo que traí-la, profanando-a e distorcendo-a. Todavia, veremos também o autor discorrer de forma articulada e aprofundante nas *Cartas do Japão* (1902-1913) e nos tardios *Relance da História do Japão* (1924) e *Relance da Alma Japonesa* (1926). Estes volumes em díptico, intitulados

²⁹² Segundo carta de Moraes a Oldemiro César, de 12 de Novembro de 1921, transcrita em Ângelo Pereira e Oldemiro César, *Os Amores de Wenceslau de Moraes*, Lisboa, Labor, 1937 pp. 152-153.

Relances, constituem certamente alusão homenageante à obra coeva de Lafcadio Hearn²⁹³ (1850-1923), *Glimpses of Unfamiliar Japan* (1894), sua maior referência assumida enquanto escritor ocidental que se ocupou do Japão e do seu povo de que, na sua expressão, apresentou uma *noção filosófica*²⁹⁴. Todavia, aceitando o sentido de *vislumbre* que a noção de *relance* encerra, também nos parece que a escrita de Moraes encerra vários olhares ou um mesmo *olhar* sob várias *perspectivas*. *Relance* seria assim também um olhar menos óbvio, um olhar lateral ou desviado sobre o seu objecto. O prefixo encerra ainda a ideia de repetição ou desdobramento, duplicação de um *lance*: o reiterar diferenciado de um actuar: ou um jogar de dados. Nos textos ditos *impressivos* joga-se também uma noção paradoxal de *verdade*, que requer o cultivo de diversas formas literárias, como veremos. A *escrita de impressões* permite assumir aparentes contradições que outro tipo de escrita impediria. Contradições que são assumidos pontos de vista, *relances*, *perspectivas*, que não podem deixar de passar pela tentativa de emular géneros literários japoneses, segundo princípios de imitação, osmose e decalque que encontram justificação, ao nível formal e de conteúdo. Ao nível histórico-cultural, essa atitude justifica-se pela demarcação do catolicismo e adesão ao budismo expressa emblematicamente no seu *testamento*, por exemplo, mas também noutros textos, como veremos. Entre os modelos (ocidentais) de escrita, Moraes não poderia assumir o exotizante Pierre Loti (1850-1923), mas Lafcadio Hearn, uma das suas poucas declaradas referências ocidentais. Hearn, tal como Moraes, niponizou-se totalmente (embora Moraes nunca se tenha naturalizado ao contrário de Hearn), como se pode ler na seguinte carta de 1922:

Para se compreender um pouco Lafcadio é absolutamente preciso ter-se tido uma vida como eu tenho tido, isto é, perto de trinta anos no Japão,

²⁹³ Moraes em carta assume a sua indisfarçável propensão ensaística relatando acalantar o projecto de redigir um estudo sobre o *grande Hearn*, de quem se escreveram já muitos volumes, que conheceria e teria estudado, julgando poder e dever acrescentar-lhe algo. Hearn não é só admirado pelo seu valor literário, mas como *símbolo* de um novo mundo de ligações e de procura das sabedorias asiáticas. Moraes considera-o como um símbolo por ser um *expatriado* como ele próprio e, de certo modo, como Silva Mendes. Tal como Moraes, também Hearn casou com uma japonesa e também formulou o desejo de ser objecto de exéquias budistas.

²⁹⁴ Carta a Jaime do Inso, in *Visões da China*, Lisboa, ed. do autor, 1933, p. 391.

intrrometendo-me na vida do povo, vivendo com ela, aquecendo-me a mil e mil ilusões, sofrendo muito a final, *morrendo pelo Japão*. Assim sim; e ainda há poucos dias, lendo, antes relendo, um capítulo de Lafcadio, senti-me verdadeiramente feliz por ter sofrido tanto, habilitando-me este facto a poder assimilar as ideias do escritor²⁹⁵.

Esta felicitação por haver sofrido ou comprazimento no e pelo sofrimento tem sido lido mais à luz do decadentismo artístico-literário ou de uma afectação pessimista muito *fin-de-siècle*, afim do provocador *spleen* que a crítica psicologista não deixa de assinalar, mas que, pela constância com que o autor o formula não pode deixar de nos merecer outra e mais funda atenção²⁹⁶. Entendemo-lo não como artifício retórico ou traço temperamental, mas à luz do seu peculiar modo de inscrição no *saudosismo* e do seu entendimento do budismo japonês, como mostraremos. Interpretamos que a expressão do autor: *morrer pelo Japão*, como se perceberá, encerra deliberadamente uma tripla dimensão, locativa, agentiva e causativa. Morrer *pelo* Japão deve assim ser entendido não só como morrer *por aí*, por esses lugares, mas também: ser morto por intermédio desse agente que é *o Japão* e, em terceiro lugar, morrer por essa razão, por causa disso,

²⁹⁵ Carta de 12 de Abril de 1922 inserta em *Os Amores de Wenceslau*, ed. cit. p.160.

²⁹⁶ Cf., entre outros exemplos possíveis, Túlio Ramires Ferro:

Precedidos por Antero na busca dramática duma sabedoria salvadora, Camilo Pessanha, Venceslau de Moraes, Raul Brandão, Manuel Laranjeira, entre outros, pertencem a essa família de espíritos *fin-de-século* que, orientados por motivos de meditação idênticos, embora de expressão literária diferente, percorrem um itinerário espiritual que os conduz ao limiar dum mundo, onde a solidão, a dor, a renúncia e a morte são as divindades tutelares.

“Venceslau de Moraes e a Sabedoria da Renúncia”, *Diário de Notícias*, 15 de Setembro de 1955, p.7.

Por sua vez, Urbano Tavares Rodrigues no *Dicionário de Literatura*, dirigido por Jacinto Prado Coelho (Porto, Figueirinhas, 1984, pp. 666-667): pronuncia-se nos seguintes termos:

É superficial, ainda que ressumante de autenticidade, a condenação da Europa que a sua obra reflecte, visão pessimista do homem branco anelante de aniquilação, repúdio do tecnicismo e da arte nova ocidental (...) em favor de uma Ásia pouco profunda, quando interpretada por ele intelectualmente, ensaisticamente (são de somenos importância os seus estudos sobre arte, o pensamento e a literatura nipónica), Ásia para W. de M. preciosa porque “acaricia a lenda”, “apraz-se em quimeras”, “diviniza as coisas” e possui “uma maneira amável de compreender a vida”. Na sua fuga “à chateza do espírito da época” é propriamente W. de M. um reaccionário aos olhos do nosso século refugiado num romântico pitoresco exótico, sem o raro talento cromático de Loti, a pertinência de Hearn (...) ou a agudeza e o refinamento estético de Camilo Pessanha....

por esse objectivo, por esse desígnio ou projecto: Morrer mediante a assumpção do *Japão* como um *sentido*, como niponização da vida, especialmente no que tal encerre de exemplaridade poética e contemplativa como a prática eremítica budista nipónica consagrou. Neste sentido Moraes retomaria uma tradição de muitos escritores, de que o mais celebrado seria Bashô, sobre quem anunciou acalantar o projecto de redigir um estudo crítico.

Ao nível formal, todavia, ainda que Moraes tivesse apenas cultivado uma escrita de *apontamentos íntimos* e *impressões subjectivas*, o que está longe de se verificar, deve ficar claro que ele não poderia ser excluído deste estudo. Todavia, aquela sua apresentação como escritor corresponde apenas a parte da sua produção literária, como veremos, e abundam outros textos, de desenvolvimento reflexivo, de exposição articulada de ideias filosóficas, de elaboração teórica e de insistente proposta de conceitos originais, de escopo ético-político e não só, como o de *piedade acroma*, assim como de apresentação de conceitos portugueses em articulação com a tradição japonesa, como o *relance* e a *saudade* ou especificamente de exposição de conceitos budistas que Moraes pioneiramente operou com rigor e alguma tecnicidade como a *impermanência* (*anicca*), a impersonalidade (*anatman*), a vacuidade (*shunyata*) e o nada assim como o *karma* ou a reencarnação.

4.3. Traços do Extremo Oriente Siam – China – Japão, 1895

sinto a consciência do que vejo.

O Livro inaugural de Wenceslau, *Traços do Extremo Oriente. Siam – China – Japão*, de 1895²⁹⁷, divide-se em três partes: *Recordações de Siam*, *Lembranças da China*, *Saudades do Japão*. Fica desde esta estreia literária em livro assente a distinção insinuatamente hierarquizadora entre *recordações*, *lembranças* e *saudades*. Aproximando-se do fim da

²⁹⁷ Wenceslau de Moraes, *Traços do Extremo Oriente. Siam – China – Japão*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1895.

sua estadia na China, temendo o olvido, regista, não sem melancolia, em texto conclusivo, os seus “Últimos apontamentos”, justamente nas “Lembranças da China”²⁹⁸:

Pressinto que me invadirá dentro em breve o desprestígio desta China exótica, cuja feição tanto me impressionou, olhos e espírito; mas que, à força de vista, de vivida, se vai diluindo como que numa nebulosidade neutra de tédio, onde a sensação entorpece, alheia a tudo, à dor como ao prazer, inerte a retina às impressões dos contrastes policrómicos.²⁹⁹

Regista-se neste ponto a insinuação de um vago pressentimento: a forte impressão vivenciada na China irá tornar-se, na memória, figurada como o visto e vivido, repensado em tédio, inércia e entorpecimento, indiferença à dor e prazer, neutralização da experiência em seu colorido e conflitos. Estas descrições psicológicas impressionistas devem ser aqui registadas, não enquanto documento literário biográfico, enquadramento da recepção da cultura chinesa por oposição à cultura nipónica, ou tópico orientalista *típico*, mas pelo modo como mais tarde o contacto com a cultura japonesa as irá reinterpretar.

O programa de registo recordativo encerraria um estranho temor:

Rabisco apressadamente estes últimos apontamentos (...) receando que um dia venha, em que se me afigure extravagante isto de respigar traços flagrantes deste povo, persuadido que esteja, pela identificação ao meio, que o mundo é a China, e que todos os homens são chineses³⁰⁰.

A distância necessária para *des-sinicizar* a sua percepção fica assente. Num texto datado de 1890, sobre Macau, “Na Rua”, integrado nos “últimos apontamentos” destas “Lembranças”, entre descrições pitorescas e observações do que mais chocava o seu olhar ocidental, das roupas estranhas e alimentos inusitados, aos hábitos sociais incompreendidos, em registo cronístico e tonalidade sempre impressiva, Wenceslau de

²⁹⁸ Ed. cit. pp. 135-151.

²⁹⁹ Ed. cit. p. 136.

³⁰⁰ Ed. cit. p. 136.

Moraes conclui: *E que importa isto, afinal de contas? Lá diz o rifão: cada terra com seu uso...*³⁰¹

A relativização aqui enunciada faz-nos remontar a Montaigne, que inaugurou a consideração da viagem como prática *filosófica* através da qual a modernidade descobre o *universalmente humano* na diversidade terrestre e cultural – universalidade que Moraes descobre ao nível subjectivo em geral, anímico ou emocional, por enquanto expressa em termos latos e impressivos mas desvelando uma *fraternidade* profunda, aqui inequivocamente expressa:

mais uma vez me convenci de que não há originalidades; os povos destacam-se uns dos outros pela sua aparência, por simples divergências superficiais; no fundo, no seu modo de sentir, mostram-se sempre irmãos³⁰².

Nestes seus anos passados em Macau e na China, na última década de oitocentos, ainda Moraes não contactara com o *budismo* senão em seus aspectos exteriores e folclóricos, apontados como *curiosidade que não deve escapar ao forasteiro*³⁰³, registando aqui uma festividade religiosa popular, ou ali uma ou outra marca da sua influência na estatúaria, nos templos, na cultura artística e na vida quotidiana. Trata-se aqui de um *budismo* decorativo, circunstancial, dir-se-ia paisagístico, reparando-se *num ficus gigantesco, soberba árvore de pagode*³⁰⁴; ou parafraseando rifões portugueses: *a voz do povo, que será aqui a voz de Buda*³⁰⁵. Estas notas não mereceriam entrada nesta investigação se tivesse sido sempre esta a atitude, posicionamento e abordagem do autor. Mas desde muito cedo se manifesta uma estranheza que crescentemente o instiga. Neste sentido, destaquemos o texto datado de Abril de 1893, “Os Templos”³⁰⁶, inserto no mesmo volume:

³⁰¹ Ed. cit. p. 142.

³⁰² Ed. cit. p. 56.

³⁰³ Ed. cit. p. 133.

³⁰⁴ Ed. cit. p. 111.

³⁰⁵ Ed. cit. p. 242.

³⁰⁶ Ed. cit. pp. 127-133.

Uma cerimónia religiosa, por exemplo o ofício da tarde no vasto templo de Honan, em Cantão, é curiosidade que não deve escapar ao forasteiro; fica inolvidável a cena da longa récu de bonzos passando em torno dos altares, num coro de litании monótonas, músicas estranhas, práticas cabalísticas; qual o mais grotesco, cada um desses lúgubres espectros, túnica amarela arrastando, cabeça orelhuda rapada à navalha, carão repulsivo de asceta ou de libertino, mãos aduncas, sórdidas, juntas em mística postura. Não procurem aqui coisa que lembre a severa majestade de outros cultos, da mesquita de Alá por exemplo. Nada, respira-se apenas como que uma sensação inquietadora de mistério, que emana destes ouropéis, onde vêm poisar os pardais em bandos, descendo das claras dos tectos; brilhos de metal desbotados, tecidos em recamos desfazendo-se mordidos pelo queimor persistente do sol, ensopados de quando em quando pelas grossas chuvadas. Depois, o obeso Buda doirado, obscuro, pernas em X sobre o cálice santo do lótus, um dedo erguido, molesta-nos pelo seu olhar calmo e morno, promotor de mil benefícios aos que nele crêem, aos que a ele se entregam. Não sei, porém, que benefícios; o homem do Ocidente não compreende, não perscruta a bondade que se coa deste olhar de esfinge, o qual no entanto o atordoa, como um imenso ponto de interrogação que se erguesse da terra a tocar o azul infinito³⁰⁷.

Atente-se à violência das expressões usadas sobre os bonzos: *récu de libertinos e ascetas*, devedora porventura de uma certa formação anticlerical do autor, nítida em vários passos. Registe-se, no entanto, a assumida *sensação* de estranheza, inquietação, interrogativo mistério, mas não de *majestade*, aqui insinuada como critério definidor da experiência religiosa, característica constitutiva da afecção religiosa em geral, como adiante se desenvolverá. Atente-se para já nos dispositivos retóricos deste passo impressivo em que avulta a evocação do grotesco, do *sórdido* e do *místico* reduzido à incompreensibilidade de monótonos rituais exóticos e ininteligíveis.

³⁰⁷ Ed. cit. p. 133.

De todas as suas viagens, a África, Ásia e China, Moraes regista impressões e dá conta de preciosas *memórias* mais ou menos abaladas ou admirativas do que viu. Mas do que procuramos ora dar conta é da reflexão que se sucede ao espanto. Só podemos considerar sinceras as palavras que profere depois de pela primeira vez visitar o Japão e afirmar que um dia ali gostaria de viver *e morrer*³⁰⁸. No Japão, a mesma perplexidade tocará Moraes ao contactar com imagens budistas, como na China sucedera, mas as mesmas reservas, desta vez, um ano transacto (1894) quase se parecem dissipar, porventura pelo *encanto, que emana deste país abençoado*³⁰⁹, Vejamos. Em Nara está o *Daibutsu, o grande Buddha*:

Entro no templo, onde reina a meia-luz das coisas místicas. Estava em reparações; a fachada esboroava-se de velhice; os visitantes são convidados a subscrever com o seu óbolo; um bonzozito disforme, cheio de mazelas túrgidas, estende a mão adunca à minha esmola. Quando sinto a consciência do que vejo, uma comoção imensa me vence, um quási terror, que quási me forçam a cair de joelhos em face deste vulto colossal, impondo-se como o próprio Buda descido à terra. Ei-lo abarcando todo o recinto, pelas suas formas gigantes e como que pela sua alma; sentado sobre a simbólica flor de lótus, aberta e erguida a mão direita, a esquerda em repouso sobre o joelho; nas pregas amplas do seu manto, de uma naturalidade imponente, o azebre dos séculos imprimiu a mole aparência do veludo. Da majestade do gesto, que quase abençoa, e mais ainda da expressão de sublime desprendimento, de sublime paz, que irradia de todo o vulto, emana a força que me emociona. Devo ao meu amigo Hayashi o ter sido meu guia nesta excursão, que jamais olvidarei³¹⁰.

³⁰⁸ De entre todos os textos biográficos sobre Wenceslau, destacamos o labor de Daniel Pires que vê justamente neste passo o indicativo da *viragem nipónica* da sua vida e obra. Cf. o nosso estudo, Rui Lopo, “Daniel Pires, Editor, biógrafo e intérprete de Wenceslau de Moraes” in *Daniel Pires, Mestre de Investigadores*, José Eduardo Franco (org.), Lisboa, CEG, (no prelo).

³⁰⁹ Ed. cit. pp. 246-247.

³¹⁰ Ed. cit. pp. 230-231.

A literariedade da aglutinação com que expressa que chegou a sentir *a consciência* do que viu parece patentear um exercício de tipo fenomenológico. Utilizamos esta qualificação neste contexto no sentido muito lato de uma descrição analítica dos fenómenos mentais e perceptivos. Neste sentido, a ambiguidade que o autor descreve derivaria mais das próprias coisas experimentadas do que de uma opção ou escolha sua. Recordemos a pessoana afirmação: *o que em mim sente está pensando*. Ou, neste caso: O que é para Moraes, *sentir a consciência do que vê*? Não basta ver, não basta ter a consciência de que se vê, há também que reconhecer o ocorrer da consciência de que se está a ver e, nisto, que há um objecto, o que se está a ver, e tudo isso dá lugar a uma comoção. Aglutinar tudo isto não se reduz a uma figura retórica ou estilística. Descrever esta aglutinação que tantas vezes em nós ocorre sem ser reconhecida, muito menos descrita nos seus momentos e manifestações, ou elementos constitutivos, constitui exercício de fenomenologia meditativa. A referência a Hayashi é fundamental. Este *guia* parece ter sugerido esta prática de meditação analítica a Moraes. A outra aglutinação que com esta dialoga consiste na visualização do Buda nas suas estátuas, entendidas não como ídolos ou *meras* imagens sagradas, mas como suportes de meditação. A imagem do Buda impôs-se a Moraes, porventura pela primeira vez, como sendo *o próprio Buda*. Esta segunda aglutinação também actua literariamente, mas não se reduz à sua literariedade, antes se estatui igualmente como uma descrição de tipo fenomenológico duma experiência contemplativa e meditante própria da tradição budista. Desde o seu início que o budismo se debruçou sobre a prática meditativa de atenção plena aos fenómenos orgânicos, como a respiração (cf. *satipatana sutra*). A derradeira antítese deste trecho crucial e que assume uma inflexão de grande consequência, antecipadora do próprio destino de Moraes, passa pela convicção desde cedo manifesta e aqui explicitada que a *força que o emociona emana do sublime desprendimento* do Buda. Não se pode deixar de registar o uso da mesma palavra *majestade* para designar uma imagem budista quando antes, ainda na China, foi justamente essa palavra que foi recusada em detrimento da asserção de que já se vivenciara o mistério. O uso desse termo parece assim assumir um sentido conceptual. Na China, a prática budista, a visita das estátuas e a visão dos seus oficiantes não lhe

transmitiu a *majestade* que sugerira ser ingrediência da religião em geral. Do transe da China para o Japão fica assinalada uma mudança de atitude. De seguida, iremos comparar esta descrição com o que Moraes dirá quando já estiver radicado no Japão. Ainda que num primeiro momento se mantenha a crítica social, expressa na desconfiança da classe sacerdotal em geral, de qualquer *clero*, regista-se o reconhecimento de um fundo *misterioso* que importaria reverenciar, ainda que sem o saber ou poder ainda conscientemente fazer. No entanto, a referência ao *guia* e *amigo japonês* talvez ajude a explicar o misto de quase terror e momentânea *comoção* que gradualmente se irá transformar em profunda entrega emocional, adesão espiritual e, por fim, o assumir de uma fundamentada e reflexiva vivência.

Esta experiência de Moraes dá conta ainda do modo como os motivos asiáticos adentram na história da teorização da arte portuguesa, requerendo novos enquadramentos conceptuais, o que atrás já procurámos apontar. Esta experiência de Moraes deve ser cotejada com a que Manuel da Silva Mendes descreve em “Defronte de um Buda”, 1920, e Jaime do Inso (1880-1967), em “Bronze e Mistério”, 1926. Estes são assim *pioneiros* em declarar que as imagens religiosas budistas são incompreensíveis fora daquela mundividência espiritual, pioneiros descritores da experiência interior suscitada pela contemplação de uma imagem do Buda, o que implica a identificação dos objectos artísticos como suportes meditativos, pioneiros descritores da fenomenologia meditativa proposta pela prática budista.

Por toda este volume perpassa a noção de que a China suscitara a Moraes uma *impressão* fortemente negativa:

as tristes costas chinesas (...), a monotonia das suas decorações, a aridez das suas costas, a imundície dos seus povoados, onde chafurda um cardume de gente feia por excelência, hostil ao europeu.

Veremos adiante Moraes valorizar a própria hostilidade japonesa aos europeus. O que pretendemos ressaltar neste apontamento biográfico é que terá sido o Japão a levar Moraes a estudar o budismo. Não foi o interesse pelo budismo que o levava ao Japão, o que sucederá com outros intelectuais ocidentais, nomeadamente no pós-guerra. Será a

adesão à vida japonesa que o levou a aprofundar e vivenciar o budismo. *O contraste era na verdade surpreendente para quem habitara por longos anos a China.* Em “Saudades do Japão” ainda desconsiderara a religião budista que o encanto suscitado pelo Japão permitirá reavaliar e redescobrir:

nesses longínquos cantos do mundo onde o destino me tem conduzido, especializando ainda o Japão, tão atraente pela sua própria originalidade, é a paisagem primitiva, é a feição íntima, que me enlevam; e quanto mais me sinto povo, quanto mais me sinto japonês mais me enfeitiça essa indefinível impressão do estranho, que é afinal de contas todo o bem que tenho encontrado nas viagens³¹¹.

O paradoxo presente neste parágrafo merece reflexão: trata-se de aderir ao *estranho* que permanece estranho mesmo quando a cultura já é sentida como sua. Este passo poderia marcar o início do longo e produtivo diálogo com Lafcadio Hearn. Como adiante se perceberá, o *outro* é tanto mais reconhecido na sua alteridade quanto mais for assumido e apropriado, enquanto continua a ser entendido como outro. *A viagem que dispensa a viagem* conduz a um lugar que permanece estrangeiro ainda para aquele que nele se instale e radique. É como se quanto mais aprofundasse o que lhe pareceu estranho mais o constatasse como estranho *em si mesmo* e já não apenas para si. Não é excessivo comparar estas reflexões de Moraes com Fernando Pessoa, relacionando-os com a sua singular recepção e representação das ideias de identidade e alteridade próprias da tradição filosófica de base budista, conforme já referimos noutro lugar.

Moraes, em seu processo de adentramento na cultura japonesa começa por pensar o *budismo* a partir dos *budistas*, e estes são nesta data ainda e apenas os bonzos, que se distinguem pelas vestes. Neste ponto da sua vida e obra ainda se não constata a profunda marca budista nas relações sociais e em toda a cultura japonesa, muito menos na literatura, na espiritualidade ou na filosofia. Moraes parece pensar o facto religioso a partir de uma chave agnóstica e anti-clerical, manifesta em diversos passos: *os bonzos*

³¹¹ Ed. cit. p.161. Quando o Japão declara guerra à China, Moraes parece *compreender* o lado nipónico (v. pp. 247 e ss.). O volume inclui a transcrição da declaração de guerra ditada pelo Imperador.

*budistas, graves, lorpas, embuçados em túnicas sombrias. São os bonzos pedintes, de negro, cantarolando às portas*³¹².

4.4. *Dai Nippon*. O encontro com o *Grande Japão* e o japonismo numa década macaense, 1897

*Agora,
companheiros, descalcemos à porta os sapatos,
como é de obrigação; e, nus os pés, entremos no lar
japonês, Dai-Nippon*³¹³.

No âmbito do quarto centenário do descobrimento da Índia, entre as contribuições da Sociedade de Geografia de Lisboa, em 1897, é editado *Dai-Nippon (O Grande Japão)*, sendo datado o prefácio de Macau, Janeiro de 1896. Este volume, por contraste com o anterior, abandona a China para se centrar definitivamente no Japão, a partir de agora assumido como comprometimento existencial, cultural e reflexivo. Moraes compara o trânsito da China para o país do Sol Nascente com o *sair de uma caverna e entrar para um jardim*³¹⁴, ou sair de um espaço profano para em seu contrário adentrar:

Dissipam-se sonhos negros, langores de misantropo. Assim como os japoneses entram nos templos, largando à porta as sandálias poeirentas, e purificando em santas abluções as mãos e a boca, assim a gente, ao entrar no Japão, deixa à porta a poeira dos amargores passados, e sente em si a alma leve e o espírito impressionável a todas as seduições³¹⁵.

³¹² Ed. cit. p. 170.

³¹³ Wenceslau de Moraes, *Dai-Nippon (O Grande Japão)*, Lisboa (prefácio assinado em Macau Janeiro de 1896), ed. Sociedade de Geografia de Lisboa-Imprensa Nacional, 1897, p. 125. Este título parece homenagear a obra *Dai Nippon (Le Japon)* da autoria do Capitão e diplomata francês E. de Villaret editado em Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1889.

³¹⁴ *Dai-Nippon (O Grande Japão)*, ed. cit. p. 12.

³¹⁵ *Dai Nippon*, ed. cit. p. 14.

Vai mais longe ainda a idealização do Japão. Moraes pinta-o em tonalidades que ao paraíso terreal remetem. Começa por subtilmente o comparar a um templo, não tanto por encarar o Japão como país sagrado num mundo profano, mas talvez por ter sido aí que conheceu a fé, ou redescobriu uma fé que perdera, por aí ter acedido a uma experiência do sagrado. Tal idealização é autoconsciente, desmentindo o leitor que a julgasse mero artifício literário, aproximando-a da definição *saudosista* que então se começava esboçando, por Teixeira de Pascoaes e seu círculo, de *saudade* como instância transfiguradora do real, como veremos, e aproximativa de um real mais elevado a alcançar:

onde dia a dia a noção do Nippon mais se lhe definia, mais se lhe fixava como uma verdade sugestionadora, graças a esta poderosa força de invocação, indiscutível, que torna mais real o que o cérebro pensa do que o que os olhos vêem, e mais tintas dá ao quadro do passado do que ao aspecto de hoje³¹⁶.

Estamos perante a descrição de uma operação mental complexa: Wenceslau descreve que quanto mais vive o Japão, mais o idealiza, isto é, o poder sugestivo e invocatório do Japão concreto parece radicar numa imagem passada, mas cada vez mais transfigurada e distante dessa mesma concretude, como quem de uma flor desprezasse a forma e retivesse só o perfume recordado. E a quem lhe objectasse a falta de rigor, ou o afastamento da verdade, Wenceslau questiona:

E quando se verbere de menos rigorosa, de alheia à verdade, esta noção sentimental das cousas e dos homens, vêm desejos à gente de perguntar o que é isto de – verdade, – que significação absoluta encerra, n'este mundo de modalidades efémeras onde vivemos³¹⁷.

É neste terreno de questionamento fundamental que Moraes se situa. A assunção da efemeridade, adiante dita impermanência, e o reconhecimento *ontológico* do mundo como jogo de *modalidades efémeras*, deve suscitar uma visão despojada dos fenómenos e dos conceitos, restando apenas a via sentimental, de raiz saudosa. Dado que o

³¹⁶ Ed. cit. p. 14.

³¹⁷ Ed. cit. p. 17.

conceito de *modalidade* será várias vezes manejado por Moraes (do que daremos conta neste estudo) importa procurar aferir não o seu sentido, em termos histórico-filosóficos, sistematicamente considerado, mas a acepção em que Moraes a usa. Para esclarecer este ponto recordemos o seguinte passo de Oliveira Martins:

Por paradoxal que isto pareça, o Não-Ser é, segundo a metafísica contemporânea, a essência de tudo o que existe. O absoluto é o Nada. O Universo, a realidade inteira, são modalidades, aspectos fugitivos, que só se tornam verdades racionais quando nos aparecem despidas de todos os acidentes – e como é pelos acidentes apenas que nós, distinguindo-as, as conhecemos, a realidade verdadeiramente em si é Nada³¹⁸.

Desagradado pela hostilidade experimentada na China, declara agora que quem se interesse pelo Japão que *vá lá e respeite-lhes o desprezo e o ódio que nos tributaram, vivendo sistematicamente alheios a todas as civilizações, ciosos do mistério da sua*³¹⁹.

Este ponto irá acompanhar todo o *japonismo* de Moraes, que estará disposto até a tolerar a xenofobia japonesa por ela emanar do cioso cuidado pelo *mistério* da sua insular civilização. O paradoxo experimentado por Wenceslau reside no facto de esta cultura lhe parecer inicialmente *misteriosa* e digna de aprofundamento e estudo por ele a desconhecer. Mas num segundo momento, depois de a ter estudado profundamente ela é reconhecida como *misteriosa* em si mesma. Neste sentido, o mistério não designa o nosso desconhecimento, mas uma característica da coisa em si: Wenceslau detecta um inapreendido nessa cultura que o leva a um aprofundamento tal que culmina no reconhecimento do inapreensível em si mesmo:

O sopro do budismo, vindo da Coreia, já invadiu os espíritos impressionáveis das massas, mas não foi de encontro às velhas crenças; modificou a forma dos templos, introduziu deuses novos, mas sem abalar o prestígio dos primeiros, nem

³¹⁸ Oliveira Martins Apud Jales Ribeiro, “Encontros, desencontros e re-encontros entre o Ocidente e o Oriente. Notas sobre o budismo e o neo-budismo filosófico europeu e português” *Biblos* n. s. t. II, Coimbra, FLUC, 2004, p. 219.

³¹⁹ Ed. cit. p. 22.

a essência divina do soberano; e ele, o todo poderoso, continua sendo adorado no mistério, invisível ao seu povo; e em seu nome se decretam e se cumprem todas as leis do Estado³²⁰.

Neste volume, a esta data, já marcada está a impressão viva do Japão, mas ainda não do budismo, aqui retratado como *coisa histórica*, e o Buda mesmo utilizado literariamente ainda, com leveza e liberalidade, servindo-se de paráfrases suscitadoras de alguma familiaridade num leitor português, como *Voz do povo*, *voz de Buda* ou comentando que o rei estava *mergulhado no seu nirvana*. A identificação de Nirvana com uma forma de sono ou entorpecimento constitui um tópico orientalista muito presente no modo como a cultura europeia veio a representar o budismo, ao ponto de figurar a Ásia como um continente adormecido por oposição à industriosa Europa. Esta acepção de *nirvana* é legitimada pela sua própria primeira dicionarização oitocentista³²¹. Moraes, manifestando alguma ambiguidade, saúda a modernização do Japão, notando a rapidez com que o país se *adapta*, mas tende a ver a passagem de uma era *patriarcal* e *aristocrática* para uma sociedade industrial, marcada pelo ascenso da burguesia – de forma paradoxal – também como decadência. A enorme capacidade revelada pelo Japão em seu esforço modernizador corre o risco de o descaracterizar:

Invadido pelas ideias novas, o Japão sacrifica a sua bela arte às exigências mercantis; a sua intensa originalidade desmerece; os seus costumes patriarcais vão pouco a pouco cedendo o passo à vida europeia; as crenças perdem-se; a cobiça, a febre do ganho, a desconfiança, o egoísmo, nacionalizam-se; o povo, o bom povo, livre do jugo dos nobres, começa a sentir duramente o jugo dos ricos, mais grosseiro. Quando, à força de transformismo, de modernismo, conseguir igualar-se em tudo a qualquer das nações que imita, restando-lhe como única distinção um nome geográfico convencional, o Japão terá perdido toda a sua

³²⁰ Ed. cit. p. 24.

³²¹ Na décima edição do *Dicionário Moraes* (1948-1958) o *nirvana*, raiz de *nirvanesco* e *nirvanação*, ocorre como sinónimo de *quietação* e *apatia*, a partir de abonações colhidas em escritores literários como Aquilino Ribeiro e António Sardinha. Surge também como raiz de nomeação de anestésicos opiáceos como *nirvanina* e *nirvanol*.

deliciosa originalidade; e fraternizará com elas, se o termo é admissível, nesta estupenda luta de interesses vis, de vertigens de alucinados, de lucubrações rasteiras, em que elas vão vivendo, — e quantas vezes chafurdando! — envenenadas pela degenerescência dos seus homens³²².

Moraes introduz aqui um ponto importante da sua interpretação da história do Japão e do budismo: No Japão, a consciência histórica nacional faz coincidir as origens das artes e das ciências com o momento da penetração do budismo no país. Essa chegada é entendida como inseparável do seu desenvolvimento civilizacional, de que serão exemplos maiores a escrita e a pintura:

O mais antigo desenho de que se tem notícia, guardado até hoje num templo de Nara, é do começo do século VII; representa o primeiro missionário budista do Japão³²³.

Wenceslau é redutoramente apresentado como um divulgador da história do Japão entre nós. Há que notar, no entanto, o cariz programático do seu modo de encarar a historiografia japonesa: Moraes opta pelas sínteses históricas que sublinham o influxo budista na cultura japonesa. Muitos exemplos de inovações culturais ou artísticas, como a origem ou grande desenvolvimento da cerâmica, fundam-se na chegada ao Japão de bonzos coreanos, missionários budistas. São muitos os casos apontados segundo os quais o desenvolvimento civilizacional depende da penetração budista do Japão³²⁴. Esta influência não se deteria no Japão. Moraes coloca a hipótese de ela se ter estendido de forma indirecta e inconsciente à arte europeia, holandesa por exemplo, contribuindo para que esta superasse o seu predominante misticismo cristão e a figuração de símbolos religiosos e assumido um naturalismo que não se deve confundir com uma forma de ingênuo realismo, mas de descrição, ainda que poetizada, da realidade. Isto ter-se-á verificado também na pintura e na porcelana (Moraes sugere que esta

³²² Ed. cit. pp. 52-53.

³²³ Ed. cit. p. 69.

³²⁴ Ed. cit. p. 96.

influência também se fez até sentir em Portugal, na escola ceramista das Caldas da Rainha)³²⁵.

Moraes subverte o *lugar-comum* do cariz *imitador* do nipónico, valorizando-o. Por um lado, essa característica parece subordinar a cultura japonesa a outras mais criativas. Por outro lado, o que está em causa para Moraes é recusar a ideia de que o humano tenha de produzir e transformar de forma obsessiva a realidade, recusar a ideia de que o pensamento se exerça como actividade separativa do homem em relação aos outros homens, à sua natureza espiritual e à natureza circundante. Essa actividade separativa é vista por Moraes como degenerescente. No Japão, o *pensar*, entendido como trabalho obsessivo em torno de ideias fixas, neste sentido estrito e cindido, deveria ser evitado, sendo com vantagem assumido por *amadores* e tornado atitude adaptativa e frutiva, *frescura do espírito*:

resulta naturalmente que no Japão não haja pensadores; a ideia obcecante a trabalhar num cérebro, o labor teimoso do gabinete, a obstinação intelectual que extenua um obreiro e lhe acarreta a degenerescência da prole, são estados de alma que não se conhecem na sociedade nipónica. Daqui uma juventude perene de raça. Daqui a alegria irradiante da despreocupação, a frescura do espírito, onde as pragas da nevrose, da misantropia, do desânimo, não logram inocular o vírus canceroso. Daqui a distinção de antípoda, que vai do investigador ao amador³²⁶.

Atente-se no seguinte paradoxo: Moraes recusa aqui a existência de *pensadores* num Japão que será por si pioneiramente afirmado como *terra filosófica* que ao mundo apresenta propostas filosóficas originais. Parece que Moraes não vai encontrar no Japão algo que possuiria em seu íntimo ou que procurasse, mas pelo contrário, a sua identificação não é com aquilo que em si já teria potencialmente, mas com algo que procurava e desejava, e que explicaria a idealização a que procede:

³²⁵ Ed. cit. p. 99.

³²⁶ Ed. cit. p. 93.

Não se cansa, goza; não inventa, melhora; não pensa, ama. Bem longe de requerer o isolamento e a clausura indispensáveis àquele que medita, o trabalhador japonês reclama luz e vida, muita luz e muita vida³²⁷.

Mais do que sobre o Japão, a concepção vitalista que aqui se parece propor pode ser resumida na imprecisão de uma actividade mental obsessiva, fatigante, solitária, produtiva, que seria suscitadora da nevrose, misantropia e desânimo. O Japão aparece aqui assim não como um lugar sócio-histórico situado, mas como uma atitude intelectual amativa, vitalizante e iluminadora. Neste sentido, este passo bem pode ser visto como uma profissão de fé num vitalismo projectado num certo Japão e tido como antídoto de ambientes mentais que já sabemos serem bem conhecidos do autor, surgindo este passo, elipticamente, como um autodiagnóstico psicológico. Este dado etnocaracterológico do que seja o *Japão* é desmentido pela afirmação de que o melhor do que seja nipónico, sendo de origem budista, foi importado, ainda que lenta e gradualmente se tenha de alguma forma aclimatado a este país, mas esta aclimação também é ambígua pois não só o budismo se niponizou como, não deixando de ser budismo (apesar de ter adquirido tons e matizes próprios), levou o Japão a impregnar-se dele. Como veremos adiante, os equívocos em que Moraes ainda se debate neste momento prendem-se com a adopção duma metodologia de análise que o levava a distinguir o que no japonês é etnicamente seu daquilo que teria sido importado do budismo continental. Entendemos o facto de Moraes ter enjeitado a reedição pela *Seara Nova* do *Dai Nippon*³²⁸ nos anos 20, considerando-a espúria e confessando que ainda não conhecia devidamente o Japão, radicar nesta mudança de aviso. Consideramos que a esta atitude não é indiferente a leitura algo menorizante acerca da importância do influxo budista na identidade cultural japonesa, posição de que o autor se irá decisivamente afastar.

³²⁷ Ed. cit. p. 94.

³²⁸ A *Seara Nova* reedita o *Dai Nippon* em 1923, com prefácio de Vicente Almeida d'Eça. O livro foi impresso pela Imprensa da Universidade de Coimbra, o que pode sugerir intervenção na edição de Joaquim de Carvalho, que por si manifestou grande admiração. Moraes repudia esta reedição por estar já muito longe da visão do Japão aí expressa. O aprofundamento do budismo parece-nos explicar esse distanciamento.

Também a escultura e a estatuária são vistas como tributárias da introdução do budismo no Japão, em conformidade com o que vimos e veremos suceder em relação a outros grandes avanços civilizacionais, que adiante se referirão como pintura, chá, porcelana e caligrafia. Como vimos atrás Silva Mendes reconhecer quanto ao influxo budista na construção da *sinicidade*, também em Moraes o budismo é elemento constitutivo fundante da sua definição de *niponicidade*. Este ponto é essencial na posição destes dois autores que encaram a penetração religiosa do budismo nestas sociedades asiáticas como trazendo consigo artes e disposições culturais. Podemos, todavia, inverter a nossa perspectiva e ver como estas artes trazem em si e consigo, indiscernivelmente, o budismo:

pois que viajamos em país nipónico, todas as surpresas são plausíveis. Ouvistes já falar dos famosos colossos em bronze, do Buda, que se admiram no Japão? Tratando de escultura, o assunto leva-nos logo a enumerar esses padrões gigantescos da arte japonesa, os Daibutsus, os grandes Budas, de Nara, de Kamakura. A escultura, destinada primitivamente em todos os povos a dar forma aos seus deuses, teria tido o seu início no país do sol com a introdução do budismo; a religião arcaica, o culto Xinto, que corresponde a um sentimento simples e espontâneo de povo bárbaro, na doce contemplação astral, não tem imagens. A madeira foi sem dúvida primeiramente trabalhada, como material abundantíssimo e mais obediente à mão pouco educada do artista; e disto restam vetustos documentos; mas já no século VII se fazem estátuas em bronze, e nas relíquias de Nara não são raros os exemplares que o confirmam.

A forte impressão que os colossos em bronze lhe provocaram dá lugar à conclusão sobre a diferença cultural do budismo em relação ao xintoísmo, definida como *religião arcaica*, própria de um povo *bárbaro*, imerso numa mundividência que Moraes designará como *naturalista*, o que deve, neste ponto, ser entendido como um vitalismo espontâneo, uma adesão à regularidade dos ciclos cósmicos e a uma certa astrolatria, que dispensaria a iconografia sagrada. Percebemos pela memória de Moraes que a experiência da visita acompanhada às estátuas do Buda será tão marcante que se vai tornar num hábito e numa prática:

A impressão colhida da minha primeira visita ao Daibutsu de Nara, em companhia de um oficial japonês meu amigo, é das que vivem no pensamento para toda uma existência. É por um dia de Julho, cheio de sol, abrasador, que me aproximo do templo, cuja fachada em ruínas está em arranjos, mal definida por entre a rede dos andaimes, das vigas, dos enormes bambus entrecruzados. Um bonzozito disforme, pálido como cera e chagado de moléstias, olhos de iluminado, convida-me a concorrer com o meu óbolo para a obra de reconstrução; e amavelmente, com uma reverência e um gesto de sua mão adunca, dá-me ingresso. E subitamente a paz solene das coisas santas, a frescura e a meia-luz dos lugares místicos; e ocupando a vastidão do recinto, dominando tudo, pelo vulto e pela alma, não permitindo ao olhar que se distraia nos adornos e acessórios, Ele, o colosso, na tranquilidade absoluta do seu Nirvana. É portentoso, é imenso, tão grande, que aterra. Está sentado sobre a flor de lótus, a planta simbólica da suprema pureza, porque emerge dos lodos imaculada, não se deixando tocar pelos salpicos das lamas que a rodeiam; a mão esquerda descansa sobre o joelho; a mão direita ergue-se espalmada, como que abençoando o mundo crente. Palavras não descrevem a majestade sugestionadora do deus gigante, envolto em roupas que caem em longas pregas ondulantes, onde o metal, pelo azebre dos séculos, apresenta a aparência mole do veludo; e menos se descreve o que, do rosto do Messias indiano, emana de serenidade suprema, de desprendimento terrestre, penetrando-nos até á alma, enternecendo-nos. A ninguém acode por certo a mais leve sombra de ironia que faça sorrir lábios em desdéns; uma atmosfera de piedade envolve o espectador; cristão, muçulmano, ateu, é-se budista, durante os minutos que decorrem na contemplação sincera e humildosa do Deus do Extremo-Oriente.³²⁹

A adesão aqui confessada ao budismo durante *minutos de contemplação* toca um dos ensinamentos fundamentais do budismo: um instante de meditação inscreve na Via do

³²⁹ Ed. cit. p. 95 e ss.

Despertar quem o pratica muito mais do que a proclamação formal de quaisquer abstractos princípios teóricos que não sejam meditada, espiritual, afectiva e consciencialmente assumidos. Para o Buda, não se tratava de angariar discípulos, mas de suscitar a iluminação de todos os seres. Nesse sentido, *ser budista* mais do que aderir a um corpo doutrinal, a um código moral ou mesmo a uma mundividência, mais consistiria em trilhar o caminho do Buda, caminho de prática meditativa, contemplação despojada e concentrada. A designação do Buda como *deus* não nos deve fazer estranhar. Trata-se aqui ainda de um dispositivo retórico. Moraes não entrou ainda na discussão sobre o estatuto religioso, teológico, metafísico do Buda.

Moraes descreve pormenorizadamente os colossos, *Daibutsus*, que designa como *deuses*, que representam o Buda, em Nara, e Kamakura, dos séculos VIII e XII, seu tamanho, suas características, seus materiais de construção, sua beleza, a *piedade* que envolveu a sua construção, que implicou donativos populares de monta, vistos como *enternecedores exemplos*, e a iniciativa do shogun Yoritomo.

Este bronze é considerado como uma das maravilhas da arte japonesa. Vi-o, como toda a gente o vê; pela vizinhança de Kamakura com Yokohama, onde especialmente a onda dos visitantes se retarda, é bem mais conhecido do que o Buda de Nara. A este, ao bronze de Nara, quero, porém, bem mais. Imaginem que de longa data um incêndio devorou o templo, que não mais se pensou em reconstruir; o Buda, posto que belo nas formas, hoje assim em plena luz surdindo de uma clareira rodeada de verdes cedros, perde da sua majestade, lembra uma decoração de jardim; menos amplo do que o outro, ainda mais se afigura reduzido, projetando-se na amplidão do azul da paisagem; e para cúmulo de desprestígio tiveram os bonzos a lembrança de permitirem aos visitantes o ingresso pela barriga dentro do deus, negra catacumba sem entranhas, é claro, onde bruxuleiam lâmpadas e fumegam incensos. (...). Não, em Kamakura não se respira o solene misticismo de Nara. Os dois gigantes de que acabo de falar-vos, constituem dois gloriosos padrões da velha arte do bronze, no país japonês. No entretanto, tal arte estava longe de corresponder ao verdadeiro sentimento nacional; fora o budismo que a criara, e era ele que continuava inspirando-a;

deveria sentir-se acorrentada aos mil preceitos litúrgicos de uma noção vinda de fora, mal sentida por certo; tinha fatalmente de declinar. E declinou, para ressurgir pelo século XVI, já verdadeiramente japonesa, já liberta de preconceitos, já amorosa da vida, da animalidade, da natureza inteira.³³⁰

Após a introdução literária impressionista que nos pode levar a questionar a consistência do que se segue, pela hipérbole que reinará, segue-se a história e a Arte. Wenceslau reitera a interpretação histórica de que o budismo é responsável pela introdução de inovações civilizacionais. Todavia, a ambiguidade é nítida na parte final desta longa citação em que um certo anticlericalismo se vem imiscuir como que purificando o budismo do que nele fosse superstição ou dogmatismo acorrentante, preceitos litúrgicos, *preconceitos* que inibissem o amor da vida, dos animais e da natureza. Já se anuncia neste ponto a concepção de Moraes de que o budismo, apesar do seu importante influxo civilizatório, como tradição estrangeira, estaria destinado a dissipar-se, se não se tivesse niponizado. Mais tarde, Moraes irá complexificar esta sua leitura histórica mostrando que a niponização do budismo é inseparável da budistização do Japão tornando impossível distinguir o que é exclusivamente budista ou exclusivamente japonês, exercício essencializante que será reconhecido como logicamente absurdo, mas em que Moraes durante algum tempo incorrerá. Não podemos ignorar o problema do gênero literário cultivado por Moraes, que declarava então ser movido por uma visão impressiva das coisas e pela necessidade de a descrever:

Foi rápida a jornada; mais sentimental do que erudita, como apetece por estes tempos, em que só o dom impressivo das cousas consegue interessar as nossas pobres almas tristes³³¹.

Dividindo a sua obra em secções como *História, Arte, a Vida*, Moraes apresenta as suas reflexões como *impressões*, o que tem até agora inibido a crítica de reconhecer a necessidade – e viabilidade – de uma leitura detida das suas ideias-força, que se

³³⁰ Ed. cit. pp. 103-105.

³³¹ Ed. cit. p.136.

desdobram, para já, pela teorização política, a apresentação historiográfica e a observação quase etnográfica, centrada nos costumes, crenças e práticas sociais. Moraes procura analisar os preconceitos anti-nipónicos europeus, relativizando as descrições etno-caracterizadoras da cultura japonesa à luz de um universalismo crítico, capaz de desmontar as próprias características identitárias europeias³³². Ressalva como a desconfiança entre os povos está profundamente enraizada e procura assumir a desconfiança que têm por si e que os europeus têm pelo Japão, tornando-o num indivíduo duplamente isolado:

Eu, porém, o europeu do acaso atravessando as ruas, representamos um antagonismo de raça, pela feição e pelo sentimento, com quem um pacto é impossível, e a simples aproximação se afigura suspeitosa³³³.

A idealização que Moraes opera sobre o Japão, se bem que por vezes deva ser vista como literariamente hiperbólica, louvando-o como um paraíso terrestre ou um *Olimpo*, considerando as suas mulheres as mais gentis do mundo, ou as suas casas como as mais elegantes chega ao ponto de considerar justificadas as suas pretensões de expansão imperial e a sua desconfiança do europeu assumida com laivos de funda xenofobia.

Reitere-se que neste momento da sua vida e obra, o *budismo* – tema e centro deste estudo – é ainda grandemente visto por Moraes como algo paisagístico, não sendo ainda objecto do aprofundamento que posteriormente constataremos. Moraes abunda das paráfrases, como a do soldado que é recebido em honras, como um César ou *um Buda*.³³⁴ Numa outra utilização aparentemente mais estilística que conceptual, referindo-se à experiência de arrebatamento perante o Japão:

³³² Ed. cit. p. 184-5.

³³³ Ed. cit. p.212.

³³⁴ Ed. cit. p. 202. No belíssimo texto “A Gruta de Camões”, de Março de 1890, dado à estampa num jornal de Lisboa em 1891 e republicado por Petrus em *Camões nas Paragens Orientais por Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes*, s. d., pp. 9-11, o autor opera também o que qualificámos como *utilização paisagística* do budismo ou de elementos imagéticos e simbólicos próprios do budismo para fins retórico-literários extra-budistas, num exercício de desterritorialização semântica desta tradição religiosa. Assim, constituindo o texto um tributo elegíaco a Camões no cenário da Gruta de Macau, e erigindo o autor os

A terra é pequena para as glorificações; a apoteose transborda, desce ao mar; se pudesse, subiria ao céu, e iria sorrir ao Buda³³⁵.

Comentando o Álbum de imagens de Osaki parece identificar o culto dos antepassados e o *budismo* na descrição de práticas populares locais:

Durante estes dias, vai-se ao cemitério a lavar os túmulos, e chamam-se os bonzos a casa para benzerem os mortos. Um outro hábito muito curioso consiste em queimar troncos de beterraba em frente da porta de casa, na religião budista por este modo se convidam as almas dos defuntos a entrarem no lar da família³³⁶.

Noutro passo refere-se aos mendigos que entoam passagens da *bíblia dos budistas*, reconhecendo desconhecer o seu significado. Parecendo ceder a um certo pessimismo intelectual, refere-se à festa do *Bon-Odori*, que mais tarde muito desenvolverá, e declara palestrar *apenas por passatempo, já sobejamente desdenhoso de todas as filosofias deste mundo*.³³⁷

Moraes declara uma profunda admiração e empatia pela sensibilidade religiosa do povo japonês. Poderemos ver nessa atitude algo projectivo: o elogio que faz daquilo que ali se observa atesta a sua própria sensibilidade religiosa que no Japão é livremente

Lusíadas como *nossa Bíblia cívica*, assim canonizando o seu autor (igualmente denunciando o seu destino social marginalizado) como patriarca, profeta ou apóstolo, Moraes aponta como o jardineiro do local cuida da envoltória do busto de bronze do Vate como faria a *algum buda de pagode*. Do mesmo modo, nomeiam-se as árvores exóticas do jardim, destacando como nele *se sobreerguem como colossos vetustos os ficus, as árvores sagradas das bonzarias*. Dalgado, no seu *Glossário* de 1919, atesta a antiguidade da expressão *árvore dos pagodes* para designar a figueira. Segundo os sutras, foi debaixo de uma figueira que Buda atingiu o Despertar. Deve ser assinalada esta operação discursiva neste texto em que Moraes procede à utilização de elementos orientais para sacralizar um dado ocidental, neste caso, Camões. O mesmo dispositivo retórico que inverte os mecanismos representacionais orientalistas mais comuns pode ser detectado nos ensaios *infra* citados em que se qualificam as literaturas dissidentes europeias como os textos taoístas do Ocidente (no que parece dialogar com a investigação feita por Manuel da Silva Mendes, que, citando Flor O'Squarr, qualificava Lao-Tsé como o antecessor remoto do pensamento anarquista) enquanto o discurso orientalista dominante opera por identificação das realidades culturais asiáticas como versões refractadas ou invertidas das categorias europeias por exemplo: os sutras como evangelhos do Buda, o nirvana como céu dos budistas, etc.

³³⁵ Ed. cit. p. 205.

³³⁶ Ed. cit. p. 222.

³³⁷ Ed. cit. pp. 223-224.

cultivada, ainda que possa não ser tão generalizada como parece supor... Moraes prossegue o tratamento do tema da religião:

Neste lugar, não deixaria talvez de ser interessante, se perguntássemos à sibila dos destinos, que religião, que culto de alma, irão acarinhando o sentir deste bom povo, pela senda da existência. Sei eu lá, meus amigos, o que a sibila diria!.... O povo japonês ama o deus criador nos encantos da vida, — na montanha, na ribeira, na árvore, na flor, na borboleta, na *musumé*, — como quem amasse um sublime artista na obra-prima saída das suas mãos. Passar ao amor pela fé, crendo sem ver, fechando os olhos à paisagem, talvez seja pedir-lhe mais do que ele possa dar.

Este ponto é decisivo: Moraes não aceita ainda determinar a natureza da religião japonesa por considerar-se incapaz de o fazer ou por considerar tal pergunta irresolúvel. Para um leitor formado na crença num *deus criador* talvez fosse mais compreensível a ideia de que o seu culto pode ser praticado, exercido e assumido através da *natureza*, como quem ama um artista por amar a sua obra. Ignorar a paisagem e mesmo assim assumir a crença na divindade seria impossível para japoneses.

Não faltam por aqui, deve dizer-se, apóstolos da verdade única, gozando do privilégio de percorrerem sem estorvos o país inteiro; tantos, uns de sotaina e de rosário, outros de quinzena e de bengala, tantas as suas teorias, — parecendo que deveria ser só uma, — que confundem. São os da missão católica romana, são os da missão episcopal americana, são os da missão episcopal metodista, são os da missão presbiteriana americana, são os do protestantismo evangélico, são os da congregação evangélica alemã, são os da sociedade Baptista inglesa, são os metodistas do Canadá, são os da missão russa eclesiástica, e outros, e muitos, um nunca acabar deles, intrigando-se, detestando-se, apresentando cada qual o seu sistema;

Moraes ironiza com a diversidade religiosa: implicitamente sugere-se que a ideia japonesa de pluralidade da *verdade* implica uma tolerância religiosa que leva a respeitar até os crentes na *verdade única*. Os apóstolos dessa alegada *verdade única*, os cristãos,

seriam-no paradoxalmente de diversas formas, oferecendo o espectáculo da sua divisão. Por seu lado, os cristãos recusariam ver a divindade na natureza e no Imperador. Já Silva Mendes apontara que coesão social chinesa radica na visão duma solidariedade natural-cósmica. Também Moraes parece fazer radicar a *nação japonesa* enquanto organização social fundada num naturalismo e num *edifício sentimental* que sobrepuja *todas as leis escritas*, o que parece consentâneo com um certo libertarismo de base que nele tendemos a vislumbrar:

mas concordando todos num ponto, — que é o que mais espanta os japoneses, — que Deus não existe naquela corola rosada e pura de lótus emergindo das águas, nem naquela flor de crisântemo desabrochando como um sol magnífico, nem naquela curva suave de montanha que se ergue a ir beijar o céu. Muito mais grave ainda é o seguinte: a divindade do *mikado* desfaz-se como uma nuvem de fumo, pela lógica intransigente dos missionários; não é deus, é homem, é barro vil como é o povo, como o mais ínfimo pária deste mundo; e a glória nos céus é menos para ele do que para o povo, para os humildes, os pobres de espírito e de condição. Assim se chega a este inesperado paradoxo: a voz das religiões desprestigiando o *mikado* perante a nação, pregando a dissolução do edifício sentimental que ainda até hoje, mais do que todas as leis escritas, une em irmãos os filhos de Amaterasu, e os torna submissos à vontade indiscutível do patriarca único. Quando se imagina em espírito afrouxados estes laços e caída em descrença esta dinastia única, que vem das origens da lenda, reaparece então o fantasma da guerra civil, envolto no nimbo tenebroso das grandes calamidades, com a intervenção de estranhos, retalhando e escravizando a terra. O problema religioso, que poderia, como vêem, atingir proporções máximas, é hoje efémero, porque encontra fria a turba. O povo japonês não se apresenta hoje nas condições de espírito, em que o surpreenderam os primeiros missionários portugueses, cujo verbo doce, falando-lhes de Jesus, ia quási convertendo um império³³⁸.

³³⁸ Ed. cit. pp. 233-234.

Registe-se neste passo o elogio da tolerância religiosa em relação ao cristianismo apesar de ser inaceitável em contexto japonês a sua proposta de afastamento da Natureza e da Vida: a ideia de um Deus exterior ao mundo, cujo culto implica o reconhecimento da sua transcendência e a dessacralização do Imperador não pode ser aceite sob ameaça de ruína não só de todo o edifício moral e social como da própria relação com a natureza em geral. Isto é, a cultura japonesa tolera a diferença filosófico-religiosa ainda que ela ponha em questão o núcleo essencial dos seus valores naturalistas e vitalistas, que de forma aparentemente retórica Moraes designa aqui como *pagãos* (o que será recuperado por Petrus como chave de leitura da obra de Moraes em geral). Esta abertura teria de diminuir a partir do momento em que activamente se procurasse promover a *desdivinização* do Imperador. Recordemos como Ignacio de Andrade valorizou a acção dos missionários como Ricci que, antes da *querela dos ritos*, aceitavam a *venerabilidade dos antepassados, do Imperador e de Confúcio (ou de Buda)*. Assinale-se ainda o pioneiro esforço divulgador de Moraes dos provérbios japoneses, entendidos como *filosofia do povo*³³⁹: esta expressão parece ter duplo sentido; filosofia para o povo, pela sua simplicidade, concisão, formulação mnemónica, ou filosofia que pertence ao povo, que expressa a sua índole e mundividência, a qual se tem de reconhecer ser fortemente marcada pelo budismo, o que desmente as observações sobre o seu cariz *estrangeiro*. Vejam-se os seguintes exemplos:

Ignorar é ser Buda.

Detesta o bonzo, e detestarás o seu hábito.

O acólito pôde ler à porta do templo as escrituras, que ele nunca aprendeu.

Perder é ganhar.³⁴⁰

Estes provérbios não são comentados ou desenvolvidos, sendo enunciados estrategicamente como algo que O-Hana San Ihe contou. A sua escolha é reveladora: por um lado há neles a denúncia da cupidez e das ambições, percebidas como vãs e

³³⁹ Idem, p. 283.

³⁴⁰ Ed. cit. p. 283.

ilusórias, por outro lado, registam uma postura algo anticlerical, comum aos intelectuais que aqui estudámos, como Ignacio de Andrade e Silva Mendes, que talvez ajude a compreender a sua adesão a um certo tipo de *budismo*. Recordemos que o anticlericalismo em contexto católico, português, levava alguns intelectuais a assumir um certo cristianismo místico, um franciscanismo não eclesiástico, mas existencial. Em contexto budista, essa sua atitude de base levá-los-á a admirar as tradições eremíticas e não institucionais. A afirmação da budeidade como forma de ignorância terá impressionado Moraes, que ainda não poderia compreender todo o seu alcance. Não se pode, todavia, confundir uma postura de desistência do saber, de desconfiança face aos sistemas de valores e aos aprendizados formais com o *saber do não-saber*, o saber búdico. O livro termina com um lamento profético por não poder ficar no Japão, onde afirma que gostaria de *viver e morrer*. Como a propósito do livro anterior se disse, as descrições episódicas que aqui constam e os registos destas ocorrências do Buda não mereceriam a nossa atenção se não fossem as primícias de uma viragem fundamental na vida e obra do autor.

4.5. Paisagens da China e do Japão. O Budismo na Paisagem Asiática

Foi rápida a jornada; mais sentimental do que erudita, como apetece por estes tempos, em que só o dom impressivo das cousas consegue interessar as nossas pobres almas tristes³⁴¹.

Na Carta XXXII de 8 de Agosto de 1904 (inserta em *A Vida Japonesa*), num passo dedicado à denúncia efectuada por Anatole France da opressão da China pela Europa, Moraes alude de forma esquiva à publicação de *Paisagens da China e do*

³⁴¹ *Dai Nippon*, ed. cit. p.136.

*Japão*³⁴², cujo manuscrito teria estado retido num editor durante cinco anos, daí o hiato entre a sua data de redacção e de publicação. Moraes refere-se a si na terceira pessoa, como se aquela obra tivesse sido redigida por um escritor outro, com uma distância algo humilhativa bem nipónica, ou budista – ou heteronímica: *Não lhe farei a crítica, apenas citarei algumas considerações do autor que acabo de encontrar num canto qualquer do Japão*³⁴³. Moraes denuncia que a edição fôra infiel às suas instruções editoriais, quebrando a sequência, cortando excertos e omitindo um prefácio. Não sendo incomum o distanciamento, mais ou menos retórico e hiperbólico, em relação às suas próprias produções, julgamos neste caso tal ser reforçado pelo facto de o autor se ter afastado também das concepções aí expendidas no prazo de tempo que vai da escrita dos textos à sua efectiva edição em volume, como já apontámos que sucedeu também em relação ao *Dai Nippon*.

O conto aí incluso, “O cavalo branco de Nanko”, assenta num estilo descritivo e excursivo, intercalando o registo de paisagens e episódios autobiográficos com a reescrita e reelaboração de lendas e contos populares japoneses, *mukashi banashi*, com laivos impressionistas e apartes vários, entre o divagativo e o didáctico. Aí pode ler-se, para introduzir o tema dos maus-tratos a cavalos presenciado pelo autor:

O xintoísmo, da palavra *xinto* (a estrada dos deuses), é a crença primitiva, patriarcal, das épocas remotas no Japão; e conservada até hoje, a despeito da grande propaganda de Buda que se fez e se faz, é ainda a religião nacional, a religião do Estado. O xintoísmo é a adoração pelo sol, pelo Imperador seu filho,

³⁴² Lisboa, Viúva Tavares Cardoso, 1906. A dedicatória a João Vasco e Camilo Pessanha é assinada de Kobe em Abril de 1901. Um dos mais importantes contos desta recolha, “Primavera”, de forte vinco pessimista, datado de 1899, é também dedicado a Camilo Pessanha. Um outro texto do conjunto, *A Caricatura no Japão*, é também dedicado a Camilo Pessanha e João Vasco. Como defendemos ao longo deste trabalho, só depois de se aprofundar no Japão é que Moraes irá verdadeiramente descobrir o significado cultural (e espiritual) da *cultura chinesa*, matriz da nipónica, que tanto abraçou. Isto apesar de ter passado quase uma década inteira em Macau.

³⁴³ Ed. cit. pp. 339.

por todas as forças da criação, pelas divindades protectoras, pelos génios, pelos nobres³⁴⁴.

No conto “Pau man chen”, situado em contexto chinês, também datado de 1899³⁴⁵, Moraes confessa a sua proximidade ao maravilhoso chinês, ao panteão budista e ao *mito primitivo*, que, na sua perspectiva, consistiria no *culto dos mortos* ou no taoísmo popular.

Os deuses, com quem por assim dizer vivo em contacto, e a cuja sublime protecção, posto que indirectamente, me confio, são muitos, um enxame. É todo o Olimpo budista e o inteiro mito primitivo, amalgamados em credices; legiões de espíritos. Naturalmente, há uns mais preferidos, que se invocam no lar com mais piedoso amor; neste número, segundo informações recentes que colhi, deve contar-se Pau-Man-Chen; e é a sua história maravilhosa que me proponho narrar, como puder.

Num outro passo desta obra reitera-se um dado interpretativo muito comum no primeiro momento da obra de Moraes: a ideia de que as caracterizações étnica e religiosa de um povo estão associadas de forma profunda, o que o leva a desvalorizar parcialmente o contributo budista para a cultura chinesa, mas sobretudo japonesa, preferindo imputar as inovações civilizacionais ao próprio povo japonês, assim essencializado. Reconhecendo algo contrariado que cabe ao influxo cultural budista vindo da China a introdução de inúmeras artes no Japão, como a arte da caricatura humorística, pondera ser tal influxo apenas o desvelador técnico de um traço de personalidade ou elemento sentimental constituinte, *feição moral* prévia:

Ensina-se nos livros que por meados do nosso século XII, o pintor Kakuyu, que era bonzo budista, iniciou no Japão a pintura caricatural. Pois seja assim; concedo ao frade o mérito de ter traduzido pelo pincel, por vez primeira, o humorismo

³⁴⁴ Ed. cit. p. 65.

³⁴⁵ Ed. cit. p. 100.

desta gente. Mas tal humorismo, como feição moral, nasceu com o mesmo povo, é-lhe um factor do sentimento; e cada japonês é, e foi, e será um caricaturista³⁴⁶.

Recusando apresentar-se como erudito, compilador orientalista de um tratado de exotismos (ao modo de Gastão Mesnier e tantos outros da nossa história textual) Moraes assume-se sobretudo como um escritor de *impressões íntimas*, *devaneios*, digressões, reflexões soltas, crónicas sob a forma de *cartas*, apontamentos *ao acaso* ou registo de *requintadas extravagâncias* e motivos de *espanto*:

requintadas extravagâncias vêm ferir a nossa pupila e prolongar-nos o espanto. Eu não pretendo escrever aqui um tratado dos exotismos d'esta gente aponto ao acaso alguns dos que me ocorrem³⁴⁷.

Esta sua feição literária não nos deve fazer obnubilar o *escritor de ideias*, pensador rigoroso e ensaísta historiograficamente fundamentado. Neste momento da sua obra, o Japão é como um obstáculo à compreensão e adesão de um europeu, uma paisagem capaz de expulsar um intruso e o Buda, recurso estilístico, apresentado a par das divindades tutelares ou *genius loci*, ao arrepio do universalismo budista a que Moraes aderirá e proclamará. Reitera-se aqui a ideia de uma estranheza ou alteridade paradisiaca.

Oh, a paisagem japonesa! Como ela é encantadora e fresca, estranha, paradisiaca!... e como aqui o pensamento se dilata, n'um longo divagar sereno e amoroso, tão distinto das preocupações sombrias que além, na Europa, azedam a existência. Mas não sei quê da alma asiática, subtilmente motejador e sarcástico, subtilmente intolerante, paira aqui, emana da coloração e da forma das coisas, do grito dos animais, do gesto e da voz da gente; não se define, mas existe, hostilizando em tudo o pobre intruso. É como que uma exortação contínua e impertinente do Buda e dos deuses tutelares, murmurada a todos os instantes: - “Vai-te, volta à terra dos loiros; contempla os teus deuses, visita os teus templos, recreia-te nos teus salões, bebe o teu *whisky e soda*; mas deixa em

³⁴⁶ Ed. cit. p. 112.

³⁴⁷ Ed. cit. p. 117.

paz este solo, que não é teu, que te detesta; e onde, para assimilares a harmonia da criação e o sentimento nacional, precisas de uma fluidez de espírito e de uma serenidade de consciência, que te faltam!”...

Cedo ou tarde, amanhã, em dois meses, em dois anos, o homem loiro enfastia-se (...) ³⁴⁸.

4.6. Os intérpretes de Moraes e a progressão da sua atitude ético-política

Mais estudado pela sua novelística e pela novidade *japonesa* que inscreveu na literatura portuguesa, a produção publicística de Wenceslau de Moraes tem sido grandemente ignorada. Neste nosso estudo valorizamos especialmente este enorme ciclo textual. Sob o título “Cartas do Japão”, o jornal *O Comércio do Porto* durante mais de uma década publicou assiduamente a colaboração do autor, posteriormente coligida em vários volumes – seis, a que se acrescenta o *Bon Odori* em Tokushima, que pode ser visto com um sétimo volume deste ciclo textual, por também consistir na compilação de *crónicas* de temática nipónica enviadas a este jornal, como veremos. Estes artigos revelam a prolongada e profunda investigação do autor sobre temas japoneses. A um primeiro olhar, deve ser considerada a dimensão política, própria de um diplomata ³⁴⁹ atento à actualidade das relações internacionais, aos problemas da Paz e da Guerra, e à relação do Japão com o seu país, Portugal, e com o seu Império, de seguida considere-se o olhar arguto do treinado observador de costumes, da organização social, o olhar quase etnográfico do humanista movido por um ideário universalista. Só em terceiro lugar elencaríamos o literato, o pioneiro tradutor de provérbios num primeiro momento e de poemas num segundo transe, de *hai kai* e de múltiplos versos soltos, aforismos clássicos ou trechos canónicos. Procuraremos demonstrar, por fim, o lugar da *filosofia da religião* na síntese de todos estes objectivos e a centralidade do budismo neste desígnio. Assim

³⁴⁸ “A Caricatura no Japão”, 1900, in ed. cit. pp. 131-132.

³⁴⁹ Para um enquadramento geral da carreira diplomática do autor cf. de Luiz Gonzaga Ferreira, *Wenceslau de Moraes. O Diplomata*, com prefácio de Pedro Barreiros, Lisboa, Vega /Instituto Camões, 2004.

como estas crónicas são designadas como *Cartas*, as suas missivas pessoais têm também uma dimensão cronística. Em ambos os casos há uma adequação ao destinatário, uma insistência selectiva em temas eleitos. Apesar da hibridez dos artigos, e da diversidade formal dos seus apontamentos e objectos, destaca-se a forte marca ensaística e reflexiva, apesar do patente despojamento de marcas de erudição.

No prefácio de Bento Carqueja, datado de Agosto de 1904, pode ler-se, em síntese:

[No Japão] o espírito de imitação domina assombrosamente. Levou da Europa a ciência e a indústria modernas; deve ao bramanismo hindu o mais antigo culto, base do sentimento nacional; deve à China, com a escrita, todas as artes do Oriente e a filosofia búdica; deve ao lamismo tibetano, enfim, a sua organização profunda³⁵⁰.

A concisão de Bento Carqueja não nos deve fazer pensar que ela resuma exactamente a interpretação de Moraes. Talvez estejamos mesmo diante de duas visões distintas da niponicidade. Deve ser sublinhado que mesmo os intelectuais próximos de Moraes tinham dificuldade em compreender as suas posições. Para Carqueja, no Japão assistir-se-ia a uma adesão mimética à ciência e indústria moderna. O espírito japonês, sincrético, teria como *mais antigo culto* uma tradição de base hindu, que se teria tornado fonte do sentimento nacional. No entanto, este mais se associa ao xintoísmo, que pouco remete para o bramanismo. A referência à aculturação *chinesa* significa que com o budismo veio a escrita ideográfica, que com este sistema de notação veio a tradição religiosa, assim como *todas as artes do Oriente* (assinale-se o cariz vago desta asserção *orientalista*) e a *organização profunda* que seria tributária do lamaísmo tibeto-mongol, ainda que não se explicita se tal legado não dependa também da mediação chinesa ou se ele é indissociável dessa mediação.

Fidelino de Figueiredo publica ainda em vida de Moraes “O homem que trocou a sua alma” que marcará profundamente a fortuna crítica do autor dos *Relances*³⁵¹. No

³⁵⁰ *Cartas do Japão. 1902-1904. Antes da Guerra*, prefácio de Bento Carqueja. p. 8.

³⁵¹ Fidelino de Figueiredo, *Torre de Babel*, Lisboa, edição da Empresa Literária Fluminense, 1925, pp. 9-52. Este ensaio é coligido por Pedro Veiga, Petrus, no volume *Páginas Africanas*, Porto, Ed. Cultura, 1952, a

mesmo volume, sublinhe-se o estudo “Franciscanismo leve”, que pretende descrever o que designa como *moda literária de S. Francisco de Assis, a que sacrificaram com originalidade e elegância Antero de Quental, Eça de Queiroz, Gomes Leal e Guerra Junqueiro*³⁵²). Fidelino relaciona este movimento com um certo cultivo do Oriente, pelo menos enquanto motivos geracionais coetâneos, não aprofundando neste texto as fundas articulações entre *franciscanismo* e *budismo* na leitura dos autores referidos e de outros. Atente-se nesta judicativa e desastrada síntese, qualificando de ligeireza e volubilidade artísticas graves decisões existenciais e espirituais:

No final do século XIX uns pruridos de exotismo e de requinte percorreram o mundo das letras, modas ocasionais em inteira dependência da evolução estética, mas que não deixaram de imprimir seus cunhos. Eram sinais da inquietação dos espíritos, prontamente se deixando seduzir pela novidade, abandonando-se a ela com uma irreflectida leveza, só comparável à volubilidade com que a esqueciam. Houve o japonismo e de um modo geral o orientalismo, de que ainda existem alguns dos principais representantes em Portugal, Wenceslau de Moraes, Alberto Osório de Castro e Camilo Pessanha.

Houve o budismo, que foi uma moda na ética individual e no bric-à-brac, pois tanto se procurou praticar a regra moral de Çakiamuny, como coleccionar as suas estatuetas caricaturais, de uma jovialidade jogralesca.

Todo um movimento de história erudita, exegese e crítica surgiu nesta Europa ansiosa em torno do budismo, vasta bibliografia de que o alemão Koeppen e H. Taine deram sábios resumos para transmitir ao vulgo inquieto esses rebuscados esoterismos.

Antero de Quental foi quem entre nós mais entusiasticamente se deixou levar dessa moda. Procurou pôr-se ao corrente do movimento crítico e apologético do budismo – e dessa matéria muitas espécies figuram na sua livraria particular, que

par de diversos excertos críticos sobre Moraes, constituindo um acervo panorâmico da maior parte das interpretações sobre o autor.

³⁵² Idem, ed. cit. pp.119-129, esp. p.123.

se guarda em Ponta Delgada e cujo conteúdo se conhece pelo inventário já divulgado; - fez pública profissão de fé do budismo e alguns laivos budistas passaram nos seus sonetos, como passaram na poesia revolta de Gomes Leal, mesmo em Gomes Leal, tão infenso à quietude³⁵³.

Armando Martins Janeira (1914-1988), grande biógrafo e editor de Moraes, planeando em 1977 reeditar os seis volumes das Cartas (de que só saiu este primeiro tomo que estamos a descrever), reconhece o apelo universal deste misto de *diário* e *memórias* e sublinha o seu tom simples e meridiano, ainda que sugestivo: distingue entre o interesse efémero do escrito circunstancial e a perenidade do registo pitoresco e do estilo evocativo. Janeira neste *prefácio* não destaca o ensaísta politicamente revolucionário e o pensador da religião que está por reconhecer, subordinando-os ao escritor de literariedade rara e *exótica*, ao esteta que é um estilista depurado. Mesmo para replicar ao argumento de *traição* cultural ou patriótica que era desferido contra Moraes, por este se ter niponizado, Janeira socorre-se do fervor e desvelo com que este cultivava a língua portuguesa³⁵⁴, assim o defendendo indirectamente e como que reconhecendo a pertinência das críticas que lhe eram feitas, não vendo na atitude crítica moraeseana também uma forma de patriotismo alternativo. Janeira parte de dois outros pressupostos que condicionam a sua leitura. Por um lado, não reconhece a evolução interna do autor, fundamentando a sua interpretação com citações colhidas de diversas fases, por outro, não distingue a diferente validade das *impressões subjectivas* confessadas pelo autor das ideias fundamentais do seu pensamento próprio. Para Janeira, a adesão de Moraes ao culto dos mortos, o seu respeito pelo culto xintoísta dos deuses e a admiração pelo budismo não representam nem revelam uma real conversão ao budismo, mas uma procura de experiências estéticas no quadro de uma adesão ao que entendia ser uma vivência japonesa total. Os seus princípios seriam *vagos, pois ele nunca estudou seriamente o budismo e os seus escritos sobre ele são superficiais, que inspiram as suas concepções religiosas. Não se pode falar aqui em*

³⁵³ Idem, ed. cit. pp. 119-120.

³⁵⁴ *Cartas do Japão*, 1ª Série, prefácio de Armando Martins Janeira, Lisboa, Parceria, 1977 [reedição do volume citado, único que saiu], pp. 3-9.

*religião, pois lhe são indiferentes as ideias fundamentais de pena e de retribuição, do estado de Buda e Bodhisattva, e é céptico quanto à ideia suma do budismo, o nirvana.*³⁵⁵

Procuraremos demonstrar a inexactidão desta leitura especialmente quando expusermos o *Relance da História do Japão* onde se pode ler não só que a introdução do budismo no Japão é o *maior acontecimento da história do arquipélago*, mas sobretudo que o

xinto, não se ocupando do destino das almas, ignorando a vida futura, ignorando a recompensa da virtude e a punição do crime, não bastava à emotividade dos japoneses, que queriam mais, muito mais. O Budismo abria ao crente um universo de sensações e de promessas; apontava-lhe para o inferno, apontava-lhe para o paraíso; espargia na alma japonesa uma chuva de temores e de esperanças – o horror do mal e a glorificação do bem. – Era um bálsamo consolador. Talvez se possa dizer que as duas religiões se completavam. – Xinto e Budismo. – Felizes devotos, já no começo em grande número e actualmente constituindo a grande maioria da nação, que podiam e podem conciliar as duas crenças, prestando culto aos deuses xintoísticos e às divindades budísticas também!...

A introdução do Budismo no Japão foi de uma importância imensa, civilizadora e benéfica³⁵⁶.

Segundo Janeira, os livros de Moraes

sobre o Japão, para conveniência de análise, podem dividir-se em duas categorias: os livros sobre a vida e o povo, e os livros sobre a história, arte e literatura. Estes últimos perderam o valor e interesse. // A sua obra válida é aquela que retrata a vida do povo japonês, a alma japonesa, que ela apreende com subtilidade e verdade, não quando a expõe didacticamente em capítulos do

³⁵⁵ Armando Martins Janeira, *O jardim do encanto perdido*, Porto, Manuel Barreira Editor, 1955, p. 145.

³⁵⁶ Wenceslau de Moraes, *Relance da História do Japão*, Lisboa, Parceria António Maria Peeira, 1973, p. 52.

Relance da Alma Japonesa, mas quando regista impressões ao acaso, tagarelando e devaneando³⁵⁷.

Para Janeira Moraes é sempre visto como um criador literário, um ser afectivo e bondoso de fronteira e de conexão entre mundos, mas não um pensador consequente:

Moraes é essencialmente um profundo escritor afectivo e um homem bom que semeou amor entre dois países distantes. E como todo aquele que vive na fronteira entre dois mundos, nunca o seu amor será justamente retribuído, nem por japoneses, nem por portugueses, nem a sua obra cheia de humanidade receberá jamais a recompensa reservada aos prosélitos duma só bandeira, duma seita, ou dum reduto nacional³⁵⁸.

Esta denegação do *pensador* e do ensaísta, autor de obras sem *interesse* preterido em nome do autor literário, registador, tagarela e devaneador revela por completo o pressuposto poético e estético de Janeira. Por sua vez, Helmut Feldmann (1934-2023) propusera que o *exotismo ético de Moraes representa uma das numerosas variantes do vencidismo ético*³⁵⁹ da geração de 70. Feldmann distingue-se assim da leitura de Moraes efectuada por Janeira por recorrer a grandes tendências da cultura portuguesa mais que às características individuais e literárias do grande niponizado. Assim, mais do que como grande estilista, Moraes, assumir-se-ia como símbolo cultural extremo, vendo na imitação do Japão uma solução para os bloqueios nacionais: o suicídio físico de Antero teria em Moraes um correlato *suicídio moral* e cívico-político: adoptando a cultura nipónica como modelo de regeneração nacional. Na leitura de Feldmann, o Japão de Moraes – na visão da sua importância histórica, futuro político e económico, passado cultural, no seu assumir a actualidade da sua atitude vitalista e harmonia social – seria o modo de contribuir para Portugal superar o momento de decadência que estava a atravessar. O próprio autor, parecendo enganar o leitor desprevenido, avisa que estes artigos começaram por ter um intuito noticioso e situado, que foi alargado aos campos

³⁵⁷ Armando Martins Janeira, *O Jardim do Encanto perdido*, ed. cit. p. 181-182.

³⁵⁸ Janeira, op. cit. p. 180.

³⁵⁹ Helmut Feldmann, *Venceslau de Moraes e o Japão*, Lisboa-Macau; Instituto Cultural de Macau, 1992, p. 30.

da *lenda*, da *arte*, da *paisagem* e dos *costumes populares*, culminando no *estudo*, na *divagação* e na *quimera*.

Todavia, se concordamos com Feldmann que é preciso ver a escrita de Moraes como inseparável das grandes discussões histórico-culturais portuguesas, parece-nos que a sua síntese da proposta moraeseana para Portugal identificada com a imitação política e sócio-cultural do Japão não é suficiente. A leitura de Feldmann não acede à noção de que a exemplaridade japonesa assumida por Moraes radica (sobretudo) na atitude de cultivo e aprofundamento espiritual proposta pelo budismo japonês. Poderíamos concordar com a leitura de que a obra de Moraes constitui uma proposta de imitação (cívica e pedagógica) do Japão se esta se resumisse a um importante ensaio como “A Educação no Japão” de 1924 e a alguns outros textos, mas a leitura da sua obra completa obriga-nos a matizar esta posição. Feldmann estabeleceu um guia de leitura da obra de Moraes, organizando-a por etapas. Na sua perspectiva, a uma fase *esteticista* marcada pelo *Dai Nippon* de 1895 (editado em 1897), sucede a fase *pragmático-moral* das *Cartas do Japão* (de 1902-1913) e a fase *saudosista*, a partir da simbólica demissão de todos os cargos (carreira, estatuto e direitos diplomáticos e militares) a 10 de Junho de 1913, e da publicação do *Bon-Odori de Tokushima* em 1914. A nossa leitura, todavia, aponta também para uma *progressão*, mas esta não é linear nem simplesmente esquematizável: 1. O sentido estético, o sentido ético e histórico-político e o sentido saudosista são realmente dimensões inequivocamente constitutivas da obra moraesiana, mas estas não se sucedem temporalmente, antes se imbricam de forma muito complexa, conforme aqui procuramos demonstrar; 2. A obra de Moraes não é isenta de um certo perspectivismo, no sentido em que Moraes revisita alguns dos mesmos temas em várias datas, em perspectivas diferentes e por vezes até contraditórias, mostrando a relatividade inesgotável de todas as modalidades posicionais; 3. Se há uma progressão subtil e aprofundante nesta obra ela encontra-se no facto decisivo da adesão ao budismo, ao seu estudo e à pioneira tentativa de a partir dele explicitar ou extrair um pensamento ético, político, antropológico, mundividencial de viso universalista, como veremos.

Vale a pena revisitar os termos com que Joaquim de Carvalho se refere a Moraes, recentemente falecido, por ocasião da vinda a Portugal do Conde Keyserling em Abril de 1930:

Vindes pela primeira vez a Portugal e sinceramente vos saúdo: Quero crer que o perfil espiritual do nosso ser vos incitará à análise espectral que vós praticais. Se assim for, e qualquer que seja o vosso juízo, eu permito-me dizer-vos (...) que acabais de tomar contacto com um povo cujo sentido do universal informa a sua longa e tenaz e imperitura vontade de viver. Sem vaidade vo-lo digo, e para a não ter basta pensar que, se fomos os primeiros a ocidentalizar o Oriente, fomos também os primeiros a compreendê-lo sem perdermos a nossa essência.

Pensai neste facto profundo, dos nossos dias: um homem que trocou a sua alma de cristão pela alma de budista, e que distante da sua pátria jamais renunciou ao ser de português. Tirai-lhe as consequências, e estou certo de que, no seu contraste, elas vos transportarão para a essência da lusitanidade³⁶⁰.

Esta hipótese interpretativa subtilmente avançada por Joaquim de Carvalho antecipa Feldmann, por também estatuir Moraes como um símbolo máximo da cultura portuguesa, ou da *essência da lusitanidade*, como Carvalho aqui se expressa. A ideia de que o *sentido do universal* informa a durabilidade portuguesa não é original, todavia Carvalho acrescenta que a *ocidentalização* do oriente empreendida pelos portugueses implicou uma sua compreensão que não significou uma alienante perda de si, o que poderia ser ilustrado pelo exemplo da *troca de alma*, tópico que teria sido introduzido por Fidelino de Figueiredo, daquele que não precisa sequer de ser nomeado, dada a sua presença nas mentes: Wenceslau de Moraes. Fidelino, aludido por Carvalho, estabeleceu uma densa e concisa síntese esteticista da obra de Moraes:

³⁶⁰ “Discurso de Recepção do Filósofo Alemão Conde Keyserling na Academia das Ciências de Lisboa”, publicado no *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa*, vol II, Lisboa, 1930, coligido em Joaquim de Carvalho, *Obra Completa, Vol I, Filosofia e História da Filosofia, Tomo I, 1916-1934*, pp. 355-365, Lisboa, FCG, 1978, para este passo: pp.364-365.

Compôs uma filosofia, a das simpatias, forma de espiritualismo estético e naturalista; ordenou uma religião, a da saudade; delineou uma moral, o sibaritismo do sofrimento – concepções em que há muita imaginação e muita bondade³⁶¹.

É claro que tanto Fidelino como Carvalho deveriam desconhecer o teor da escandalosa carta enviada ao Presidente da República de Portugal a 10 de Junho de 1913 em que além de abdicar dos deveres e direitos próprios das suas duas carreiras militar e diplomática, Moraes também requere a retirada da sua nacionalidade (único dos três pedidos que foi indeferido). No entanto, mesmo que o soubessem, e talvez ainda mais fortemente se assim fosse, talvez julgassem que renunciar à sua inscrição legal como cidadão da República fosse um supremo gesto de afirmação cultural de um certo modo de ser português, que Fernando Pessoa teorizaria como *ser tudo de todas as maneiras* e Agostinho da Silva como *uma ideia a espalhar pelo mundo*: a assumpção de um Portugal que *só não sendo, será* finalmente.

Não somos os primeiros a procurar extrair o sentido filosófico de uma obra que não se apresenta como *filosófica* ou sequer como escrita de ideias. É aliás comum que os intérpretes de Moraes, como Janeira ou Daniel Pires, considerem a sua produção *literária* muito superior à sua obra ensaística, seja em livro (os *Relances*) ou sob forma publicística, porventura por partirem de uma atitude crítico-literária ou histórico-poética que tende a considerar Moraes apenas pelo lugar peculiar que ocupa nos períodos, géneros, escolas e correntes estético-artísticas que cultivou. Movidamente por este pressuposto, Daniel Pires considera que *Relance da Alma Japonesa não pode ser considerada das melhores obras que subscreveu*³⁶². Nessa perspectiva, todas as suas ideias políticas, religiosas e filosóficas seriam secundárias em relação à grandeza da sua obra: elementos constitutivos, mas instrumentais da sua preciosa textualidade, a perspectivar segundo os modelos da história, da teoria e da crítica literária.

³⁶¹ Fidelino de Figueiredo “O homem que trocou a sua alma” in *Torre de Babel*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1925.

³⁶² Wenceslau de Moraes, *Relance da Alma Japonesa*, Lisboa, Vega, 1999, org. e prefácio de Daniel Pires, p. 14.

Mesmo José Carlos Seabra Pereira desvaloriza o alegado budismo do autor, interpretando a sua visão do sofrimento como uma forma de pessimismo decadentista própria do seu tempo, dialogando com o esteticismo de Pessanha e com a literatura escapista portuguesa do seu tempo:

Com a morte de O-Yoné mais se agravam o tédio e a tristeza. No Wenceslau cansado e doente de *O-Yoné e Ko-Haru* avulta um sintomático anseio de aniquilação obscura – apagar-se, desaparecer sem deixar rasto, como vários poemas decadentistas figuram então em Portugal e especialmente como o seu amigo simbolista Camilo Pessanha o entoa em Macau. *À recorrência da miragem da morte não equivale tanto a adesão plena ao budismo quanto a uma modalidade forte da evasão* que o mesmo livro *O-Yoné e Ko-Haru* confessa buscar também na fantasia sonhadora, no sentimento saudoso e na reconstrução idealizada do passado – aliás, na sequência de toda uma obra pontuada por derrames líricos e nostálgicos bem lusíadas³⁶³

Para Seabra Pereira, o diálogo moraeseano com o budismo inscreve-se numa busca do exótico e numa idiosincrasia individual fundada numa ânsia anelante de aniquilação (lembrando a síntese de Urbano Tavares Rodrigues) e num esteticismo de contornos neo-românticos, o que infere da sua interpretação sobre a cremação que interpretámos em sentido oposto:

Quando contende com a religiosidade budista, esse exotismo não se afasta de idêntica motivação decadentista e de idêntico alcance neo-romântico: a adopção do ritual búdico-xintoísta não se escora senão na identificação idiosincrática e ideológica de uma personalidade inquietada pelo mistério e sedenta de repouso absoluto (... e influenciada por Lafcadio Hearn!) com uma doutrina de universalidade da dor, criadora e sustentadora de todas as coisas. Sequer terá podido encontrar no budismo a sabedoria da renúncia que, como diria Túlio Ramires Ferro, com os melhores do seu tempo procurava. A adesão à cremação

³⁶³ José Carlos Seabra Pereira, *O Delta Literário de Macau*, Macau, Instituto Politécnico de Macau, 2015, V. “O Surto da escrita sob o signo da reacção crítica”, pp. 95-110, esp. p. 104.

dos corpos aparece, em *O Bon-Odori em Tokushima*, claramente fundada em razões de sensibilidade e imaginação estéticas. De qualquer modo, se inferimos a motivação decadentista (morbidez depressiva) e neo-romântica (evasão quimérica) do exotismo de Wenceslau de Moraes a partir da análise de *Dai-Nippon* e outros textos, o certo é que um passo de *O-Yoné e Ko-Haru* vem corroborar decididamente tal inferência³⁶⁴.

Margarida Capitão, todavia, considera que a vida e obra de Moraes conciliam elementos budistas e cristãos e que só nos momentos em que o autor procura sintetizar as duas tradições é que encontra o equilíbrio e a serenidade que tanto busca e constantemente lhe escapa. Apesar disso, reconhece Moraes como um pioneiro português praticante do budismo japonês:

Assim, como *primeiro português convertido às ideias budistas*, recebe um funeral budista e todos os anos, tal como o próprio fazia em relação a O-Yoné e Ko-Haru, é-lhe dedicado em sua memória um serviço religioso num templo em Tokushima. É nesta cidade, no cemitério de Chionji, que se encontram as suas cinzas conjuntamente com as de Ko-Haru, pois não obteve autorização da irmã de O-Yoné para que as suas cinzas ficassem juntas. Seguindo o ritual, recebeu o seu kaymio, o nome de morto, *Sokoinden Kyokushmo Bunken Daikojii*, o que significa, *Peregrino Escritor habitando um Castelo de Algas com a Luz Resplandecente*³⁶⁵.

Agostinho da Silva distingue-se de todos os outros intérpretes. Redige no Rio de Janeiro, com data de Outubro de 1965, a colecção de folhetos *As Folhas Soltas de São Bento* enviadas mensalmente por via postal. O seu conteúdo também se apresenta como um diálogo epistolar entre correspondentes de diferentes nacionalidades e formações culturais espalhados por todos o mundo, que se revelam como personalidades literárias,

³⁶⁴ Idem, p. 109.

³⁶⁵ “Entre duas civilizações: O Universo de Leituras em Wenceslau de Moraes” Maria Margarida da Silva Faria Capitão, tese de mestrado em Ensino do Português como Língua estrangeira, FCSH, UNL, 2011 (policopiado), p. 17.

pseudónimos ou heterónimos de Agostinho, acrescentando por isso um novo grau de complexidade, ainda hoje inatendido, à obra do autor de *Conversação com Diótima*. O projecto é apresentado por um Tenente-Coronel Botelho Mourão que ao falar dos lugares de onde escrevem os vários colaboradores da revista afirma: *das [terras] que prefiro é o Extremo Oriente, conhecendo até muito bem o Japão, onde pude servir de guia ao Agostinho, quando ele lá esteve, nos primeiros tempos...*³⁶⁶. Neste estranho conjunto de textos, Agostinho da Silva aparece em nome próprio a apresentar José Maria Carriedo, que aí publica o texto *El porvenir de Portugal* onde propõe uma federação ibérica e ibero-americana, instrumento de uma atitude de *emancipação* de África (*nuestra oportunidad de pagar una deuda*). Trata-se de um espanhol vivendo

há quarenta anos no Japão, que come à japonesa, mora à japonesa, veste à japonesa, (...) não fala senão de Espanha, e acabou por fixar-se em Kobe. (...) Como bom espanhol, Carriedo não teoriza sobre a sua existência; limita-se, ou dilata-se, a vivê-la plenamente; as teorias ficam para os cartesianos; como cartesiano, proporia eu que se visse em Carriedo uma explosão daquele orientalismo que os observadores têm denunciado na evolução da cultura peninsular e uma afirmação de que o motivo religioso ainda é o mais forte na Ibéria, levando-o a fixar-se no País que, provavelmente, tendo talvez logo atrás a Inglaterra, é o único em que sobrevive alguma liturgia de vida. Carriedo prometeu que me escreveria e nunca o fez; mas a tentação de combate lhe venceu a preguiça e aí o temos intervindo na pequena guerra que desencadeou entre os nossos Amigos o artigo que o Senhor Professor Jacinto Prado Coelho teve a bondade de publicar sobre o meu Fernando Pessoa³⁶⁷.

Num outro texto, assinado por Agostinho da Silva de Tarragona em 1967, onde estaria passando férias em excursão arqueológica com Conceição da Rocha, apresenta José Félix Damatta como um

³⁶⁶ Agostinho da Silva, *Dispersos*, Paulo Borges (org.), Lisboa, ICALP, 1988, p. 294.

³⁶⁷ Idem, *Dispersos*, ed. cit. p. 384.

homem que tão amavelmente me tratou no consulado de Yokohama, se aposentou o mais cedo possível para se ver livre de burocracias, mas que, por problemas de família, não pôde cumprir seu projecto de viver no Japão e por lá morrer então vive no Brasil numa casa com todo o aspecto exterior das casas remediadas do interior do Brasil mas dentro é como se estivéssemos em casa do Japão (com seu *kakemono* e *ikebana*) resumiremos tudo dizendo que se trata da tradução para português de uma casa japonesa, o que está bem de acordo com as actividades favoritas do homem que (...) vive traduzindo autores japoneses, metido de manhã à noite na floresta temível dos *kanji*³⁶⁸.

Damatta e Carriedo parecem duplos: o português ou brasileiro que vive à japonesa no Paraty a traduzir escritores japoneses e o espanhol que vive à japonesa em Kobe e só pensa em Espanha. Recorde-se que foi em Kobe que Moraes foi cônsul. Interpretamos este jogo de personalidades literárias niponizantes de Agostinho como sugestão de que há algo de heteronímico em Wenceslau de Moraes. Como se o drama em gente daquele que queria *ser tudo de todas as maneiras* se tivesse manifestado também em alguém que para se empregou em ser japonês e budista e deixou de ser militar e diplomata e talvez até português.

Agostinho da Silva, em importante artigo intitulado “Wenceslau de Moraes” (recensão da *Antologia* estabelecida por Janeira), de 1971³⁶⁹, procura também inscrever Moraes na sua interpretação da história de Portugal, integrando o autor de *O Culto do Chá* como elemento axial das relações históricas entre Portugal e o Japão. Para Agostinho, a chegada ao Japão em 1542, a permanência de Moraes nesse país desde o final do século XIX até à sua morte em 1929 e, em terceiro lugar, a presença diplomática de Armando Martins Janeira, biógrafo do autor de *O Bon-Odori em Tokushima*, com quem se corresponde, corresponderiam a três fases de aprofundamento de uma relação cultural que se reveste de grande importância. Para Agostinho da Silva há no mais profundo de cada cultura elementos de valia universal de cujo conhecimento depende a relação com

³⁶⁸ Idem, *Dispersos*, pp. 441-442.

³⁶⁹ “Wenceslau de Moraes”, *Vida Mundial*, nº1690, 29 de Outubro de 1971. Coligido em *Ensaios de Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 221-224.

cada uma das outras culturas. Assim, Agostinho entende o culto do Espírito Santo como um elemento essencial da cultura portuguesa por este supor uma metafísica do Indeterminado, uma lógica do terceiro incluído, uma antropologia aberta, a aceitação do Imprevisível. A partir desta perspectiva, reconhece no *Zen* algo de análogo. Assim, do reconhecimento mútuo das duas posições espirituais e correlativas elaborações filosóficas dependeria e poderá extrair-se a construção de uma humanidade mais livre e uma que as obras de Moraes e Janeira prefiguram e antecipam.

4.7. As primeiras *Cartas do Japão*, 1902-1904³⁷⁰

Designam-se como *cartas* estes textos cujo registo partilha de alguns dos elementos definidores da epístola aberta, ainda que com marcas subjectivas, da crónica de costumes, da intervenção publicística de um *correspondente* de imprensa, de viso político-social, do lugar do Japão no concerto das nações e sua relação com Portugal, da pioneira apresentação de dados culturais nipónicos ao público leitor português, da reflexão crescente e aprofundante sobre a imagem do Japão, desmontada em seus estereótipos e, finalmente, como apresentação de subsídios de um projecto teórico em construção que assume o(s) contributo(s) japonês(es) como resposta às grandes questões da humanidade. Assim, logo na carta de 29 de Maio, de 1902, apelando a que os comerciantes internacionais portugueses visitem o Japão, o diplomata prevê:

(...) com os conhecimentos adquiridos pela própria experiência, (...) com o espírito um pouco enfeitiçado por esta terra, regressará aos pátrios lares, terá feito um grande benefício ao comércio português e contará certamente aos seus amigos que o Japão não é bem o país fantástico que imaginava, povoado de

³⁷⁰ *Cartas do Japão. Antes da Guerra* (1902-1904) Com prefácio de Bento Carqueja Porto, Livraria Magalhães & Moniz, 1904. Na correspondência a Vicente Almeida d'Eça, Moraes irá distanciar-se de Carqueja por este se permitir efectuar alguns cortes cirúrgicos nas *Cartas*, nomeadamente nos assuntos de temática erótica japonesa, o que contribui para explicar algum afastamento posterior entre os dois (ver por ex. carta de 29 de Maio de 1907, pp. 236 e ss., ed. cit.).

monstros budistas, de adaga em punho para cortarem a cabeça aos imprudentes que deste solo se avizinham³⁷¹.

Constate-se que o apelo objectivo à viagem, ao intercâmbio económico luso-nipónico, mutuamente vantajoso, é inseparável de consequências interiores: o enfeitamento subjectivo e o encetar do processo histórico de desmontagem das representações fantasiosas do Japão que incluíam uma religião grotesca e uma violência irracional xenófila. Assim, na Carta VIII, de 21 de Agosto de 1902, Moraes desvaloriza um episódio de vandalismo contra alguns missionários protestantes do *Salvation Army*:

Digam o que quiserem, o Japão é o país de maior liberdade religiosa do mundo inteiro. Aqui labutam todas as seitas, vivem missionários de todas as crenças, sem que as autoridades os incomodem; ainda há pouco se estabeleceram os mórmons. Talvez por serem tantas as seitas e as crenças, o povo pouco se impressiona com elas, e os prosélitos são relativamente raros. Mas imaginem agora que num país qualquer da Europa, no nosso por ex., faziam a sua entrada triunfal os bonzos budistas ou os *kanushi*, de Xinto, e começavam a querer catequizar as massas... Tire quem quiser a conclusão lógica³⁷².

Esta imprecisão radica numa pergunta de um imperador chinês, citado por Ignacio de Andrade e também evocada por Silva Mendes e Jaime do Inso, como referimos. Wenceslau de Moraes experimenta no Japão o que seu amigo e admirador Silva Mendes iria registar na China, partindo do pressuposto de que a arte, ainda que de influxo budista, desenvolve-se em histórias nacionais dotadas de uma coerência de longa duração: *grupos de diferente sentimentalidade*. Isto é, a arte genuína é nacionalmente inscrita e pode, ou não, vir a descaracterizar-se no choque com a modernidade:

[a arte japonesa] é encantadora de mimo e sugestão: ora, os enormes quadros da Exposição de Osaka apenas muito de longe, em geral, nos dão ideia d'esse encanto. Com respeito a escultura, os japoneses, que são admiráveis nas miniaturas em marfim, como atestam em todos os museus as suas deliciosas

³⁷¹ Ed. cit. p.16.

³⁷² Ed. cit. p. 35.

netsuké, dão-se agora a trabalhos gigantescos, em que as figuras se apresentam em grandeza natural, ou mais do que natural, despidas de todo o enlevo. Morreu a arte japonesa? Não o creio, mas encontra-se n'uma fase infeliz, embebida³⁷³ de ideias evolutivas, de imitação. Enquanto os homens se distinguirem entre si em grupos de diferente sentimentalidade, de diferentes aptidões estéticas, a arte não pode ser uma, nem sujeitar-se a regras universais, mas sim manifestar-se segundo as qualidades sensitivas de cada um d'esses grupos³⁷⁴.

Em Moraes está presente uma dupla valoração do conceito e experiência de *imitação*, em sentido positivo, entendidos como adesão afirmativa à *tradição*, e em sentido negativo, como recusa de um pensamento separativo e individualizador mediante uma livre subordinação a fórmulas temporalmente validadas. As ideias evolutivas corresponderiam a uma fase *infeliz* da arte japonesa, decadência de uma arte que se transforma, mas que retomará o seu espírito tradicional, ainda que em novas modulações, segundo se pensa. Para Moraes, as grandes nacionalidades parece estatuirem-se enquanto critérios definidores das histórias de arte. É positivo, todavia, acolher alguns aspectos da modernização. Moraes procura compreender por que a ciência e a técnica do Ocidente são consideradas *úteis* e *eficazes*, mas sem perder as visões tradicionais espirituais xintoístas e budistas. Moraes rejeita uma quase colonial subordinação a um *ocidente* que, com a ciência e a técnica, exportaria também uma mundividência marcada pela *inautenticidade*. A aceitação do critério nacional como modo de organizar a história de arte acaba também por tornar-se equívoca e ambígua: as *qualidades sensitivas* das raças mudam ainda que apenas na longa duração histórica. Isto é: Moraes aceita a realidade e pertinência deste critério, mas não se poderá afirmar que o aceita como um dado absoluto:

³⁷³ Para se compreender o conceito de embebência como imagem heurística, ou noção validada na tradição reflexiva da renascença portuguesa cf, de João Ferreira: "A «embebência ontológica» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra", in *Itinerarium*, V (1959), nº 24, pp.184-199. Ao longo deste estudo são inúmeras as ocorrências desta palavra que nos sugerem que o seu uso se tornou conceptual e não meramente estilístico.

³⁷⁴ Ed. cit. pp. 189-190.

É disto que conviria que os japoneses se compenetrassem, lembrando-se de que a sua individualidade moral é distintíssima da dos povos ocidentais, e de que a sua arte, para não cair na vulgaridade, tem de ser exclusivamente japonesa, melhorando-se sem dúvida pela evolução, mas seguindo sempre as tradições dos seus grandes mestres³⁷⁵.

Assim, aceite o critério nacional como modo organizador das culturas artísticas, confronta-o com o princípio da supremacia técnica do ocidente, denunciando a sua dimensão conjuntural, e distinguindo-a de qualquer pretensão moral, interrogando sobre o *direito do mais forte*:

o [porquê de] arrogarmo-nos estes privilégios. A nossa raça é actualmente a primeira em actividades de orientação prática, em inventos mecânicos, o que a torna dominante no momento histórico presente: mas isto não quer dizer que seja a melhor, nem que a sua supremacia seja eterna, nem que à asiática, por exemplo, não caibam também um dia as mesmas honras.

Em conclusão: o único argumento que pode explicar, justificar até, a actual política usurpadora exercida pelas nações ocidentais no Extremo-Oriente e os seus esforços em impedir o engrandecimento da velha China, bafejada pela influência japonesa, é o direito do mais forte, princípio universal que manda que o leão devore o antílope, mas, para tal política de feras, é escusado então haver retórica³⁷⁶.

A xenofobia actual, ódio de todas as raças a todas as raças, todavia, é apenas etapa de um processo que irá conduzir à fraternização humana universal:

Um outro ponto a considerar é o ódio que professam pelos ocidentais (pobres ocidentais!, como se o ódio não fosse recíproco...) os chineses e os japoneses. Este ódio existe, se ódio é, pois mais valia talvez chamar-lhe aversão, repulsão, incompatibilidade. Mas o ódio de raça é uma qualidade do homem, talvez até

³⁷⁵ Ed. cit. p. 190.

³⁷⁶ Ed. cit. p. 190.

benéfica, e que persistirá enquanto o mundo não for uma família só, o que está longe de ser isto.

O asiático odeia o branco, o branco odeia o asiático, o pele-vermelha odeia o branco e o asiático, e assim por diante. A meu ver, são as duas raças branca e negra que mais facilmente poderão fraternizar num futuro próximo: o preto tem medo do branco, mas não lhe tem ódio; o preto é um ser pueril, é o homem na infância, susceptível de sentir respeitosa admiração pelo seu irmão mais velho e de aprazer-se e lucrar com o seu conselho. Mas nunca serão as velhas raças, com civilizações bem mais remotas do que a nossa, completas e mesmo superiores à nossa em vários pontos, que poderão contrair com a raça branca uma aliança cordial.

Se a xenofobia consiste na repulsa entre raças, atente-se ainda no nacionalismo excludente, na endofilia, em tantos fenómenos de provincial identificação, apego e rejeição do alheio:

Não são, porém, só as raças que se repelem, são as nações da mesma raça, como franceses e alemães, como russos e italianos; às vezes povos da mesma nação, como irlandeses e ingleses nas colónias, os mestiços e os residentes da metrópole.

O princípio é universal, de raça para raça, de nação para nação, de tribo para tribo, poder-se-á dizer de família para família. Para que se vem, pois, falar do ódio do chinês e do japonês contra o europeu?...

Mas, já que se falou, aprenda-se a conhecer como a norma de procedimento dos ocidentais tem por assim dizer primado em conservar, em atear tal ódio. Segue a resenha dos factos³⁷⁷.

O progresso anunciado, reside, para já na esperança política na iniciativa compassiva das *classes laboriosas*:

³⁷⁷ Ed. cit. pp. 275-276.

A alma das nações já não se encontra dentro das pastas dos ministros, lembrando inúteis colecções de herbários, mas sim no coração das classes laboriosas, das quais há a esperar todas as iniciativas decisivas³⁷⁸.

A aceitação moraeseana do *critério nacional* como factor organizativo da história cultural é matizada por um forte universalismo, assim como pelo reconhecimento da valia do *nacionalismo dos outros*. Recordemos a imprecisão formulada por Moraes e Mendes àqueles que viajavam ao *Oriente* e aí apenas buscam *marcas portuguesas*. Sobretudo, registre-se esta afirmação de que a *alma da nação* existe, mas não é expressa pelos seus representantes oficiais, estatais e governamentais. O autor destas palavras escreve desta forma crítica, parecendo antecipar a sua futura demissão, que a tantos parece ter surpreendido. Ao tempo, o próprio Moraes ainda era um diplomata do Estado português, mas procurava compreender a cultura viva das nações nas suas classes populares. Neste primeiro volume de *cartas*, estando quase ausentes as questões religiosas e filosóficas, fica registada esta postura muito crítica sobre a confrontação entre os Impérios europeus na Ásia. É sabido que é o funcionário diplomático de um império menor quem assim fala, mas o seu tom é distanciado e o seu teor não se identifica com a função que ocupa. Em conclusão destas primeiras cartas, Moraes evita que a sua crítica ao infundado nacionalismo europeu leve à suposição extrema da inexistência de nacionalidades. Este tema voltará a colocar-se a propósito do fenómeno japonês de *nacionalização* do budismo.

4.8. *Cartas do Japão, 1904-1905*³⁷⁹. Xintoísmo e budismo: articulações

Na primeira *Carta* deste segundo volume, Moraes interroga-se sobre as origens do patriotismo e da personalidade nipónica, fundando-as no xintoísmo:

³⁷⁸ Ed. cit. pp. 307-308.

³⁷⁹ *Cartas do Japão*, II Volume, com um prefácio de Vicente Almeida d'Eça, Porto, Livraria Magalhães e Moniz, 1905.

E veremos a que serão devidas as qualidades excepcionais deste curioso povo japonês. A uma característica biológica? À educação, à religião professada? Talvez devido a tudo isto e a muito mais; a religião, todavia, deve entrar como um factor predominante. A religião do japonês, o xintoísmo, antes um culto — culto da pátria e de si mesmo — em todo o caso uma religião de orgulho, de iniciativa e de esperança terreal, difere como um antípoda de todos os sistemas religiosos das sociedades civilizadas (cristianismo, judaísmo, maometismo, budismo); enquanto que estes vão glorificando a humildade, o sacrifício, o recolhimento, a dor, a penitência, o xintoísmo é o clarim da alegria e da esperança, gritando às massas este único estribilho: — «Respeita os teus antepassados e segue os teus instintos!»³⁸⁰

O xintoísmo surge aqui descrito como uma base naturalista e vitalista sobre a qual o budismo posteriormente exerceria o seu influxo espiritual. Do mesmo modo, na China, segundo Silva Mendes, parecia haver também um *naturalismo* de base, comum ao taoismo e confucionismo mais antigos, promovendo o culto dos antepassados e o respeito pela ordem cósmica e que serviria de suporte de toda a elaboração espiritual budista. Num primeiro momento da sua adesão ao Japão, Moraes parece valorizar o *xinto* pela sua dimensão vitalista, o que o aproxima de um certo Guyau, de anúncio da possibilidade de uma moral fundada na aceitação dos *instintos* e no respeito pelos *antepassados*. Este ponto expressa claramente a infirmação de que só o cristianismo possa fundar uma moral civilizatória aceitável.

Na *Carta* de Março de 1904, Moraes apresenta o xintoísmo, ao contrário do que Carqueja presumira, como religião primitiva do Japão, pré-budista, elemento fundamental da niponicidade, promotora do seu orgulho nacional e da sua actuante vitalização cultural:

³⁸⁰ Ed. cit. pp. 3-4.

o xintoísmo deve entrar certamente como um dos factores predominantes do carácter do japonês, fazendo dele um povo excepcional entre todos pelo seu orgulho nacional, pela sua coragem perante o perigo e pelo arrojo das suas energias.

A afirmação reiterada do influxo do xintoísmo na formação *etnocaracterológica* da cultura japonesa expressa-se no orgulho nacional, no brio cultural, na ousadia existencial e histórica, no dinamismo vital. Para Moraes, o panteão xintoísta seria mais objecto de adesão sentimental e popular do que objecto de crença fundamentada ou de elaboração filosófica, de tipo cosmogónico. O xintoísmo, assim, justificaria um certo excepcionalismo, como que uma redução insular do mundo ao arquipélago nipónico. A permanência do xintoísmo na sociedade reduzir-se-ia assim a um culto popular desvinculado de uma mundividência filosoficamente codificada:

Os deuses criaram o Japão, isto basta; não importa saber como foi criado o resto do mundo, o que demonstra a que altura, desde as mais remotas eras, subiu o orgulho da tribo; para os japoneses, o mundo é o Japão.

Lenda e ritos são em geral, no presente tempo, meros pretextos para festivais, em que o povo, crente ou descrente, se diverte.

Neste ponto parece jogar-se algo de essencial: a observância do valor social das lendas e dos ritos é superior ao seu valor em si mesmos: há um *corpus* lendário e ritualístico mais frutivo do que autojustificadamente doutrinário. Tal como vimos ser apontado na China: é como se o valor social das crenças é que as consagrasse, as estatuisse como *sagradas*, e não a sua sacralidade presumida que as estatuiria como crenças socialmente influentes. A perspectivação do xintoísmo como culto dos antepassados e acolhimento aceitante dos instintos permite que as elaborações religiosas, filosóficas e culturais o possam complexificar, mas nunca desmentir, assim singularizando o que designamos, em termos deliberadamente vagos, como *budismo japonês* (por vezes erroneamente reduzido ao zen, mas de que o zen é apenas um parcelar aspecto, uma tradição e uma

escola específica entre muitas, que entre si muito comunicaram³⁸¹). Esta perspectiva, que Moraes alarga parcialmente à China, coincide com as observações de Andrade e de Silva Mendes, segundo os quais o fundo mantenedor da sociedade seria um culto patriótico de valores tradicionais, familiares e nacionais, representados por antepassados eminentes a venerar, poetas ou guerreiros (maximamente, o Imperador e Confúcio), mais que uma *religião*, no sentido comum em que a noção é entendida. O *culto dos antepassados* no espaço sino-nipónico teria como

consequência primeira de tal culto, e a mais importante, uma forte constituição da família, donde deriva um intenso amor às tradições, aos costumes, ao solo pátrio, à raça; (...) O culto dos antepassados tem as suas mais pomposas manifestações nos templos xintoístas, que são erguidos, não em honra dos deuses, mas em memória dos grandes homens, — guerreiros, poetas, eruditos. — Aos templos antes se deveria chamar monumentos, e sob este aspecto o xintoísmo é menos uma religião do que um culto da pátria, representada pelos seus vultos eminentes.

No Japão, tal culto da pátria, ou dos antepassados, culminaria no *respeito pelo soberano*, o *culto do Imperador*, visto como *descendente directo* dos deuses ancestrais:

Do culto dos antepassados, ou melhor, dos mais remotos antepassados, que foram os deuses criadores do solo sagrado de Nippon, passa-se naturalmente ao culto do Imperador, que descende directamente de tais deuses, ocupando um lugar na série de uma única dinastia. O respeito pelo soberano é, pois, um dogma xintoísta.

O ponto que seguidamente se apresenta, o *segundo princípio* xintoísta, radicaria numa concepção antropológica optimista, ainda que algo ironicamente Moraes denuncie o nipocentrismo patente na tentativa de redução teórica do ser humano em geral ao japonês concreto:

³⁸¹ Sobre o lugar do Zen entre as escolas budistas japonesas cf. Paul Arnold, *O Zen e a tradição japonesa*, trad. Manuel João Gomes, s. l, Ulisseia, s. d. e o fundamental Shuichi Kato, *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*, trad. Neide Nagae e Fernando Chamas, São Paulo, Ed. Estação Liberdade, 2008.

« - Segue os impulsos dos teus instintos» deriva da concepção optimista, que o japonês faz do ser humano, isto é, de si mesmo.

A criação do japonês insere-se na criação de um mundo positivamente valorado. Assim, reproduzindo porventura diálogos com pensadores japoneses, inverte o excepcionalismo dos povos do Livro, seguidores de profetas e ansiando por messias: Para os japoneses, o facto de a história do Japão não apresentar estas figuras não mostra o seu desmerecimento delas, mas pelo contrário, a sua desnecessidade:

Efectivamente, se os deuses, bons e prazenteiros, criaram as flores odoríferas, os frutos saborosos, as árvores gentis, os insectos multicores, as águas cristalinas, as montanhas graciosas, enfim, a inteira harmonia sorridente deste país encantador, e criaram também o japonês, este não pôde ser um perverso, um monstro, mas sim também uma coisa boa e utilizável. Dizem os japoneses, com um raciocínio que não pode ser taxado de imbecil: — «Os deuses enviaram aos países estranhos os seus profetas, os seus messias, para trazerem ao caminho da virtude os homens, que eram ruins; no Japão nunca houve profetas nem messias, porque os homens eram bons e não careciam deles». — Com uma tal noção de si mesmos, nada mais lógico, mais natural, do que obedecerem a esta boa máxima, bem fácil de cumprir — «segue os ditames do teu pensamento, dos teus caprichos, dos teus desejos, o impulso natural dos teus instintos».

O Japão sugere-se aqui quase como que a utopia realizada dos vitalistas libertários como Guyau ou (a jovem) Alexandra David-Néel. Dostoiewski havia formulado a perspectiva de que sem Deus tudo seria possível, abolindo-se a moral. Aqui, parece afirmar-se o contrário: da livre expansão dos instintos apenas limitada pelo culto dos antepassados (também visto como um culto vitalista) produz-se uma sociedade harmoniosa. Para além da codificação fabulosa, do maravilhoso lendário, da ritualística complexa, o xintoísmo consistiria essencialmente na santificação do orgulho nacional, em seus elementos e símbolos, e do orgulho pessoal, confiando na bondade e utilidade da natureza exterior e interior, da paisagem japonesa e dos instintos dos seres humanos:

O xintoísmo, despidido da sua fabulação e dos seus ritos, reduz-se, pois, a um culto da tribo, da raça (família, instituições, soberano) e a um culto da própria vontade. É o orgulho da nação e de si próprio, santificado.

Assim, a lenta niponização do budismo consistiria na sua aclimação à cultura japonesa, de base xintoísta, e não na transformação dessa base em função dos requisitos ou exigências do budismo:

Com o correr dos séculos, outras seitas religiosas penetraram no Japão: O budismo, que adquiriu grande preponderância, e, muito menos aceitado, o Cristianismo, nas suas várias subdivisões. No entanto, era tão fácil ser-se budista por exemplo, e ao mesmo tempo amoroso da sua raça e do seu solo, que os convertidos não deixaram de ser xintoístas, no que a palavra exprime como síntese de estima pelo soberano, pela família, pela pátria e por si mesmo; pelo que particularmente respeita ao budismo, que se tornou popularíssimo no Japão, mesmo até hoje, os próprios bonzos tiveram o cuidado, para evitar complicações previstas, não de transformar o sentimento do povo para se aproximar da nova religião, mas de transformar o budismo para se aproximar do povo.

Moraes afirma assim a identidade do japonês e do xintoísta:

enlevado no seu soberano, no seu país e em si próprio; deixando voar livremente o pensamento, alegre e descuidoso, confiando plenamente nas suas energias.

As outras tradições religiosas, aqui designadas indistintamente como *teologias*, tanto as do livro como, algo vagamente, o *budismo*, são vistas como *fugas do mundo*, sistemas humilhadores da iniciativa, vitalidade e radicação natural, pelo *recolhimento* e o *martírio*. Este argumentário ecoa a lição de Rousseau de oposição entre o homem natural e o homem social por efeito da sedentarização e da invenção da propriedade, aqui responsabilizando-se as *antropologias religiosas*, tanto a abraâmica como a budista, em suas correlativas morais:

Que se trate do cristianismo, ou do judaísmo, ou do maometismo, ou do budismo, havemos de convir que qualquer destas teologias fez do ser humano

um filho do pecado, um criminoso, que só pela modéstia, pelo recolhimento, pela oração, pelo martírio, se poderá salvar. A terra é um vale de lágrimas; a felicidade não está nela, mas sim no outro mundo, numa mansão de eleitos, raros, porque o inferno é o paradeiro da grande massa de homens. Bem-aventurado o desprezível, o humilde, o idiota mesmo. Ensina-se a obediência, não por amor e confiança no chefe, mas por humildade. Quem recebe uma bofetada numa face deve oferecer a outra face a outra bofetada. Quaisquer que sejam os méritos destas diferentes religiões, e são muitos (que não me proponho enumerar), o que parece dever concluir-se, e muitos assim concluem, é que tais religiões foram lentamente amassando e moldando no barro humano o homem actual, degenerado, muito diferente do homem primitivo, com manifesto enfraquecimento dos seus dotes de iniciativa, de independência, de apego à terra-mãe, de coragem, de alegria, de livre-arbítrio, de confiança em si e de esperança na sua obra³⁸²..

Moraes designa como *liberdade de consciência* a atitude nipónico-xintoísta, afirmativa, telúrica, enformada por um culto cívico ou amor da pátria, dos heróis e das instituições, estatuinto o japonês-xintoísta ao modo do *super-homem* nietzschiano³⁸³, menos susceptível à dor, mais sóbrio, ousado, autoconfiante, puro de sentimentos, e o Japão como uma utopia realizada (como de certa forma a China se apresentava para Ignacio de Andrade), de menor criminalidade, apto aos maiores feitos, povo selecto, na nossa época histórica:

O japonês é o contrário de tudo isto e manda a verdade que se diga que não é pior, segundo as estatísticas criminais, do que o seu irmão na espécie embebido

³⁸² Ed. cit. pp.12-18.

³⁸³ A ideia de uma *degenerescência* do homem moderno por efeito da *religião*, ou de um modo determinado de a vivenciar e entender, parece ecoar Nietzsche e seus primeiros cultores em Portugal como João de Barros e João Grave. A mesma ideia surge trabalhada pelos leitores portugueses de Nordau e Guyau como Manuel Laranjeira e Fernando Pessoa. Segundo Américo Enes Monteiro, a marca nietzschiana encontrar-se-ia até em alguns aspectos da génese do movimento da Renascença Portuguesa e do pensamento dos seus protagonistas como Leonardo Coimbra e Jaime Cortesão, em suas primícias. Ver *A Recepção da Obra de Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa* (1892-1939), Porto, Ed. CRP-UCP / Lello, 2000, esp. pp 52-103.

de outras crenças. Ora eu penso que esta liberdade de consciência de que o japonês goza, o seu livre arbítrio, e também o culto amoroso que tributa ao seu soberano, aos seus heróis e às suas instituições (e tudo isto é o Xintoísmo), em concorrência com outros dotes morais e fisiológicos — relativa insensibilidade à dor, indiferença pela morte, sobriedade, etc., — fazem dele um povo de selecção na época histórica que atravessamos, dotando-o de uma coragem sem rival, de um patriotismo incomparável, de uma confiança cega nos seus destinos, de uma louçania enfim de sentimento capaz de elevá-lo aos mais arrojados e surpreendentes cometimentos. Se me engano, desculpem-me os leitores o tempo que lhes tomei com estas divagações, então irremediavelmente classificadas como simples frivolidades³⁸⁴.

A ironia final do passo citado, reputando de *frivolidades* ou *divagações* o extremar das suas próprias teses alerta-nos para a consciência do autor sobre a sua relativa solidão intelectual. Reversivamente, Moraes procede ainda à relativização da ideia geopolítica, de recorte rácico-xenófobo, de *perigo amarelo*, recusando que o desenvolvimento dos povos japoneses ou asiáticos possa ser entendido como uma ameaça para os europeus. Pelo contrário, o *perigo amarelo* designa o estado de vulnerabilidade em que a Ásia está diante da ofensiva ocidental. Nesse sentido, agressores e agredidos, colonizadores e colonizados constituem perigos mútuos uns para os outros e não devem ser sobrestimados, fixados ou projectados:

Falemos agora do perigo amarelo, que parece ter voltado a ocupar as atenções da imprensa francesa e alemã, após um longo período de tréguas em que passou de ser moda. O que tem graça é que ainda há poucos dias, antes do rompimento das hostilidades, uma parte desta mesma imprensa reputava a nação japonesa como um pequeno povo, a termo da sua evolução e prestes a extinguir-se!...

O perigo amarelo é, como se sabe, o perigo que as nações ocidentais, representadas principalmente pela Europa e pela América, julgam ver para os

³⁸⁴ Ed. cit. *Carta II*, Março de 1904, pp. 12-18.

seus interesses num grande desenvolvimento moral e económico das nações extremo-orientais, impelidas pelo sopro vivificador do povo japonês. O perigo amarelo não tem uma importância absoluta, como alguns lhe querem dar. É um perigo como outro qualquer perigo; sendo certo que a existência das nações está sujeita a mil perigos neste mundo. Se a Europa berra em exclamações patéticas a propósito do problemático perigo amarelo, o que não diria a África, por exemplo, se fosse dada a jogos de retórica, a propósito do indiscutível perigo branco? Sobre a Turquia pesa o perigo russo; sobre a Bulgária pesa o perigo turco; a Tunísia tem o perigo francês; a América tem o perigo negro; os negros da América, os filipinos, os cubanos, têm o perigo americano; enfim, para cada nação, para cada grupo de homens, existe pelo menos um perigo, na nação ou no grupo de homens que poderá afectar a sua indústria, o seu comércio, a sua independência, os seus interesses de qualquer ordem — económicos, políticos, morais³⁸⁵.

Neste sentido, Moraes mais parece aceitar a tese da luta de todos contra todos, porventura de raiz heraclitiana-hobbesiana, que justificaria tanto a defesa europeia contra o perigo amarelo como a dessa japonesa contra o perigo ocidental, mas não uma unilateral consideração de que os povos do mundo teriam naturalmente de se submeter aos povos europeus, detentores de uma qualquer *espécie de direito divino*:

A defesa contra o perigo amarelo é perfeitamente justificável, baseada nas leis naturais e universais da luta pela existência. O que fora para desejar é que tal defesa se apresentasse como simples luta, não pretendendo envolver uma espécie de direito divino que a Europa se arroga no sentido de dominar os outros povos ao sabor dos seus interesses exclusivos. Noutros tempos dizia-se que o homem era o rei da criação e que o universo inteiro surgira para lhe prestar conforto; esta quimera já caiu em ruínas. O europeu de hoje pensa que ele é

³⁸⁵ Ed. cit. pp. 18-19.

superior a todos os outros homens, e veio ao mundo para dominá-lo, é conveniente demolir também esta quimera.

Moraes parece ter apresentado ironicamente como *frivolidade* ou *divagação* um exercício especular: confrontou os europeus com um excepcionalismo oposto ao seu, um povo *eleito* ou seleccionado que não é o europeu, uma raça superior que não é a sua. Neste sentido, a sua pioneira crítica da supremacia branca passa ainda por entroncar o *eurocentrismo* no *antropocentrismo*. Isto é, a *quimera* antropocêntrica do humano senhor da natureza – fundada numa leitura literal da injunção de Deus ao homem para que este domine e submeta a terra, constante de um versículo do *Gênesis*³⁸⁶ – teria sido derrubada pela modernidade, nomeadamente pelo naturalismo, com Darwin em lugar de destaque, o que nos parece implícito das palavras de Moraes. Nesse sentido, dissolvida dessa forma a quimera antropocêntrica, restaria dissipar a *quimera* eurocêntrica:

O europeu — a raça branca — ocupa hoje a iminência na sociedade das nações, mercê do desenvolvimento que atingiu; mas querer que este desenvolvimento seja eternamente progressivo e que tal supremacia não decline, é exigir muito dos destinos.

O solitário de qualquer nacionalidade, aquele que por temperamento ou circunstâncias especiais da existência observa do alto do seu isolamento moral a evolução dos povos, sorri-se das presunções do branco.

Se admira os seus progressos científicos, os resultados maravilhosos das suas indústrias, nega-se a prestar inteiro culto às suas glórias civilizadoras, de que tanto se ufana. A acção da raça branca junto das outras raças tem sido sempre uma guerra egoísta, despótica e sangrenta, na qual o minucioso aperfeiçoamento dos seus canhões tem sempre representado o melhor argumento para convencê-las; questão de melhor pólvora e de melhor aço,

³⁸⁶ Gênesis I, 26-29, esp. I,28: *Crescei, multiplicai-vos, enchei e submetei a terra.*

questão de força, o que bastaria para presumir um limite a tal acção, próximo ou remoto.

O solitário que considero, vê-se mesmo impelido a admitir desde já indícios prenunciadores da decadência do branco. O enfraquecimento físico do homem ocidental é manifesto. Quando este duro aviso não bastasse, outros sintomas de ordem moral se apresentam, embora custe confessá-los. São eles a lenta dissolução dos laços de família, dos brios cívicos, da honestidade pública, a crescente venalidade das consciências, a míngua de escrúpulos, a ausência de ideal, o gradual rebaixamento moral, enfim, das sociedades³⁸⁷.

Este passo deve ser lido tendo como pano de fundo Rousseau e a sua subversora leitura nietzschiana ou de Guyau (que Silva Mendes, coincidentemente, tanto apreciava). Mas também Max Nordau, lido entre nós por uma tradição médico-filosófica presente no primeiro Jaime Cortesão, nos escritos sobre *génio e loucura* de Fernando Pessoa (especialmente António Mora), assim como em Manuel Laranjeira e José Magalhães.

Quanto ao perigo amarelo, o solitário admite-o desde hoje, sem ódios nem invejas, como uma nova concorrência, ao trabalho e à indústria, já sensível e dentro em breve mais intensa. Não se decide ainda em reconhecer-lhe condições bastantes para vir revolucionar o mundo; o que, em todo o caso, se tem de acontecer, só será numa época certamente ainda longínqua. No entretanto, se é a esta raça amarela, já tão enorme em número e tão prolífera, que está reservada a missão remota de vir reanimar o Ocidente anemizado e pervertido, que importa?... Venha ela, espalhe o bem. E diga-se, por último: se tais são os seus destinos, toda a resistência do homem branco será efémera, apenas poderá retardar de alguns anos (nada) o tremendo desfecho; porque contra as grandes erupções naturais nada pôde fazer o mesquinho alcance da iniciativa humana³⁸⁸.

³⁸⁷ Ed. cit. pp. 19-20.

³⁸⁸ Ed. cit. p.21-22.

O *solitário* do texto de ressonância rousseauiana ou nietzschiana é o seu autor. Moraes, como Silva Mendes, teriam poucos companheiros intelectuais no seu tempo como *porta-vozes* dos povos asiáticos, parecendo capazes de antecipar as grandes revoluções indiana e chinesa. Tais asserções antropológicas, e político-filosóficas, fundamentadas num viso universalista, ainda que a partir de um niponismo radical, entremeiam-se com considerações de tipo geoestratégico, em termos afins ao estilo de um outro grande publicista coevo, Sampaio Bruno, que igualmente nas páginas de jornais do Porto ia publicando as suas peças de enquadramento, esclarecedoras e críticas sobre o tema da Guerra russo-japonesa. Recordemos *As Notas do Exílio* de 1893 e, especialmente, *Portugal e a Guerra das Nações*, de 1906, em que justamente elogia Moraes e se refere longamente ao Buda e ao budismo.

Convoquemos neste ponto Pedro Gastão Mesnier, autor de *O Japão. Estudos e Impressões de Viagem*³⁸⁹, que assume o ideário orientalista, no sentido denunciado por Said, em todo o seu brutal esquematismo, de inevitabilidade bélica e de necessária submissão dos povos asiáticos. Mesnier é porventura mais representativo do pensamento do seu tempo que Moraes, que se apresenta justa e verdadeiramente como um intelectual solitário mais ainda que um solitário intelectual, que, apesar de diplomata de Portugal, consegue apresentar o ponto de vista do Japão e a defesa dos povos não-europeus:

A Europa deve dominar a Ásia, somente assim é que todos estes povos poderão ser levantados do abismo de barbaria em que jazem sepultados; e a ruína dos governos despóticos e opressores, o aniquilamento de crenças embrutecedoras, a abolição de usos injustos e desumanos, não se consegue com hipócritas declamações acerca de terem acabado os tempos das conquistas da força; é com os canhões, com as espadas de bom aço, manejadas por braços fortes animados por valentes corações, que as grandes empresas se consumam neste mundo.

³⁸⁹ Pedro Gastão Mesnier, *O Japão. Estudos e Impressões de Viagem*, Macau. Typographia Mercantil, 1874 [actualizámos a ortografia].

Acreditar na paz, quando metade do mundo é naturalmente inimigo nosso, não há mais perigosa ilusão. A natureza inteira, em todo o seu infinito, vive pela luta, e subsiste combatendo. As nações, assim como as outras entidades organizadas, têm de lutar sempre, e quem lhes disser que a paz é o seu fim, engana-as e condu-las de olhos vendados debaixo de jugos alheios.

(...) As ideias europeias, pela força das circunstâncias, ou terão de abandonar a Ásia, ou de conquistá-la. Não pode haver compromisso. O dia dessa conquista aproxima-se, e oxalá que as nações que representam actualmente o verdadeiro progresso na Ásia, possam desembaraçadamente trabalhar na grande obra a que parece que a Providência as destinou³⁹⁰.

Estamos já na posse dos dados que nos permitem compreender porque Moraes afirma sobre Mesnier, em carta de 1904 ao seu amigo Almeida d'Eça: *não merece nenhum crédito entre nós*³⁹¹. Moraes rejeita a violência eurocêntrica de Mesnier como critica pioneiramente um certo *orientalismo literário* exotizante, e desprovido de radicada observação sócio-histórica.

Em colaboração não assinada na *Revista Ocidental*, Antero de Quental³⁹² valorizara o estudo de Mesnier permitindo-se dele discordar apenas, justamente, quanto ao seu tratamento dado à *questão religiosa*, desvalorizando a importância que este diplomata português deu à influência dos missionários católicos, julgando as *conversões* muito mais uma adesão política que serviria de contraponto aos poderes fácticos locais. Antero acrescenta que os únicos missionários ocidentais que teriam sucesso seriam *outros*:

Se o oriente pode ser convertido às ideias do ocidente, só o será por outros missionários e outra diversa doutrina.

³⁹⁰ “Ao Limiar”, pp. XIX-XX.

³⁹¹ Venceslau de Moraes, *Mensagens de Honshu e de Shikoku. A correspondência de Venceslau de Moraes para Vicente Almeida d'Eça*, introdução, notas e comentários de Jorge Dias, s.l. [Macau], Instituto Português do Oriente, 1998, p. 139.

³⁹² *Revista Occidental*, dirigida por Antero de Quental e Jaime Batalha Reis (1875), secção “Bibliographia”, tomo II, 31 maio, 2.º fascículo, pp. 254-256. Apesar de não assinada a autoria desta peça é atribuída ao autor dos *Sonetos* por Maria Almeida Martins.

Interpretamos este passo, deliberadamente vago, presumindo que Antero se estaria a referir às *ideias socialistas*. Afinal, para o autor das *Odes Modernas*, *se o cristianismo foi a revolução do mundo antigo, a revolução não é mais que o cristianismo do mundo moderno*. Merece destaque que Antero cite autoridades científicas do seu tempo, filólogos orientalistas, considerando-os como *os juízes mais competentes*: Burnouf, Stanley e Max Muller para demonstrar serem *inconvertíveis os orientais, as populações asiáticas, as mais refractárias à índole e ao espírito do cristianismo*. Isto dever-se-ia, embora o texto o não diga, à profunda aculturação budista destes povos, que Antero teria bem ciente, pelo que nunca poderia aceitar a sua minorização efectuada por Mesnier, ainda que Antero se não distancie da sua sinofobia e nipofobia:

O budismo sendo uma religião mais pura e mais elevada faria dar sem dúvida um grande passo progressivo ao povo japonês, se ele fosse dotado de vitalidade intelectual mais pronunciada; mas quer seja uma ou outra formula religiosa a que predomine na teodiceia destes povos, o letargo mental que os oprime não se desfaz, e uma superstição minuciosa e degradante, é, em última análise, a expressão verdadeira das suas crenças. O xintoísmo parece uma religião formada artificialmente; é em todo o caso uma religião de conveniências políticas que trata muito especialmente de tudo quanto se refere às cousas terrestres, mas que não reveste de igual importância a parte relativa à responsabilidade moral e á vida futura. O xintoísmo tem por fim estabelecer a crença de que o mikado é a divindade, que todos os homens lhe devem culto e adoração, e que os nobres são divindades inferiores, às quais também se deve prestar culto. O resto é um caos de particularidades supersticiosas sem alcance nem elevação, e que constantemente se modifica segundo as localidades, as tribos.³⁹³

Moraes está muito longe da atitude de Mesnier, ainda que pudesse anuir ao remoque crítico de Antero que aqui convocámos. Moraes distanciava-se frontalmente da atitude

³⁹³ Mesnier, op. cit. p. 217.

deste diplomata que o antecederia e que expressava um pensamento que estava bem disseminado e que supunha a desumanização do *oriental*:

Desde que os budistas introduziram mais geralmente o estudo do chinês, no sexto século da era cristã, uma infinidade de palavras chinesas, pronunciadas á japonesa, vieram alterar a simplicidade primitiva da língua, e pode-se dizer que os japoneses fizeram toda a diligencia para esquecerem o próprio idioma tão suave e musical, para adoptarem esse uivos ignóbeis, mais próprios de quadrupedes do que de entes humanos, e absolutamente destituídos de ordem lógica, que constituem a vil loquela de Confúcio.³⁹⁴

Moraes distancia-se claramente destas posições abertamente xenófobas e mesmo das simples perspectivas esteticistas e exotizantes. Veja-se, por exemplo, como Moraes ironiza quanto ao *Japão* de Loti:

Ainda até há pouco tempo, o Japão era, para a grande maioria dos ilustrados do Ocidente (não falemos dos não ilustrados), o Japão dos livros de Loti, e nada mais, isto é, o país das cegonhas bordadas e das quimeras, o país das paisagens liliputianas e das mulheres acariciadoras, envoltas em sedas multicores.³⁹⁵

A crítica à exotização tipificada pela escrita de Loti desmente os intérpretes que vêem Moraes como um seu sequaz, prócere ou émulo, como o próprio Janeira assinalou, ou pior ainda, como um escritor que melhor tivesse conhecido e representado o Japão. Moraes esbate as críticas etnocaracterológicas e propõe como critério de superioridade um juízo moral. Invertendo o pensamento essencialista, aponta aos europeus os defeitos que aos japoneses são atribuídos. Só pode ser critério de avaliação civilizacional o progresso social e não a identidade racial, seja critério o contributo para o *progresso humano*, ainda que este comece na *tribo* de cada um:

³⁹⁴ Mesnier, op. cit. p. 29.

³⁹⁵ Moraes, Ed. cit. p. 86, *Carta* de 17 de Maio de 1904.

A superioridade do branco não tem, pois, razão de ser apregoada, pois não se é superior por se ter os olhos azuis ou os cabelos louros, mas pelos progressos realizados nas conquistas positivas da evolução da tribo³⁹⁶.

Ou, noutro passo, rejeitando a comparação do europeu com o japonês pela sua mais delicada sensibilidade, maior apuro afectivo, pelo seu *requintado panteísmo*:

Nem sequer podemos imaginar de leve a síntese psicológica que os aspectos das cousas lhes sugerem com o que lhes passa nos cérebros, em alvoroços jubilosos, perante os simples espectáculos comezinhos da vida quotidiana. É esta e será sempre a maior barreira que separa e separará o europeu do nipónico; nós não vemos como ele, não sentimos como ele, não amamos como ele; ele vê, sente e ama muito mais delicadamente do que nós; perante o seu requintado panteísmo, o nosso coração é frio e inerte como um pedaço de mármore³⁹⁷.

Moraes recupera agora a visão da China, reapresentando-a como uma ideal ou utopizada nação pacifista que, rejeitando por princípio a guerra, tem por isso sofrido a humilhação das nações. Moraes distancia-se aqui da visão negativa da China, que foi a sua, perspectivada apenas à luz da sua declarada decadência histórica. No contexto do conflito com a Rússia, declara ainda a sua proximidade a Tolstói, afirmando não só respeito pela sua crença, como por todas as crenças, ainda que se distancie do seu juízo político sobre a Guerra:

O que seria para desejar é que a consciência das nações, distinguindo o justo do injusto, as impelisse a virem entrepor-se entre os combatentes, declarando-se pelo lado do oprimido; mas não vêm. Filósofos da paz: lembrai-vos de que, de todas as grandes nações do mundo, uma só realizou ainda o ideal em que persistis, odiando e desprezando a guerra, tendo em horror os exércitos e as esquadras, eximindo-se aos ímpetus fogosos do patriotismo, prestando culto exclusivo aos seus usos patriarcais, à família, às actividades pacíficas; esta nação é a China; e sabeis, sem que eu vo-lo recorde, quanto à China tem custado este

³⁹⁶ Ed. cit. p. 128.

³⁹⁷ Ed. cit. pp. 142-143.

grau de civilização certamente superior, vendo-se escarnecida pelo mundo civilizado em peso, invadida por legiões de cobiçosos, espoliada dos seus domínios, joguete, enfim, da alta política dos Estados³⁹⁸.

Ao lermos assim datada e sequencialmente a obra de Moraes a partir das suas datas de redacção (e não de publicação) constatamos aqui como a ideia negativa da China foi sendo subvertida e transfigurada. Foi sem dúvida a descoberta do influxo civilizacional chinês sobre o Japão, que tanto admira, que o fez reavaliar o que pensava da China. Nesse influxo avulta o budismo, como veremos adiante. Depois de ter definido a niponidade a partir do xintoísmo, Moraes assume uma nipofilia cada vez mais intensa que se aproxima mesmo de um certo nipocentrismo que leva até a declarar o seu direito à hegemonia:

Perante a filosofia da História, não se pressente acaso que o Japão trabalha, consciente ou inconsciente, para a evolução da Ásia inteira, para o seu engrandecimento, para a sua glória talvez? Deve, pelo contrário, esperar-se tão alta missão partindo da China apática ou então da Rússia intrusa? Não, não pôde esperar-se isso; perante o tribunal da consciência humana, ao Japão assiste o direito e assiste o dever de firmar a sua hegemonia em todo o Extremo-Oriente.³⁹⁹

Mas, adiante, deslocando o seu olhar contemplativo para a *festa das folhas mortas*, Moraes introduz o tema da *saudade*, declarada poeticamente superior à esperança. Não é aqui o momento de expor a teorização da saudade de Moraes, que interpretamos como em diálogo e afinidade com o que está a ser teorizado e apresentado por autores portugueses coevos. Fica apenas o registo da relação entre a *saudade*, vista ao modo regressivo como pólo diádico da esperança, apresentada como antecipação ou expectativa, mais ou menos ilusória, da saudade como objecto de um exercício espiritual da sentimentalidade que passa pelo regozijo experiencial do sofrimento, a preparação mental do requinte do aprazimento na dor, a evocação da passagem das estações do

³⁹⁸ Ed. cit. pp. 231-232.

³⁹⁹ Ed. cit. p. 240.

ano, símbolo tradicional da transitoriedade da vida, ainda aqui não conceptualizada à luz da teorização budista da impermanência de todas as coisas, como posteriormente fará, mas já em referência à proximidade com um templo a Avalokiteshvara, o Bodhisattva da Compaixão:

E reparai: na Primavera, uma folhinha que espiga é a imagem da esperança; no outono, uma folha que cai é a imagem da saudade. Sois velho, como eu? Se o sois, haveis de convir comigo que, no campo do mistério psíquico das forças emotivas, entre a esperança e a saudade, a poesia desta última é bem mais arrebatadora, bem mais intensamente sentida. É bom rir..., mas melhor é chorar, se a nossa sentimentalidade pôde atingir, com a experiência da vida, o requinte supremo de se aprazer na dor!...

Eu contemplava este soberbo espectáculo outonal do alto do templo budista de Kiyoinizu, em Kyoto, dedicado à deusa do perdão, Kwannon, de 11 rostos e de 11000 braços⁴⁰⁰.

Recordamos que Kwannon é a Cannon de Mesnier, ou Kun Yam de Silva Mendes e Jaime do Inso, que em mandarim é designada Guan Yin. Divindade que se feminizou em sua sinicização e que corresponde ao Bodhisattva da compaixão, em sânscrito designado Avalokiteshvara, ou Shenrezig na tradição tibetana. Também Silva Mendes a começou por designar como *deusa da misericórdia* antes de compreender a especificidade metafísica do estatuto de *bodhisattva*.

Na Carta XXIII, de 22 de Dezembro de 1904⁴⁰¹, encontra-se uma extensa e pioneira apresentação da poesia japonesa, dos *kakemonos*, das *utas*, do que chamamos *haikai* e *tankas* em língua portuguesa. Merece referência neste estudo por ser hoje um lugar-comum fazer depender o *haikai* da peculiar sensibilidade religiosa e espiritual própria do budismo japonês, ao ponto de os estudos literários budológicos actuais implicarem

⁴⁰⁰ Ed. cit. pp. 256-257.

⁴⁰¹ Ed. cit. p. 283.

que o estudante das tradições textuais e literárias budistas tenha de se deter no *haikai*. Contrapolarmente, o estudioso de *haikai* tem obrigatoriamente de aprofundar a mundividência budista japonesa que lhe subjaz. A concisa referencialidade da poesia japonesa implica o conhecimento das escrituras budistas e sua tradição comentarial, como já assinaláramos a respeito das traduções de textos chineses de Silva Mendes. A profunda marca budista na poética japonesa ainda aqui não é por Moraes totalmente reconhecida⁴⁰², embora já se sugira algo que será desenvolvido posteriormente, no que toca à entreacção de forma e conteúdo: aquilo que há a dizer exige um modo próprio de significar.

Moraes procede também à comparação das formas poéticas miniaturais nipónicas com os provérbios, distinguindo-os, e com a portuguesa quadra ao gosto popular. Embora reconheça a dificuldade de os traduzir, Moraes assume a homologia ou afinidade entre os idiomatismos nipónicos e seus equivalentes portugueses:

Uma parte do assunto, não a menos atraente, está precisamente em respigar semelhanças, que provem, ao lado dos característicos que distinguem os povos entre si, os não poucos pontos de contacto da alma humana, sejam quais forem

⁴⁰² Sobre o tema do *haikai* na literatura portuguesa v. *O Ocidente e a Poética esquiva do haikai* de Manuel Lourenço Forte e Manuel Pinto Ribeiro, com prefácio de Ingrid Janeira, Lisboa, Ed. Vega, Col. Outras Obras, 1995. Com maior ou menor adopção dos preceitos formais próprios da sua matriz japonesa, muitos autores portugueses começam a cultivar a partir do início do século XX esta forma concisa atendendo a temas muito budistas como encadeamentos misteriosos entre fenómenos, quebra súbita de um pensamento, visão instantânea de uma evanescência. Destacam-se, a título de exemplo, Casimiro de Brito, António Ramos Rosa, Fernando Grade, José Blanc de Portugal, Yvette Centeno, Gonçalo M. Tavares, José Pedro Mésseder, José Tolentino de Mendonça. O *Haiku* pela sua precisão sentenciosa e alcance aforístico é um lugar literário de inevitável convocação filosófica. Moraes considerou que a diferente estrutura de cada língua talvez encoraje diferentes regras em cada versão do *haiku*. Assim, os *haikai* japoneses poderiam ser traduzidos no formato canonicamente reconhecido, em métrica e número de sílabas, da quadra popular portuguesa, validando assim a criação de uma variante da quadra popular de sabor nipónico (ou zen), ideia aliás comungada, acolhida e praticada por Agostinho da Silva, cujas *quadras inéditas* assumem traços nitidamente inspirados no *haiku* e no zen, que aliás conheceu experiencialmente aquando da sua estada no *país do sol nascente*. Poderá ser Moraes decisivo influxo desta criação agostiniana. No Brasil, por exemplo, registam-se a partir de 1905 as primeiras referências a este género literário, que veio a ser cultivado por diversos poetas. Ver *Boa Companhia. Haicais*, organização, selecção e introdução de Rodolfo Witzig Gutilla, São Paulo, Companhia das Letras, 2009; cf. ainda, para uma apresentação geral da presença do *haikai* na obra do autor, Paulo Franchetti “Wenceslau de Moraes e o *haikai*”, Colóquio Letras 110-111, Julho de 1989, pp. 50-59.

as famílias que se comparem, tratando-se por exemplo de uma tribo latina do extremo ocidente da Europa e do asiático insular extremo-oriental⁴⁰³.

Significativamente, Moraes escolhe um exemplo extraído das escrituras budistas:

«Fazer como os macacos, que queriam apanhar a lua.» Ficou para o fim este provérbio, e vai com a devida explicação. Alude a certa parábola, que dizem contada pelo próprio Buda. Vários macacos achavam-se sobre uma árvore, durante certa noite. Vai depois, dão fé da imagem da lua, reflectida num poço que lhes ficava por baixo. Julgando ver a realidade e não a imagem, resolvem apanhar a lua. Um dos monos, enrolando a cauda a um tronco, deixa pender o corpo, outro mono suspende-se-lhe das mãos; à cauda deste, noutro se segura; e assim segue o rosário, avizinhandose do objecto cubicado, quando o tronco se parte e a macacaria toda, dentro do poço, se afoga, sem remédio⁴⁰⁴.

Este conto apresenta, ainda de forma ligeira, o tema filosófico da diferença entre *realidade* e *aparência*, *imagem* e *coisa*, *reflexo* e *objecto* e como da sua incapacidade de distinção procedem as mais graves consequências. Deve ainda ser registado neste passo a construção conceptual da palavra *tribo* a par do universalismo do autor, visando salvar as *diferenças culturais* sem perder de vista o horizonte da fraternização dos povos. Moraes como tradutor de *haiku*, estabelece assim a pioneira abertura à constatação da homologia entre poesia popular japonesa e portuguesa, denunciando a incapacidade de *missionários e mercadores* portugueses reconhecerem o património poético nipónico:

A tradução, vazada em molde poético, da poesia japonesa, seria um trabalho interessantíssimo, posto que erigido de dificuldades para aquele que tentasse fazê-lo numa língua qualquer europeia.

Há alguns ensaios do género, principalmente em inglês e francês. Em português, nada, é claro; os nossos próprios missionários e mercadores que descobriram o Japão, para a Europa, eram pouco dados às musas. A meu ver, em língua

⁴⁰³ Ed. cit. p. 342.

⁴⁰⁴ Ed. cit. p. 346.

portuguesa, seria a quadra popular que melhor corresponderia à uta nipônica. Primeiramente, pela sua estrutura, limitada a um curto número de sílabas, como acontece na *uta*. Em segundo lugar, porque a quadra, que em Portugal traduz em regra a poesia do povo, é o gênero que melhor se adapta à ingenuidade lírica da uta, que também é poesia do povo, embora seja a poesia de todos... não havendo ainda, felizmente, poetas de academia no Japão:

Mal haja quem inventou

No mar andarem navios,

Porque foi o causador

Dos meus olhos serem rios!

Oh águia, que vais voando

Por essas serras de além!

Leva-me ao céu, onde assiste

A alma de minha mãe!...⁴⁰⁵

E tantas, e tantas outras deliciosas quadras, na inesgotável fonte do cancioneiro português!... Não vos parece, pois, se este artigo alguma atenção vos mereceu, que a quadra portuguesa poderia bem passar, muitas vezes, por uma uta japonesa, aportuguesada pela sobriedade na frase, pela delicada observação, pela exuberante poesia que exala? Não é que o português haja aprendido a fazer versos com o japonês, ou este com aquele; mas é porque ambas as composições traduzem sem rodeios a espontaneidade sentimental dos dois povos, e a alma do povo é por toda a parte a mesma, pondo de parte ligeiras divergências de meio, de costumes, de educação.

⁴⁰⁵ Ed. cit. p. 295.

Ainda numa particularidade a quadra popular portuguesa faz lembrar a uta nipónica. A quadra não tem autor, o seu autor é a turba; apenas, quando muito, se lhe assinala uma origem, uma determinada província do país.⁴⁰⁶

Com visio social e político, Moraes valoriza o que é comum à *uta* e à quadra popular portuguesa: o seu comum carácter anónimo e popular, a sua autoria colectiva, de todos e ninguém reforçada pela ligação de alguns destes ditos a um território. Moraes refere-se também aos seus compiladores, que delas vão editando florilégios.

O estudo da poesia remete o autor novamente para uma reflexão sobre as duas grandes religiões japonesas, nos termos em que as vê serem estudadas pelas monografias europeias, apresentando-se ainda o budismo como religião importada da Ásia continental e o xintoísmo como religião nacional, comenta que:

o assunto é sem dúvida interessante, mas não de uma importância capital para o estudo da alma do povo, quando se observa que o nipónico é pouco devoto, pouco dado a práticas religiosas, frequentando os templos, na maior parte das vezes, por hábito, por passatempo e principalmente por prazer, deleitando-se na amenidade da paisagem em torno, ou folgando com a turba, em dias de comemorações festivas. Pensa-se no xintoísmo, pensa-se no budismo; mas dá-se geralmente maior apreço a um outro sistema de crenças, a que bem se poderia chamar uma terceira religião, ou antes a primeira, por ser por certo a primitiva e aquela a que ainda hoje mais arreigada está à alma nacional. Esta outra religião é o *culto dos antepassados*, o *culto dos mortos*. (...) O próprio xintoísmo deriva dele; e o budismo, que não deriva dele, pois é uma religião importada, teve de amoldar a sua doutrina, para poder implantar-se no solo estranho, à concepção japonesa dos mortos⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ Ed. cit. pp. 294-297.

⁴⁰⁷ *Carta XXV*, 18 de Janeiro de 1905, pp.321-323.

É flagrante a semelhança com a atitude de Silva Mendes. Ambos parecem representar um pacto de descentramento radical da cultura portuguesa e europeia por via do mergulho no universo chinês e japonês. Que isso tenha implicado a sinicização ou niponização dos autores não é de somenos. Estes autores parecem assumir a dimensão asiática do ideal pessoano de *ser plural como o universo*, declinado numa das suas possibilidades: *tornarmo-nos chineses* ou niponizarmo-nos. A semelhança de Moraes com o autor macaense manifesta-se ainda no elogio da natureza e do modo como a arquitectura sacra se relaciona com a paisagem, na descrição elogiosa do culto secularizado, de uma prática mais espiritual que devocional, mais comunitária que eclesial. O entendimento da prática religiosa suposto por esta descrição leva-nos a pensar que o autor ainda mantém nesta data uma visão de tipo etnográfico acerca do *culto dos mortos*, como uma tradição que teria dado origem ao xintoísmo. O *culto dos mortos* e o xinto seriam elementos constitutiva e entrosadamente presentes na vida nipónica. Mostrando a permutação e hibridez dos cultos, Moraes nota como o bonzo budista é responsável por dar um novo nome (*kaymio*) ao defunto, como num baptismo, que simboliza o começo da vida *post-mortem*. A partir do que neste ponto se sabe, não é ainda possível examinar as implicações deste sincretismo nem a aparente contradição que existe na conciliação de *reencarnação* e *culto dos mortos*⁴⁰⁸.

Outro dos contributos pioneiros de Moraes, que será notado por Dalgado, que o citará como abonação dos seus verbetes lexicográficos, consiste no elenco de palavras japonesas de origem ou de influência portuguesa e de palavras que usamos que são de origem nipónica, como *Bonzo*, que é a palavra corrente entre nós para designar um sacerdote budista, vem de *bôzu* com a mesma significação⁴⁰⁹. Numa das últimas destas cartas, Moraes designa como *budista* o amor dos animais, outro dos temas cruciais que

⁴⁰⁸ Neste mesmo capítulo assinala-se a referência distanciada e sucinta ao estudo *O Japão por dentro. Esboço analítico da civilização* da autoria de Ladislau Batalha, com prefácio de Teófilo Braga, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1906, valorizando-o como obra de vulgarização e compilação da bibliografia de referência. Moraes não poderia aceitar o tom deste ensaio e dificilmente terá compreendido o seu título. Consultámo-lo pela sua segunda edição, revista e ampliada, que já pôde contar com reparos feitos por Moraes. Encontra-se por estabelecer um quadro do modo como os estudos orientais foram marcados pelo forte influxo positivista que a cultura portuguesa então sofreu.

⁴⁰⁹ Ed. cit. p. 372.

já Andrade desenvolvera e Adeodato Barreto também destacará. Este *budismo* muito dirá ao tolstoísmo e ao filo-franciscanismo muito difundido entre os criadores e os cultores do ideário da Renascença Portuguesa, como Leonardo Coimbra, Cortesão e Pascoaes, em cuja obra detectamos elementos de elaboração da própria *religião da saudade* de Moraes, que além do inegável diálogo com o saudosismo que encerra, implica também um pensamento religioso, ou um pensamento da e sobre a religião:

O amor panteísta dos japoneses pela criação acusa-se por mil formas, revela-se por mil preferências; vindo a propósito falar da simpatia que eles votam a muitos insectos e outros animais inferiores, que em geral não merecem dos ocidentais a mínima estima, antes lhes produzem muitas vezes aversão e asco⁴¹⁰.

4.9. O Culto do Chá: Da arte à religião e da religião à arte ou da meditação à filosofia?

Em 1905, Moraes publica a sua mais célebre obra, *O Culto do Chá*⁴¹¹. Em *Cartas* de 1906 Moraes relata a história deste livro⁴¹². A sua concepção levou-o à tentativa de formulação de uma singular *teoria da arte* de base nipónica:

A Arte, quando digna deste nome, se por um lado busca interpretar a criação, por outro lado encerra em si um intuito psíquico e presta-se à apreciação filosófica. A arte japonesa, mesmo nas suas concepções mais triviais, está neste caso. A paisagem, considerada em relação ao observador – como ela deve ser considerada – não é propriamente o que seus olhos relanceiam num instante; efémero seria o gozo, se assim acontecesse. A paisagem, pelo seu encanto

⁴¹⁰ Ed. cit. pp. 388-389.

⁴¹¹ Com ilustrações de Yoshiaki, Kobe, Tipografia do Kobe Herald, 1905. Moraes aguardou algum tempo por um prefácio de Fialho de Almeida que não chegou a ser enviado. Nas *Cartas do Japão*, vol. 4, p. 186 e ss., Moraes refere-se ao nipónico *conto dos 47 ronins* que, cerca de 1890, Fialho teria adaptado em *Os Gatos*.

⁴¹² Cf. *Cartas* XXII de 27 Janeiro de 1906, e XXIII, de 14 de Fevereiro de 1906, pp. 237-249: Moraes refere-se aí à publicação deste livro, justificando a opção editorial e tipográfica, recorrendo sobre a tradição gráfica japonesa, apresentando e descrevendo as ilustrações feitas por um artista japonês, e dando minuciosa conta *das belezas que este delicado livrinho encerra*.

sugestivo, é, principalmente, a recordação que um cenário nos deixa no pensamento, persistente, embora o tempo tenda a apagá-la a pouco e pouco. (...) A arte japonesa reproduz-vos a paisagem real nos seus traços mais genéricos, nos seus mimos mais frisantes, propositando interrupções, que correspondem às lacunas da memória e às fugidas mentais que se vão dando⁴¹³.

Segundo esta concepção, a arte japonesa teria um superior poder de sugestão. A pintura não constitui um registo mimético, detalhista ou perspectivado, mas a contemplação meditativa da persistência complexa da sua *recordação*. Pintar uma paisagem não consiste nem na sua imitação ou representação fiel, nem sequer na representação das impressões subjectivas que ela produz, mas fechando os olhos para o objecto, o pintor procura dar conta da sua *recordação*, descrevendo então os hiatos de que a memória se compõe. Representar fugas mentais, distrações e esquecimentos constituiria o contributo específico da arte plástica japonesa para uma fenomenologia da contemplação artística, isto é, do exercício meditativo específico que a prática plástica, neste caso visando uma paisagem, implica. A paisagem é descrita como ocorre subsumida pela memória e pelo esquecimento. Daí a necessidade técnica de utilização do *esbatimento* na criação de paisagens: trata-se de reproduzir a paisagem como nos aparece na memória, que guarda reminiscências de alguns dados e contornos, *mas esquece o resto: é este resto que os esbatimentos prateados, onde se afogam as minúcias, graficamente representam. Tais esbatimentos podem traduzir-se por uma palavra, o Esquecimento....* É certo que a arte europeia também representa a transitoriedade das coisas, mas aqui o que se propõe é que a *arte* represente também a transitoriedade da sua representação e da nossa capacidade de as representar, da nossa capacidade parcelar e sempre parcialmente olvidante. Parece que a já atrás descrita prática meditativa levada a cabo pelo autor e o seu exercício teórico de fenomenologia da prática contemplativa encontram aqui aplicação ao acto artístico em sua dimensão criadora ou fruidora. Num outro passo, Moraes parece aderir à concepção de Michel

⁴¹³ Ed. cit. pp. 247-248.

Revon, que a propósito de Hokusai, perguntara: *Afinal de contas, o que é a arte de um povo senão a sua religião ou a sua filosofia, tornada sensível?*”⁴¹⁴. Moraes parece aceitar a tese segundo a qual a arte consiste numa manifestação sensível da religião ou da filosofia de um povo. Mas mais do que isso: sugere subtilmente que o estudo da arte japonesa poderá implicar a renovação dos estudos estéticos e de filosofia da arte na Europa. Nesse sentido, a análise ou mesmo a fruição da arte japonesa, seja a reprodução plástica de uma montanha, a estatuária, a arquitectura dos templos, a composição de jardins, a caligrafia, a poesia, e a cerimónia do chá (aqui explicitada também como expressão artística) deve levar ao *uropeu* aprofundamento da religião e da *filosofia* japonesa. É a partir desta *grande verdade*, segundo o autor, que se poderia estabelecer *a comparação das duas correntes artísticas, europeia e japonesa*⁴¹⁵. Recordemos aqui o que o autor acrescentará sobre o culto do chá, em obra que redige uma década mais tarde: *A cerimónia do chá caiu muito em desuso com a perda fatal de todos os gozos requintados, que é o que se vem dando na época presente, de positivismo e de trivialidade, até mesmo no Japão*⁴¹⁶. A denúncia do *positivismo*, aqui usado não em sentido estrito, mas como expressão de um tempo de opção pelo prático, o quantitativo, o imediato, o utilitariamente tido por eficaz, ainda que superficial e redutor da realidade objectiva e subjectiva, consiste na recusa do afastamento dos princípios religiosos e da filosofia e arte nela radicada. Neste sentido, Moraes ao apresentar as artes japonesas está a remeter para o *budismo* e para as concepções filosóficas nele radicadas, como temos vindo a mostrar e adiante procuraremos desenvolver. Moraes também neste ponto parece encetar movimento reflexivo análogo ao de Silva Mendes ao expor como a *filosofia*, de mais ou menos vincada base religiosa, se manifesta artisticamente e a arte revela necessariamente concepções filosóficas. A esta imbricação dialéctica deve acrescentar-se a inscrição da arte numa prática contemplativa, como já se aludiu, e esta implica não só a vastidão da *atenção plena* sem objecto como a *concentração* absoluta num só objecto, seja ele aparentemente objectivo ou subjectivo, isto é, um quadro

⁴¹⁴ Ed. cit. pp. 316 e ss.

⁴¹⁵ Ed. cit. pp. 316-319.

⁴¹⁶ Wenceslau de Moraes, *O “Bon-Odori” em Tokushima (Caderno de Impressões íntimas)*, Porto, Livraria Magalhães e Moniz Editora, 1916, p. 184.

duma paisagem ou a *cerimónia do chá*, por um lado, ou uma sensação, ou uma recordação⁴¹⁷.

Também quanto à reflexão sobre *os jardins japoneses* Moraes propõe, de forma muito contracta, que subjaz à composição do jardim uma concepção filosófica e uma atitude meditativa. Simultaneamente, torna operativa a utilização do conceito de *saudade* para descrever resultados interiores da experiência *endovisionária*, para nos servirmos do conceito crivado por Manuel da Silva Mendes:

Mais do que isto: a alma das coisas, o que de inexplicável e de subtil parece emanar de um conjunto qualquer onde os olhos se poisem, – tranquilidade das sombras, arrogância de um tronco, ternura das relvas... – devia ressaltar sugestivamente do jardimzinho japonês, imprimir-lhe um carácter, uma filosofia, acordando na mentalidade dos visitantes um sentimento de paz, de triunfo, de saudade.⁴¹⁸

Moraes vai-se crescentemente niponizando, tornando o *indefinido*, o *inexplicável* e o *subtil* objectos de fruição contemplativa e penetração meditativa analítica. Isto é manifesto na assumpção da saudade como agente de irrealização do real. Isto permite-lhe reflectir sobre o modo como a Ásia pode renovar o pensamento europeu:

A Ásia é outra coisa: a muitos propósitos imersa ainda em barbarismo, se assim se quer dizer; com mil defeitos e mil erros, que a sábia Europa aponta a dedo e algumas vezes corrige, quando pode, com a lógica dos seus canhões de tiro rápido; o que ela retém ainda, indiscutivelmente, esta Ásia, é o carácter ancestral, nada vulgar, nada rasteiro, palpitante de orgulhos de raça, aprazendo-se em sonhos e em quimeras, acariciando a lenda, divinizando as coisas, prodigalizando os cultos; o que é, em todo o caso, uma maneira amável de ir compreendendo a vida.

⁴¹⁷ Poderíamos fazer remontar esta prática de *atenção plena* ou de *concentração num ponto*, Vipassana ou Shamatha, aos yoga sutras de Patanjali ou aos fundantes sutras sobre a meditação da tradição budista primordial, desde o *Sathipathana Sutra*. Ver de Analayo, *Satipatthana: The Direct Path to Realization*, Cambridge, Windhorse Publications, 2003.

⁴¹⁸ *O Culto do Chá*, ed. cit. p. 30.

Oh, fé dos velhos tempos! Oh, santos patriarcas de tão vários países e tão diferentes seitas, tenazes campeões, que fostes incutindo nos simples a crença, a esperança, o amor, – bálsamos consoladores das duras misérias deste mundo, – como eu vos amo, a todos!..

Meus piedosos pensamentos elevam-se neste momento a Darumá [Bodhidharma]. Segundo a tradição da gente japonesa, Darumá, o grande apóstolo indiano do budismo, veio à China aí pelo começo do Século VI da nossa era cristã, e em terras chinesas pregou em honra da verdade, iluminando o espírito dos povos. Consta que por voluntária desistência das efémeras alegrias terreaux, Darumá votou-se a passar a vida de joelhos sobre o solo pedregoso, absorto em contemplações místicas, sem mesmo permitir-se o simples regalo de dormir.

Consta mais que, em certa noite, as pálpebras se lhe cerraram de fadiga, e o bom Darumá deixou-se adormecer, para só acordar de manhã. Então, pedindo a alguém uma tesoura ou instrumento parecido, cortou a si próprio as pálpebras indignas e arremessou-as ao solo, num gesto de despeito...

As pálpebras, por milagre enraizaram, dando nascença a um gracioso arbusto nunca visto, que medrou mui de pronto e cujas folhas, tratadas de infusão pela água quente, foram um remédio precioso contra o sono e contra o cansaço das vigílias. Estava conhecido o chá; tem pois na China a sua origem, e é coisa santa, como se acaba de provar. Crê quem quer; mas devo insistir que este livro foi escrito para os crentes⁴¹⁹.

A ironia habitual na denúncia da violenta ingerência europeia a pretexto da expansão religiosa e civilizacional, mas com objectivos de hegemonia política e económica, não oblitera a tonalidade retoricamente essencializante na *declaração de amor* a uma Ásia ancestral, lendária e divinizadora da vida. Retenha-se não só a crítica do eurocentrismo e da acção imperial europeia na Ásia, mas a valorização da diversidade cultural mesmo

⁴¹⁹ *O Culto do Chá*, ed. cit. pp. 8-9.

dentro da tradição budista, que em vários países de forma múltipla se manifesta, da Índia à China, do Tibete ao Sião e à Coreia. Dentro dessa variedade devocional e venerante mas também sapiencial e filosófica se valorizam os desdobramentos de linhagens, escolas, tradições e movimentos, cujos *patriarcas* se apresentam como campeões de *virtudes teológicas* aqui redescobertas como *crença, esperança e amor*. Este texto inicial do *culto do chá* evoca ainda as fórmulas iniciais de alguns *cultos* budistas que consistem sempre numa invocação ou homenagem à linhagem, que no caso japonês radica frequentemente em Bodhidharma (o patriarca do T'Chan). O trecho citado, de forma poética, mas incisivamente assertiva faz remontar aquilo que se apresenta como mais inequívoca e autenticamente nipônica, o *culto do chá*, ao influxo civilizatório chinês e budista. Atente-se ainda à escolha da noção de *culto* para designar o cariz cerimonial, litúrgico, devocional, *religioso*, mas simultaneamente *artístico*, desta prática que é um cultivo e um aprofundamento ritual, cuja repetição implica uma meditação sempre criativamente renovada e renovadora. A beleza literária ou a aparente simplicidade do texto não nos deve impedir de reconhecer seus diversos níveis de significação, como de seguida veremos:

[a bebida] excita ligeiramente o organismo, combate o cansaço das vigílias, predispõe ao bem-estar, infiltra no cérebro não sei que subtil embriaguez, lúcida todavia, que nos torna mais afectivos às sensações de agrado e mais aptos às elaborações do pensamento.

A maneira de preparar a infusão do chá em pó e a arte de servi-lo constituem a tão famosa cerimónia chamada do chã-no-yu. Foi assim que o uso do chá se introduziu no Japão, como uma prática litúrgica dos frades budistas da seita de Daisu, exercida no propósito de prolongarem as místicas vigílias preceituadas; servia ao mesmo tempo de pretexto para reuniões íntimas, que eram, imagina-se, um aprazível desenfado à proverbial monotonia do convento; sendo um meio eficaz de estreitar laços.

A ligeira excitação orgânica ou *subtil embriaguez lúcida* constituem o antídoto do torpor que perturba a meditação. As vigílias meditativas podem assim conduzir a uma maior sensibilidade e capacidade mental. A tradição meditativa suscita assim uma crescente

afectabilidade sensorial e maior capacidade mental ou de elaboração pensante. Não se trata aqui da descrição de um *exótico* ritual gastronómico nem de apresentação duma qualquer *rara* bebida oriental. Trata-se de descrever e apelar à prática contemplativa de raiz budista que lhe subjaz, em toda a sua amplitude afecional e mental, num exercício de fenomenologia meditativa a partir de uma experiência apresentada como de fruição *artística*. Sublinhe-se que este *culto* abre para duas experiências aparentemente opostas, o prolongar das *místicas vigílias preceituadas* ou o pretextar reuniões íntimas e *desenfado* da *monotonia* da vida conventual. Não nos parece ser de *chá* que aqui se trata, mas de uma atitude gradual rumo ao *despertar* que prepara simultaneamente para o aprofundamento meditativo solitário e para a socialidade empática. Dito de outro modo: assim como noutros pontos Moraes, ao tratar das artes plásticas e da caligrafia, dos provérbios e da educação, do *haiku* e da *uta*, não é dessas expressões apenas que está a tratar, mas da tradição budista que lhes subjaz como estruturação essencial, também sobre o *chá* é do Dharma do Buda que se trata e das práticas contemplativas e meditativas que ele supõe, e historicamente propôs.

4.10. A Vida Japonesa – Cartas do Japão de 1905-1906. Niponização e prospectivismo histórico-político: por um universalismo de base reivindicadamente budista.

Vejá lá que descambei em filósofo.

O período de 1905-1906 assinala não só a crescente niponização de Wenceslau de Moraes, assinalada por biógrafos e críticos, mas uma clarificação das suas ideias políticas. O vanguardismo inusitado destas suas posições parece fundamentar-se numa concepção antropológica e filosófico-histórica de horizonte universalista e que parece supor uma fundamentação metafísica. Até aqui isto não era claro. Aqui se distingue a obra política de Moraes. Vejamos. Quando se coligem as *Cartas do Japão* relativas ao

período que se segue à guerra russo-japonesa, Moraes redige no seu prefácio, assinado em Kobe, e datado de 19 de Fevereiro de 1907:

uma certa simpatia, ainda muito envolta em brumas, ergue-se já, a medo, do próprio mundo ocidental, em defesa dos povos exóticos, escravizados. Uma tal simpatia, que lembra o navio distante, do qual apenas se avistam os topos dos mastros surgindo da curva do horizonte, pouco mais é do que uma quimera, na época que corre, de dureza de sentir e de egoísmo. Mas – quem sabe?... – poderá acontecer que o navio alcance as costas e dê fundo, e seja mensageiro do gérmen de uma futura piedade acroma, do credo de uma remota evolução moral, que venha beneficiar os homens de todas as raças e de todas as cores, respeitando-lhes os sentimentos étnicos e o instintivo amor pela liberdade, e banindo como imprópria a classificação de – rebeldes –, com que hoje é de uso estigmatizar as tribos misérrimas das nossas colónias europeias, quando não se humilhem bastante perante o azorrague dos algozes. E acrescento: o problema da felicidade universal está muito longe de encontrar uma solução auspiciosa; quem me assegura que, para alcançá-la, não será preciso destruir umas certas hegemonias que os povos brancos se arrogam, em manifesto antagonismo com as diferentes índoles sociais?...⁴²⁰

Este passo é decisivo na apresentação do pensamento ético-político do autor. Aqui se regista que *destruir* as hegemonias coloniais europeias constitui uma necessidade histórica com vista à *felicidade universal*. Ora, esse processo, assumido como longo, apresenta duas dimensões: a defesa da insubmissão, resistência multímota e eventual revolta anti-europeia pelos *povos escravizados* e, simultaneamente, no *mundo ocidental*, o fomento de uma *evolução moral*, tida por *quimera* apenas numa actualidade marcada pelo *egoísmo*, mas que se definirá pelo crescente respeito pelos *sentimentos étnicos* e o *amor pela liberdade*, aqui considerado *instintivo*, logo, naturalizado, e por isso, universal. Não podemos ignorar a posição de Moraes como funcionário diplomático de um Império, o que torna a sua perspectiva ainda mais

⁴²⁰ *A Vida Japonesa – Terceira série das Cartas do Japão*, [1905-1906], Porto, Lello & Irmão, 1985, pp. 7-9.

inusitada. Não reduzimos a evolução mental de Moraes ao seu contexto, mas temo-lo em conta. Parece aqui sugerir-se uma consciência compassiva que supere o perfil rático do objecto dessa compaixão. O autor conceptualiza essa disposição como *piedade acroma*, que reputamos inovação conceptual de fundas implicações. Consciente da originalidade política da sua atitude, registada no tempo em que o Estado português procedeu à prisão e suplício do Rei Gungunhana, em carta a Vicente Almeida d'Eça de 19 de Fevereiro de 1907 pode ler-se, comentando o artigo que enviara para o *Comércio do Porto*:

Verá, e já terá visto, que descambei em filósofo. Que me diz da minha teoria sobre a injustiça das colónias? E sabe? Indignou-me o que vi nalguns dos nossos jornais sobre a morte do Gungunhana; morreu o homem, e toca a dar-lhe uma sova e a exaltar os nossos feitos. É cruel; cruel foi a existência de cativeiro que lhe deram, afastando-o da sua família, das suas esposas. Provavelmente, ainda por cima converteram-no, fazendo dele um bom católico... A Sociedade Protectora dos Animais não estendeu a sua piedade ao pobre negro⁴²¹.

Moraes, sabendo o impacto das suas palavras, remata a discussão seis meses depois, numa ironia própria de quem se sabia isolado em suas posições políticas avançadas:

Meu bom Amigo: Quando lhe não agradarem os meus clamores políticos e filosóficos, peço-lhe que não se zangue muito comigo. Eu não posso ser tomado a sério em coisa alguma; sou um filho da boémia, chegando a um alto grau de nervosismo, de morbidez, reclamando, quando muito, banhos de chuva e uma admissão – gratuita – em Rilhafoles⁴²².

Neste estudo de *história de ideias* procuramos explicitar a dimensão conceptual do autor expressa na sua escrita literária polimórfica, mas cuja intenção reflexiva ficou demonstrada. Esta missiva é para nós crucial por nela o autor se qualificar como *filósofo*,

⁴²¹ *Mensagens de Honshu e de Shikoku, A Correspondência de Wenceslau de Moraes para Vicente Almeida d'Eça*, s. l., Instituto Português do Oriente 1998, com introdução, transcrição, notas e comentários de Jorge Dias., p. 220.

⁴²² Carta a Vicente Almeida d'Eça de 18 de Novembro de 1907, ed. cit. p. 246.

assumindo que o seu imputado visionarismo ou utopismo, seu cariz antecipador anti-colonial e anti-racista, para usar termos deliberadamente anacrónicos e actualizantes, radicam numa postura declaradamente *filosófica*. Terá poucos paralelos no seu tempo este posicionamento ético-político e sua fundamentação teórica. Recordemos a justificação redigida por Eça de Queiroz da resistência violenta dos egípcios, por exemplo, contra a opressão colonial inglesa⁴²³ e a afirmação de Sampaio Bruno, que nas páginas do mesmo jornal portuense pontificou, sobre o advento das *raças virginais e puras*⁴²⁴ que renovarão a *civilização*. Até agora a crítica não tem atendido nem ao pioneirismo das posições políticas de Moraes nem à sua fundamentação ético-filosófica ou filosófico-religiosa. Por exemplo, apesar de reconhecer a *acuidade* das posições de Moraes sobre o problema racial, Armando Martins Janeira alega a pouca especialização do seu esforço niponológico e o cariz politicamente datado destas cartas. Na nossa leitura, apesar de os acontecimentos referidos e comentados serem os do seu tempo, não só a atitude de Moraes é visionária e inovadora como a sua fundamentação teórica budista completamente original. Estimando o autor principalmente como um estilista e um cultor exímio da língua portuguesa, a que emprestou os temas, registos e géneros japoneses, Janeira desvaloriza a extensa produção epistolar privada ou pública do autor, recorrendo às Cartas apenas para esclarecer aspectos cronológicos e biográficos. Todavia, é nas suas *cartas* que Moraes debate com os intelectuais das várias tendências políticas e culturais do seu tempo e se apresenta como um *pensador* singular.

⁴²³ Cf. Teresa Pinto Coelho, *Eça de Queirós no Egipto e a Abertura do Canal de Suez*, Lisboa, Tinta da China, 2024.

⁴²⁴ Sampaio Bruno, *Notas do Exílio* [1893], Porto, Livraria Chardron, 1986 [2ª ed.], p. 119: *As raças novas, virginais, puras de industrialismo e mercantilismo, sociáveis, não concorrentes, altruístas, são chamadas, de quando a quando, a salvar, em certos desesperados momentos, a civilização, que se submerge nos crescentes particularismos. // A diferenciação é o objectivo visado. Nisto acertam os sociólogos darwinistas. Mas a integração há-de ser concomitante com tal diferenciamento, conforme o viu o mesmo reaccionário Spencer. É preciso não confundir a homogeneidade primitiva, de que saímos, com a concordante diversidade para que vamos. Diferentes mas solidários. Cada um em sua casa, mas aparentados todos. // Para tal efeito, unicamente pode contribuir o carácter daqueles povos que são religiosos, que ligam os homens entre si, que os não disseminam no peneiramento de sementes sem entremeante nexos.*

Antecipando a *violência futura* e de algum modo, com espírito equânime, reivindicando *imparcialidade*, justificando-a, prossegue, noutro passo de incidência asiática, desmistificando o ideologema do *perigo amarelo*, isto é, denunciando-o não como uma característica dos asiáticos – a sua alegada perigosidade – mas como a projecção do medo do opressor europeu em perder os privilégios dados pelo exercício histórico da sua opressão, tantas vezes inconsciencializado:

A Europa e a América têm usado até hoje para com os povos extremo-orientais, pela razão do mais forte, de um procedimento altamente arbitrário e altivo, o qual explica em grande parte as poucas simpatias que estes povos testemunham pela raça branca, sinónimo de raça opressora. Devemos ir relembrando estes factos históricos, para podermos julgar com imparcialidade os acontecimentos que o futuro nos reserva. O perigo amarelo é primeiro do que tudo o perigo que a Europa e a América já prevêem dos asiáticos, conscientes enfim do seu direito e da sua força, oporem tenaz resistência à serie de injustiças de que vão sendo vítimas⁴²⁵.

Assinalem-se as seguintes adições aportadas por este trecho: fica patenteado o aprofundamento efectuado por Moraes em relação às suas concepções anteriores; declara-se um universalismo que pode implicar a resistência activa à opressão, o reconhecimento dos direitos dos povos colonizados e o diálogo implícito com correntes emancipatórias que surgiam apenas em *gérmen* no quadro europeu e ainda apresentadas sob a aparência da *quimera* e da *utopia*. Em carta a Carlos Campos, de Kobe, 10 de Nov, de 1908, explicita-se esta ideia:

A raça branca está degenerada, perdida, condenada. A família ocidental só se pode regenerar por mistura, mas como, não sei. As outras raças prosperam, tendendo a dominar, principalmente a amarela. da família branca, o ramo latino é que está mais combalido e que 1º cairá. (...) Mas Portugal, por mais pequenino e mais gasto, será talvez o 1º a cair (...) causas principais da nossa decadência:

⁴²⁵ A *Vida Japonesa*, ed. cit. pp. 54-55.

uma simpática, a amenidade do país, que nos faz preguiçosos; outras, remotas, o fanatismo antigo e a nossa época de descobertas e conquistas, ensinando-nos esta a arranjar dinheiro sem trabalho; actualmente, ainda o fanatismo, o jesuitismo (...) e a ignorância crassa do povo⁴²⁶.

O que atrás víamos descrito sob uma perspectiva de *fatalidade*, que Moraes assinalara como *aversão instintiva das raças* é agora perspectivado como objecto de possibilidade histórica superativa da degenerescência: a miscigenação. Parecendo dialogar com o diagnóstico de Antero de Quental em *As causas da decadência dos povos peninsulares*, Moraes aparece até radicalizar a posição anterior, imputando à Fé e ao Império as suas responsabilidades históricas e anunciando a fatalidade da sua derrocada.

A digressão moraesiana leva-o a abordar neste ponto o estudo da arte japonesa que tem efectuado e que remete para a compreensão duma complexa posição filosófica subjacente. Para Moraes, nesta data, as afinidades, permutas e entreacções de Europa e Japão não deverão produzir uma estética internacional amalgamante, eclética e indiferenciada, mas uma concepção humana, feita de cruzamentos, polinização, fecundação e propagação, com vista ao respeito pelas diferenças num mundo liberto de supremacismos⁴²⁷. Incorrendo ainda numa tensional e dramatizadora idealização do *Japão*, vamos percebendo que talvez o japonês invocado não signifique literalmente o japonês *real* e concreto. O tom emancipatório de anúncio auroral de uma era futura implica também a conservação de dados culturais do passado, medieval e ancestral, e até a adopção aqui e ali de traços regressivos:

O temperamento asiático, a piedade filial, a etiqueta do feudalismo, a moral budista e ainda outras circunstâncias, imprimiram na alma japonesa essa feição de particular altruísmo, que tanto distingue o nipónico de todos os outros homens⁴²⁸.

⁴²⁶ Publicado por Jorge Dias em *Do Kansai a Shikoku – Traços da última Jornada de Venceslau de Moraes*, s. l., Instituto Cultural de Macau, 1988, p. 55.

⁴²⁷ *A Vida Japonesa*, ed. cit., pp. 36-37.

⁴²⁸ Ed. cit. p. 81.

Prosseguindo a sua estratégia discursiva de intercalação ensaística de apontamentos políticos e literários, observações etnográficas e comentários ao seu quotidiano, ironiza a alegada estreiteza do seu horizonte:

Eu, simples e obscuro impressionista, acariciador da quimera, arquitecto do sonho, não saio das restritas barreiras que demarcam o alcance da minha visão.⁴²⁹

Lamentamos que a ironia de Moraes não tenha sido entendida. Moraes remete-se ao estatuto de *quimérico*, *impressionista* e *sonhador* justamente por saber que o seu pensamento ético-político não poderia ser aceite no seu tempo. Evocando a sua declarada referência literária maior, Lafcadio Hearn, Moraes apresenta o cristianismo propagado pelos jesuítas portugueses sob a figura d'*o fanatismo intolerante dos nossos missionários*⁴³⁰ num juízo crítico que partilha com Ignacio Andrade e Manuel da Silva Mendes. Tal acção missionária constituiu um perigo para a unidade nacional nipónica, o que justificaria a sua repressão. Todavia, tal unidade subjaz sempre intacta no *culto dos mortos*⁴³¹, síntese cultural de longa duração.

Num outro passo, Moraes esclarece que no contexto budista nipónico se encontram *virtudes femininas* que em contexto cristão já só se encontrariam praticadas no confinamento da vida consagrada monástica. Equacionar a mulher à imagem do *anjo budista* ou do ideal religioso implícito no *culto dos mortos* – que neste ponto da sua obra já reconhece como socio-historicamente aculturado também pelo budismo – parece indirectamente derivar do reconhecimento de que o estatuto, condição e perfil da mulher japonesa é de base e extracção budista:

Para que isto se consiga, exigem-se uma angélica bondade e uma angélica paciência; e com efeito a mulher japonesa realiza pelo menos o ideal do anjo budista. (...) Mais forte nela do que o amor pela vida, ou o amor pelo pai ou o amor pela mãe, foi a convicção moral das suas grandes crenças. Esta qualidade

⁴²⁹ Ed. cit. p. 95.

⁴³⁰ Ed. cit. p. 110.

⁴³¹ Ed. cit. p. 109.

religiosa de um carácter pode ser apercebida entre nós mesmos apenas na penumbra dos claustros, então cultivada à custa de todas as outras⁴³².

O autor parece afirmar que *entre nós* o cultivo da compaixão e da contemplação exigiria a abdicação, renúncia e amputação de outras qualidades e vivências humanas, enquanto no Japão tal constituiria uma *segunda natureza*, justamente por influxo da milenar formação budista. Para complexificar este *tipo* humano, Moraes descreve a *mulher japonesa* como a síntese de

uma irmã da caridade e o tipo grego de uma nobre dama, a Antígona ou Alceste. Na japonesa, formada na antiga cultura, cada acto da existência representa uma afirmação de crenças; a sua vida foi uma religião, o seu lar templo, cada palavra e cada pensamento ditados pela obediência ao culto dos mortos... este admirável tipo ainda não está extinto, posto que seguramente seja destinado a desaparecer. Uma criatura humana assim tao bem constituída para o serviço dos deuses e dos homens, de modo que cada pulsação do seu coração corresponde a um dever, que cada gota do seu sangue corresponde a uma afectibilidade, estará menos deslocada num futuro mundo de competições egoístas do que um anjo no Inferno⁴³³.

Esta hiperbólica idealização da mulher japonesa não disfarça uma violenta crítica a uma *modernização* vista como obnubiladora do influxo xinto-budista que historicamente teria gerado a formação humana da mulher japonesa. A sua caracterização permanece vaga ainda que tenha ficado declarada. A conservação do legado cultural ameaçado pelas potências europeias implicará a cooperação dos dois rivais asiáticos:

Quando a China, civilizada e forte, cooperar com o Japão, terá este último Império realizado a sua grande missão mundial; e a Ásia, a imensa Ásia, achar-se-á salva da cobiça dos estrangeiros – o terrível perigo branco⁴³⁴.

⁴³² Ed. cit. pp. 159-160.

⁴³³ Ed. cit. pp.159-160.

⁴³⁴ Ed. cit. p.186.

A propósito de uma fábula popular japonesa que lhe foi contada por O-Yone-San, a *Senhora Bago de Arroz*, que consiste num diálogo entre um pássaro e uma castanha, Moraes declara ser tal narrativa similar ou análoga à fábula da cigarra e da formiga. Esta equivalência ou homologia suscita-lhe uma profunda reflexão, de amplas consequências para a interpretação da sua subsequente vida e obra. No resumo que encima o seguinte texto pode ler-se esta irónica síntese: *ligeiras considerações sobre a moral dos povos*:

É que a moral dos povos é uma e única, embora as origens étnicas pareçam dever aconselhar-nos a crer em enormes barreiras que separam um povo de outro povo, e, frequentemente, a maneira de exprimir em conceito esta moral se apresenta idêntica, ou quase idêntica, entre tribos aparentemente as mais dissemelhantes. Quando pretendêssemos apresentar uma explicação – uma explicação budista deste fenómeno sentimental, poderíamos dizer que um período histórico qualquer, que consideremos, é nada, perante a eternidade futura e perante a eternidade pretérita. As nossas classificações antropológicas que chamam a este indivíduo um japonês, àquele um grego, àquele outro um português, têm apenas a importância efémera que satisfaz num momento dado o grau das nossas concepções. Cada ser humano, havendo já vivido no passado imerso e sem distinção de latitudes, milhões e milhões de vidas, retém em si a impressão das múltiplas recordações das suas existências anteriores, reduzidas a qualidades de alma; o que arrebanha todos os homens num só grupo – a Humanidade – e donde deriva o facto, tão repetidamente comprovado, da uniformidade das suas vistas e aspirações.⁴³⁵

Observemos de *relance* que num momento em que a *antropologia* se está a constituir não como ciência, no sentido disciplinar e epistémico actual, mas como *corpus* de observações das raças humanas (Louis Figuier, por ex.), privilegiando o estudo do homem tido por primitivo e tribal, Moraes torna operativa a utilização teórica do conceito de *tribo* para designar os próprios povos europeus do seu tempo que então

⁴³⁵ Ed. cit. pp. 192-193, *Carta XVIII*, datada de 2 de Novembro de 1905.

racializavam ou tribalizavam os outros, mas só a si próprios assim se viam projectados num passado remoto.

Este trecho assenta que radicar os conflitos entre os povos em diferenças étnicas implica não reconhecer a existência de uma moral universal única, subjacente ou transcendente a essa diversidade. Esse não reconhecimento consistiria na ignorância de várias ordens de factores: 1. Existem formulações simbólicas e conceptuais idênticas entre povos muito distanciados no mundo, como japoneses e portugueses, o que denuncia a homologia deste *fenómeno sentimental*, isto é, haveria um dado subjectivo mas geral; 2. A história supera oposições e classificações restritivas como as identificações nacionais, que não são naturais, mas culturais, construções sócio-históricas; 3. O humano parece ter uma destinação mundial, aqui dita *uma e única*, patente não só na miscigenação, mas num cosmopolitismo pressentido e anunciado. 4. Moraes denuncia que a dimensão sócio-histórica do homem, ainda que sujeita a uma longa transformação emancipatória, é efémera e aparente; 5. A história humana inscreve-se num tempo sem começo nem fim, uma eternidade futura e pretérita; 6. As *identidades* pessoais ou colectivas dependem do *grau das suas concepções*; 7. É o facto da *reencarnação* que faz de cada indivíduo um feixe de agregados, em termos budistas, aqui designados como *qualidades de alma* – mas noutro ponto ditos *micróbios* e noutro ainda *enxame*; 8. É o facto da *reencarnação* que faz da humanidade um grupo de *vistas e aspirações* marcadas pela *uniformidade*, até porque escapar a essa marca implica que *isso* que agora como humano se manifesta se venha a animalizar, divinizar, ou libertar da *roda das reencarnações*. O próprio facto de ter reencarnado sob *forma* humana já o inscreve numa gama limitada de possibilidades, numa *uniformidade* dada.

Ora, tendo Moraes afirmado neste trecho crucial que pretendia dar *uma explicação budista* autoriza-nos a interpretar a noção de *grau das nossas concepções* ou nível concepcional, em termos budistas, como a capacidade que cada ser tem de se identificar com aquilo que lhe se afigura ser a sua identidade, segundo causas e condições complexas (que mais tarde Moraes explicitará como sendo *kármicas*) até se desidentificar por completo com aquilo que o fez reencarnar. A novidade do pensamento político de Moraes torna-se ainda mais gritante por se declarar aqui ter

origem budista. A partir destes anos, Moraes começa assim a tentar propor explicações *budistas* para dados que vinha constatando, como as analogias⁴³⁶ que detectava entre a moral dos povos, e que agora funda na reencarnação. Além disso, parece aceitar a tese *nominalista* budista segundo a qual cada ente é adjectivado segundo causas e condições karmicamente engendradas e de duração evanescente. Ao enorme elenco de pensadores europeus de extracção iluminista que debateram o problema da unidade do género humano e para ele propuseram várias hipóteses explicativas da sua origem e destinação ou fundamentação antropológica⁴³⁷, aditemos Wenceslau de Moraes que para tal propõe a *reencarnação*.

Moraes parece ainda começar nesta data a apresentar-se, pela primeira vez, a pretexto das ilusões de análise geopolítica, como um *renunciante*, preparando a decisão que a tantos irá espantar mas que os seus textos claramente antecipavam. Vejamos:

A Ásia acorda. O homem louro, da Europa e da América preferiria sabê-la adormecida. Eu, não: sou louro também, mas a idade, os desenganos e a completa ausência de ambições pessoais desterraram-me deste mundo. Habito um outro planeta – o planeta Marte se quiserem; – e, do alto do meu observatório, relanceio com mera curiosidade de naturalista as lutas incongruentes do grande formigueiro irrequieto, que se convencionou chamar a Família Humana⁴³⁸.

O desengano ou des-ilusão que o autor a si próprio atribui significa não apenas que já não está iludido pela sua posição sócio-histórica de privilégio, mas também porque já renunciou às suas *ambições pessoais*, e estas não se limitam à sua situação exterior, incluindo, como veremos, a sua experiência interior, ambição de possuir uma *identidade individual*, obstáculo último ao Despertar búdico. O *despertar da Ásia* não é apenas uma

⁴³⁶ Na p. 270 destas cartas, Moraes regista outras analogias entre a cultura portuguesa e japonesa: por exemplo o *enforcar* do Judas, ritual ali detectado de forma similar no qual se processaria uma *transferência simpática* entre objectos através do toque num metal como num sino mágico. Este ritual representaria uma experiência sincrética.

⁴³⁷ Cf., por exemplo, na cultura alemã, *A Invenção do “Homem”*. *Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*, Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão (orgs.), Lisboa, CFUL; 2002.

⁴³⁸ *A Vida Japonesa*, ed. cit. pp. 197-198.

perspectiva política de emancipação ou uma inevitabilidade histórica no processo de mundialização do mundo, efémera e aparentemente dirigido pelos ocidentais e o seu modo de organização social. O *despertar da Ásia* remete também para a possibilidade de uma experiência consciencial universal de *acordar*: a Iluminação, veiculada por uma tradição sapiencial que a Ásia teria preservado e que o autor pioneiramente explicita como experiência pessoal a procurar. Mas também como fundamentação da sua reflexão filosófica. Da mesma forma, o despertar do “eu” não consiste numa experiência dada ao *eu*, mas na saída para fora da experiência da egoidade. Mas o quê ou quem pode sair dessa experiência? Ninguém: um feixe de agregadas *qualidades humanas* que não mais voltarão a formar um *enxame* – que um certo olhar não desenganado tendia a concepcionar como um *indivíduo*. Recordemos a como Silva Mendes apresentou a mesma discussão sobre a identidade pessoal e colectiva a partir do Mahayana em sua mediação chinesa. Ambos expuseram assim pioneiramente a teoria budista dos agregados e da ausência última de identidade pessoal.

Prevendo a objecção de um leitor atento sobre *quem é* ou *de onde fala* quem assim se anuncia, Moraes declara metafórica, mas certamente, o seu posto de observação como sendo *Marte* e o seu modo de ver como o de um *naturalista*. Esta afirmação parece possuir um duplo significado: a reivindicação de uma experiência capaz de elevar ao máximo o *grau da sua concepção*: essa experiência é a da renúncia radical, de desinteresse e imparcialidade. Já anteriormente havia Moraes radicado o eurocentrismo no antropocentrismo. À semelhança da superação do geocentrismo, Darwin, naturalista, ao retirar o homem do centro ou cume da criação desvela-o como parte indissociável da natureza na sua totalidade. O naturalista também é aquele que disseca os entes nos seus constituintes mínimos. Para melhor examinar a Natureza não a passa a ver de fora dela, mas longe da sua perspectiva anterior. Denuncia-se aqui que o antropocentrismo radica no egoísmo: Um homem de *Marte* pode afirmar a universalidade humana porque não é *parte* interessada, como o seria um convicto funcionário colonial de um Império Europeu residente num país asiático subalternizado no concerto das nações do seu tempo (como Gastão Mesnier o foi). Todavia, em última instância, é a reencarnação que explica a unidade do género humano. Se afirmar uma

moral universalista e a *unidade do género humano* parecem inscrever Moraes no quadro emancipatório iluminista, esta terceira tese singulariza-o por completo no quadro da história do pensamento português, ao afirmar explicitamente a fundamentação budista do que vem defendendo. Moraes não funda apenas a sua moral universalista na moral do budismo, ele afirma a realidade profunda, não aparente, da universalidade humana de que aquela deriva, radicando-a ontologicamente na reencarnação.

Evitando deter-se no registo metafísico de que afinal depende toda a sua obra, como vimos defendendo, Moraes, em digressão, aponta a carência científica portuguesa em relação à Ásia, lamentando a ausência de um orientalismo científico, no sentido de um estudo actualizado dos trabalhos da missão, de sinologia, de conhecimento – pelo menos – dos povos com que os portugueses lidaram, ou até que dominaram, perspectivados em sua complexidade cultural. Neste ponto, tal como Sampaio Bruno, Silva Mendes ou Cunha Seixas, que propôs inscrever os estudos orientais na sua *galeria das ciências contemporâneas*, vendo o descentramento da Europa como ingrediente de superação do positivismo, também Moraes denuncia a necessidade de se prosseguirem os estudos asiáticos na Europa:

Que triste e indesculpável ignorância em que vivemos!... que minguia de documentos nossos, educativos, do que seja a civilização asiática, especialmente a extremo-oriental; e que desamor para irmos ao menos consultar os documentos alheios, que não faltam!... Nós, que devassámos a China na vanguarda dos povos europeus, contentamo-nos com a obra escrita pelos nossos missionários, hoje já deficiente perante os métodos modernos da investigação etnográfica, e ainda por cima raramente manuseada. Quanto a prosseguirmos no estudo psíquico dos povos que frequentámos e parcialmente dominámos, impondo-se-nos para o efeito Macau como um excelente campo de observação... nada! Quanto a indagarmos, no nosso próprio interesse, sobre os dotes e os defeitos desta família portuguesa, chamada macaense, a que demos origem nestas remotas paragens, que hoje nos representa em todo o Extremo-Oriente nada! Ora, pois, Macau tem-nos servido, durante longos séculos, como um campo de exploração irreflectida, sacando a torto e a direito do pobre chinês

tudo o que ele pode dar, por bem ou por mal, sem o mínimo critério de investigação sistemática. E quando perguntemos a nós mesmos o que tem feito, como obra de pensamento, como documento literário e de consulta, o enxame de funcionários nossos a que temos ido dando emprego na China – médicos, magistrados, sinólogos, professores e todos os outros – apuraremos que, uma vez, um curador de defuntos e ausentes fez *Os Lusíadas*; mas que mais ninguém fez coisa alguma (com raras exceções), a não ser... *muita cera, muita cera, muita cera* ...⁴³⁹

Como já pudemos constatar e descrever, estas *cartas* estão organizadas de forma muito peculiar, entremeando informações da questão russo-japonesa (comentando o desenlace da guerra) e sino-japonesa, com reflexões mais latas sobre a relação de Ásia e Europa, e o papel de Portugal nela, e ainda informações etnográficas, sociais e culturais nipónicas, lendas e temas linguísticos, nomeadamente a impossibilidade de aplicar à língua japonesa a nossa terminologia gramatical ou *tecnologia filológica*⁴⁴⁰, como designa. Moraes lamenta a falta de uma tradição filológica orientalista portuguesa⁴⁴¹ que pudesse acompanhar a sua afirmação de que a radical diferença linguística japonesa, mais uma marca da sua excepcionalidade, radica no budismo, o que é afirmado na *Carta XX*, de 20 de Dezembro de 1905, intitulada *Divagações sobre a língua nipónica*:

Como este exotismo da língua – a carência dos pronomes pessoais – se casa bem com a índole moral do povo, amassada nas primitivas crenças xintoístas e sofrendo mais tarde a influência da religião de Buda!... Também na constituição social da tribo, os indivíduos, as pessoas, quase que não contam para nada, vivendo-se simplesmente para honrar os mortos, os antepassados, num mundo em que o budismo considera o presente como falso, impressão passageira de um

⁴³⁹ Ed. cit. pp. 205-206.

⁴⁴⁰ Ed. cit. p. 211.

⁴⁴¹ Cf. Maria Sousa, Maria do Céu Fonseca e Paulo Osório, “O contributo de Wenceslau de Moraes para o estudo das relações linguísticas entre Portugal e o Japão” in Revista *Labor Histórico*, v.9, n.2, 2023.

momento, em que eu, em que tu, em que ele, não somos mais do que fantasmas da nossa errada concepção subjectiva!...⁴⁴²

Num outro passo, Moraes reitera a ideia de que o antropocentrismo radica no *individualismo*, entendido – ilusória e projectivamente, em termos budistas, – como afirmação da consistência ontológica da individualidade, perspectivada como auto-subsistente, independentemente de causas e condições:

cito a opinião antiga que os povos do Ocidente faziam de si mesmos: embebidos de orgulho, julgavam a terra e o sol, e a lua, e as estrelas, e o universo inteiro, criados para o homem, para seu regalo e satisfação plena; o homem era, por este modo, o rei supremo, a quem a criação em peso obedecia. Pois o nipónico, pela sua feição étnica diferente, vê as coisas ao reverso: para ele, não é a criação que é a escrava do homem; é o homem que é o escravo da criação; e tão escravo, que a sua individualidade quase desaparece. A humanidade é nada, ou quase nada, é poeira. Perguntem às partículas de poeira se elas se distinguem entre si por indivíduos e por nomes. Por este motivo, voltando à gramática, não há eu, nem tu, nem ele, pois não há indivíduos⁴⁴³.

Note-se também que a imputação de *antiga* à concepção antropocêntrica, pelo menos parcialmente radicada numa leitura literal do primeiro capítulo do *Génesis*, de algum modo parece qualificar a época *moderna* como pós-judaico-cristã. Extremando esta tese, o que a letra e o espírito do texto de Moraes parecem autorizar, o budismo configura-se como uma ingrediência consentânea com o alvor de uma nova época pós-antropocêntrica, justamente inaugurada pelas descobertas dos *naturalistas*.

Moraes apresenta ao longo deste importante volume várias versões suas de provérbios populares japoneses declarando terem raiz budista: *este mundo é uma estalagem. Após a neve, o Nirvana*. Relata ainda a célebre fábula sobre o conjunto de cegos que apalpa um elefante, em que um deles identifica a pata com o tronco de uma árvore, outro a

⁴⁴² Ed. cit. pp. 212-213.

⁴⁴³ Cf. *Cartas do Japão*, volume 4, ed. cit., Carta nº IV, de 19 de Março de 1907, p. 43.

cauda com uma corda e outro a tromba com uma serpente. Estas narrativas constituiriam modos populares de propagar as escrituras budistas, os *sutras*.⁴⁴⁴

A ideia de ilegitimidade da dominação europeia surge insistentemente repetida em diversos passos. Essa dominação ou ingerência não pode ser justificada nem com argumentos religiosos (a missionação), nem com pretensões económicas (o livre-comércio) nem com motivações humanitárias (o colonialismo civilizatório) muito menos com a ideia filosófica de uma oposição entre civilizações com diferentes *morais*, mas apenas com a lei do mais forte e o exercício de uma maior violência: uma temerária *imoralidade*, como denunciara:

Deixemo-nos de contos – não foram os nossos filósofos, nem os nossos moralistas, nem os nossos sábios, nem mesmo os nossos mercadores, que nos conduziram a estas brilhantíssimas alturas onde nos achamos, que nos permitem dominar todas as outras raças, todos os outros povos. Lembremo-nos bem de que no campo das conquistas e da expansão da nossa influência tutelar, nunca foi pela palavra ou pelo exemplo que convencemos, que vencemos, que avassalamos (...) Todas as conquistas, todos os protectorados, todas as escravidões têm derivado de um único processo convincente: a Pólvora.⁴⁴⁵

Moraes torna-se cada vez mais claro sobre a questão da impossibilidade, inconveniência e imoralidade da opressão colonial:

Quando se pensa atentamente na educação, na civilização ocidental, que os países europeus que têm colónias impõem aos indígenas de tais colónias, havemos de convir que, por um explicável interesse do bem próprio, o que elas principalmente impõem é a escravidão, é a repressão do natural desenvolvimento dos princípios éticos dos mesmos indígenas. A orientação dada ao trabalho, aos costumes, à moral, à religião, tudo tão diferente daquilo que

⁴⁴⁴ Cf. *Vida Japonesa*, ed. cit. pp. 215-217.

⁴⁴⁵ *Vida Japonesa*, ed. cit., Carta XXXVII, de 25 de Dezembro de 1906, pp. 388-389.

germina na sentimentalidade dos povos submetidos, não pode classificar-se de outro modo.

Hoje já não é lícito admitir-se que a nossa civilização ocidental vá civilizar à nossa imagem o africano, ou o índio, ou uma tribo qualquer avassalada (...) o moderno pensador não hesitaria em classificar de pura e repugnante imoralidade o domínio colonial dos países ocidentais.⁴⁴⁶

Noutro passo, restringindo-se à Ásia, e respondendo a quantos não aceitavam a sua acusação de *imoralidade* do próprio princípio da colonização, apela à irracionalidade e temeridade do seu exercício, antecipando as grandes explosões anticoloniais das décadas seguintes:

Deixando os Negros, os Índios, os Malaaios e tantos outros povos, aos quais o branco impõe as suas leis de usurpador, restringamos as nossas considerações às colónias asiáticas, especializando ainda de entre elas as extremo-orientais. Quereis que não chamemos actos de imoralidade à posse de Macau pelos Portugueses, à posse de Hong-Kong pelos Ingleses, à posse da Indochina pelos Franceses, à posse de Quiaucheu pelos Alemães, etc? Pois seja assim. Mas chamemos desde já actos de temeridade a conservação de tais domínios.⁴⁴⁷

Não nos parece desnecessário reiterar que Moraes terá sido não só dos primeiros intelectuais portugueses a anunciar a inevitabilidade do fim do Império Português como a denunciar a imoralidade da sua posse e o carácter temerário da sua manutenção no seu tempo, e ainda que os portugueses considerassem anacrónico denunciar a imoralidade da sua primeira posse, Moraes parece argui-lo. Mais inusitado ainda é fundar esse repúdio na sua mundividência budista. Moraes, provável converso a esta data, considera inadequada a ideia de que seja necessário envidar esforços para converter o outro, e a propósito da intenção da Igreja Anglicana em converter o Japão, declarando que

⁴⁴⁶ Ed. cit. pp. 285-286.

⁴⁴⁷ Ed. cit. pp. 286-287.

é lícito seguramente, na época que corre, de plena liberdade de pensamento e de discussão, não concordar com este conceito, embora emane de tão abalizada autoridade; muitos com efeito, pensam de modo bem diverso; e eu filio-me confesso, no grupo dissidente. (...) com que direito se obstina o mundo ocidental em invadir campos estranhos, metendo a foice em seara alheia (...) mesmo no caso em que a colheita seja de almas?... (...) Mas a China, mas o Japão, que têm as suas civilizações bem mais antigas do que a nossa; cujas religiões, cujos sistemas de filosofia e de moral tão de acordo se mostram com a feição étnica dos povos, havendo-os servido completamente, durante séculos e séculos, na sua senda evolutiva; a China e o Japão não estão reclamando conversões. Imagine-se por um instante que um país da Europa – a Alemanha, a França, Portugal ou outro qualquer – se via de repente invadido por missionários idos da China ou do Japão, provocando reuniões, falando às turbas, condenando as suas crenças, pregando o budismo ou o xintoísmo; o disparate da hipótese parece dever sugerir ensinamento para o caso de inversão, mas sabe-se de sobejo que não tem sido aproveitado⁴⁴⁸.

Passo análogo já havia sido citado anteriormente e também surge em Andrade identificado até com uma proclamação de um Imperador chinês. Vimos Silva Mendes referi-lo também, assim como Jaime do Inso. Recordemos Antero de Quental que increpara a Mesnier o elogio da missionação portuguesa citando orientalistas que consideravam os asiáticos hindus e budistas como os mais inconvertíveis dos povos do mundo. No mesmo sentido, segundo Moraes, as religiões ocidentais são *psicologicamente incompatíveis com a sentimentalidade deste povo*⁴⁴⁹. Neste sentido o

ocidental implora o seu Deus, o japonês dá-lhe graças. Em um a alma foge para o céu; no outro, a alma abraça a terra. Um quer morrer; outro quer viver. Um é espiritualista; outro é naturalista⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Carta XXX, de 27 de Junho de 1906, pp. 313-314.

⁴⁴⁹ Ed. cit. p. 316.

⁴⁵⁰ Ed. cit. p. 318.

Segundo esta perspectiva, a conversão do Japão ao cristianismo implicaria a sua destruição, por esta fragilizar o seu fundamento civilizacional: o naturalismo e o *culto dos mortos*, entendido como assumpção da imanência que no Japão implica um constante tributo à tradição, à continuidade, ao cultivo e conservação da terra e da civilização própria, independente e demarcada. Moraes valorizando o influxo civilizatório budista na cultura japonesa não deixa de afirmar o naturalismo xintoísta do Japão, que com o budismo não colide, antes se complementa⁴⁵¹. Este ponto contribui também para refutar a identificação vulgar do budismo com um *pessimismo*. O específico *budismo japonês* floresce em contexto naturalista xintoísta. Algo semelhante

⁴⁵¹ Um dos Artigos da revista *Serões* “Iroha no Datoé. Um Jogo de Cartas no Japão”, 2ª Série, nº 40, Outubro de 1908, publicado na sua II ed. a pp. 59-75 esclarece o leitor de Moraes sobre a importância do *santo sábio nipónico, o bonzo Kukai*, que ficou conhecido pelo Kamyô ou nome póstumo de Kôbô-Daishi, o qual compôs uma poesia mnemónica com todos os caracteres do silabário. As três primeiras sílabas deste poema correspondem às primeiras três sílabas do silabário, dando-lhe nome (*Iroha*). O papel civilizador do budismo pode aferir-se não só pelo facto de ser budista este gramático, mas pelo facto de este poema ser profundamente budista, como que indistinguindo em quem estude gramática o inerente estudo do budismo e seus conceitos-chave de impermanência e ilusão: *Bem que as flores tenham o seu perfume, desfolham-se... No mundo em que vivemos qual é a coisa mais persistente?... Hoje subi a altas montanhas; o que vi parecia um sonho; mas não me alucinou...* (p. 61) Este silabário de 48 elementos dá ainda origem a um jogo para crianças, *Iroha no datoé*, que consiste em dois baralhos ilustrados em que se faz corresponder as sílabas a provérbios populares entendidos como um *primeiro compêndio de moral da camada juvenil do povo* (p.62), *laboriosíssima condensação, durante séculos sem conto, das experiências da existência, transmitidas por hereditariedade das gerações às gerações, numa sociedade bem mais antiga nos tempos do que a nossa, bem mais requintada nas emotividades do que a nossa* (p.75). Para Moraes,

em quase todos estes 48 provérbios que citei transparece a influência budista, a influência dos bonzos, pacientes e metódicos filósofos; sendo poucos os conceitos de pura inspiração do Xintoísmo, a religião primitiva, que é antes um código, inédito, de bríos guerreiros e de patrióticos preceitos. O budismo, sem modificar profundamente o cavalheirismo nacional, veio trazer à tribo guerreira uma doutrina de tranquilidade e de família, fez do soldado um cidadão; reclamando dos homens, não já a destreza do braço armado e a coragem e a arrogância nas acções, mas a cultura das qualidades intelectuais e a disciplina dos impulsos, indispensáveis a uma sociedade civil avançada em progressos, vivendo dos campos e da indústria. O provérbio é, pois, como síntese de moral, entre mil manifestações, uma manifestação essencialmente budista. (p. 75 e ss.)

A religião do seu país de origem é invariavelmente retratada de forma negativa, pelos seus princípios penitenciais e anti-vitais e quanto à sua influência social considerada nefasta, sua cultura *fanática e hipócrita*. Já a religião do seu país de eleição e adopção, o budismo, é positivamente apreciada como elemento profundamente civilizador. Num outro passo designa o budismo como religião própria para a nossa era, científica, positiva e antidogmática, apto a acolher o progresso e a preparar a sociedade civil e industrial. Este elogio inscreve-se numa percepção ambígua comum a muitos intelectuais japoneses que querem modernizar o Japão e respeitam a cultura científica, mas não querem que com a modernização se percam os valores tradicionais. Estas ideias serão reformuladas, desenvolvidas e aprofundadas nas obras finais do autor, os *Relances*.

é anotado por Silva Mendes a respeito do compósito budismo chinês, impregnado e permeado de influxo tao-confuciano. A partir desta base, Moraes avança duas possibilidades esperançosas quanto ao futuro da humanidade:

fixemos mais uma vez o azul da esperança e admitamos a possibilidade, antes a probabilidade de duas feições futuras na evolução mundial. Uma é de ordem genérica: a existência do mundo pode medir-se por idades – a Idade da Pedra, a Idade do Bronze, a Idade do Ferro; estaremos actualmente na Idade do Carvão, na Idade do Vapor, virá depois a Idade do Pensamento, em que a sã razão predomine sobre tudo e moralize os homens. A segunda hipótese é parcial e refere-se apenas ao Japão: o Japão não tinha civilização sua, absorveu a da China, mas modificando-a (...) pois acreditemos que o Japão também absorverá a civilização ocidental, mas modificando-a (...) ficando sempre original e gracioso, ficando sempre o povo eleito, querido por todos os amorosos, que abrirão os olhos à luz dos séculos vindouros⁴⁵².

Este trecho, todavia, deve ser lido à luz dos passos em que Moraes parece inviabilizar a possibilidade de uma visão linear da história. Isto é, talvez Moraes não aceite por completo nem exclusivamente nenhuma das duas possibilidades enunciadas, nem as duas simultaneamente. Num certo ponto de vista, Moraes conta-se entre os que aspiram ou postulam que a processão das idades implique o progresso humano culminando na evolução moral e racional. Quanto ao caso do Japão, o facto de a absorção da civilização chinesa não ter tolhido a originalidade e graciosidade nipónica autoriza a pensar que o Japão irá também absorver da modernidade apenas aquilo que lhe convir estatuidando-o como *país eleito*, já não pelo Deus de Moisés, mas pelos *enamorados* que nele procuram novos valores universais.

Moraes regressa em várias *Cartas* à exposição da poesia japonesa e dos problemas da sua tradução, apresentando *utas*, poemas de tipo popular, cantável, mostrando como ilustram elementos budistas fundamentais, que cada vez mais coincidem com os seus

⁴⁵² Ed. cit. pp. 328-329.

próprios temas de reflexão, a impermanência, a vanidade dos esforços, a impotência dos desejos perante as leis da natureza, a efemeridade da vida: *uma cigarra solitária agarra-se ao último raio de sol da tarde, que brilha no ramo mais alto de um pinheiro.*

Descreve um outro destes *poemas*, considerando-o alucinado e macabro:

Trata-se nada menos do que um indivíduo (...) que procede piedosamente aos ritos do seu próprio funeral!... Para compreender devidamente esta uta convém lembrar que a religião budista, admitindo universalmente a reencarnação dos espíritos numa longa série de corpos, encontra nas metamorfoses dos insectos uma imagem intensamente poética e quase real da sua maravilhosa doutrina. A larva por exemplo, transformando-se em borboleta, parece com efeito estar sugerindo a ideia de transmigração auspiciosa de uma alma, do verme ao ser alado. (...) Além está uma cigarra a cantar, ao lado do seu corpo morto. Que canta ela? Acaso os ofícios fúnebres devidos ao seu próprio cadáver...⁴⁵³

Moraes tem consciência da novidade histórica formal que constitui a sua obra literária e ensaística por ela incorporar a poesia popular, tradicional e a tradição literária japonesa em Portugal, o que tem sido reconhecido. Moraes considera que esse património cultural só é legível à luz do budismo, o que não tem sido atendido. A *reencarnação* aqui registada como equivalente a *transmigração* constitui não só um ponto essencial para descodificar lendas, provérbios e peças literárias que cita, mas também um elemento doutrinal que se torna central no seu pensamento. Ao contrário dos autores que abordam o tema a partir da tradição ocidental (o pitagorismo por exemplo) ou das correntes, ditas esoteristas, oitocentistas como o espiritualismo kardecista ou a teosofia blavatskyana, Moraes assume-o directamente a partir do modo como este ocorre tradicionalmente no budismo japonês. Este ponto é decisivo porque na proposta espiritualista e teosófica, de clave evolucionista, a reencarnação não pode ser senão ascensional e os renascimentos animais estão vedados. Moraes tem em conta a complexidade das hipóteses reencarnacionistas, apresentando diversas ocorrências

⁴⁵³ Ed. cit. pp. 369-371.

deste elemento doutrinal em versões populares, como lendas e lugares literários, e em elaborações codificadas como exposições filosóficas sofisticadas e cheias de paradoxos e subtilezas em contexto budista. Este conjunto de textos termina significativamente em aberto, o que procuraremos justificar adiante:

mistérios de aquém da vida, afinidades ancestrais de remotíssimas existências?

A explicação, claro está, resume-se no seguinte: que nada ficou explicado⁴⁵⁴.

Aprofundando poucos meses depois o mesmo assunto, Moraes refere-se a *ingwa*, designação japonesa de *karma*, definido como *causa e efeito*, lei natural cósmica que preside ao movimento reencarnante. Moraes, sempre preocupado com os vários níveis de apresentação dos temas, dá conta que, no contexto do culto dos mortos, o mesmo termo pode significar também o influxo dos fantasmas, suscitado por faltas cometidas em vidas anteriores.

4.11. *Cartas do Japão, 1907-1908*⁴⁵⁵: a racional possibilidade do mistério

Em *Carta* de 9 de Julho de 1907, Moraes designa como *pagão o povo japonês*. Essa atribuição pode ter três sentidos possíveis, por um lado, para os missionários cristãos de várias denominações, os não cristãos, por defeito, são vistos em geral como *pagãos*. Por outro, aquilo que Moraes considera como fulcro essencial, ancestral e mantenedor da niponidade, que se conserva mesmo após a muito valorizada aculturação budista, é um conjunto de princípios de respeito pela natureza, pelos instintos e pelo Imperador, que muito se assemelham ao essencial do paganismo clássico europeu, a partir do qual as elaborações filosóficas se desenvolviam. Em terceiro lugar, a dimensão essencialmente *pagã* do autor não desmente, antes complementa e complexifica, a sua

⁴⁵⁴ Ed. cit. p. 400.

⁴⁵⁵ *Cartas do Japão*, 2ª Série, Volume I, 1907-1908, Lisboa, Portugal-Brasil, Sociedade Editora Arthur Brandão & Cª, 1927. Na intenção do autor, os volumes, relativos aos anos de 1907 a 1913 corresponderiam ao quarto, quinto e sexto. Foram, todavia, editados apenas em 1926, como segunda série, renumerada como primeiro a terceiro. Apresentamo-las aqui ordenando-as pela sua data de publicação original nos jornais e não pela data em que finalmente saíram em livro.

posterior adesão ao budismo. Isto é, Moraes, niponizado, ao qualificar o Japão xintoísta como pagão incluir-se-ia nessa qualificação. Neste ponto convocamos Petrus, que detectou na obra de Moraes uma irreduzível essência pagã⁴⁵⁶ que explicaria o seu pensamento sobre erotismo e o seu anticlericalismo. Este passo deve ser recordado para compreender que, reconhecendo o direito à liberdade de consciência, Moraes compreende um certo cerceamento político da acção social dos missionários ocidentais na sociedade japonesa, por lhes imputar a capacidade de a destruir:

as energias dos partidos religiosos militantes [ocidentais] sentem ganas de multiplicar neste campo os seus esforços, e é o que acontece. Ora, as crenças religiosas, sejam elas quais forem, têm direito ao maior acatamento, não se prestando por isso à discussão. Refiro-me às crenças individuais, como íntimas manifestações da consciência humana. Mas quando tais crenças se transformam em arma de propaganda social, e de mais a mais em terra alheia, então o caso muda muito de figura. O missionário é um homem público, um funcionário; a sua religião é uma profissão, que pode e deve ser discutida sem rodeios. Conviria mesmo que, por parte de tantos espíritos independentes e esclarecidos, que se interessam pelo Japão e em geral pelo extremo oriente se tentasse lançar luz sobre o merecimento da influência missionária nestas terras.⁴⁵⁷

O autor conclui, com taxativa inelutabilidade: *O fenómeno moral da completa cristianização do Nippon importaria a sua imediata desintegração*⁴⁵⁸, o que, já teria parcialmente sucedido na Índia e na China. Ecoando uma ideia muito difundida ao tempo, existiriam três religiões verdadeiramente universais em seus princípios, *budismo, cristianismo e islão*. Julgamos ter Moraes colhido esta ideia na obra de Tiele, autor de um manual de história das religiões entre nós adoptado academicamente por Vasconcelos de Abreu e recenseado por Sampaio Bruno:

⁴⁵⁶ Veja-se por exemplo o aparato e notas críticas de Petrus a *Páginas Africanas de Wenceslau de Moraes*, Porto, Antologia Tropical, Editorial Cultura, 1952.

⁴⁵⁷ *Cartas do Japão*, 2ª Série, Volume I, 1907-1908, Lisboa, Portugal-Brasil Sociedade Editora Arthur Brandão & Cª, 1927. Na intenção do autor, corresponderia ao quarto volume das suas cartas e assim deveria ser apresentado. *Carta VII*, pp. 81-82.

⁴⁵⁸ Ed. cit. pp. 85-86.

Três grandes sistemas religiosos dominam presentemente no universo: o Cristianismo, o Maometismo e o Budismo. Poder-se-á facilmente reconhecer, perante a história e perante outros ramos da ciência humana que o alastramento de cada um destes três sistemas, apontados, tem-se exercido bem menos pela influência teimosa da catequese missionária do que pelas naturais tendências étnicas dos povos.

Quanto ao Cristianismo, julga Moraes que não se pode esperar maior expansão a este credo por se opor a sua adaptação à índole dos outros povos.

Ao Maometismo oferece-se ainda um campo de alastramento muito vasto.

Todavia: O Budismo, como o cristianismo, atingiu quase a sua máxima expansão. [Mas, além da Ásia] pouco mais pode ir além. Os fenómenos que se devem esperar são os que tendam a uma completa integração de dogmas, pela eliminação de ligeiras dissidências; resultando então mais íntimas simpatias de povo para povo⁴⁵⁹.

Este ponto encerra uma tensão muito moraesiana, por um lado está a expor a teorização de Tiele⁴⁶⁰, por outro lado reafirma o papel civilizador do budismo, desta feita

⁴⁵⁹ Ed. cit. pp. 82-83.

⁴⁶⁰ O mesmo Tiele é apresentado e comentado por Bruno nas já citadas *Notas do Exílio* (pp. 117-118) nos seguintes termos que fundas convergências apresentam com Moraes, que ora não podemos aprofundar: *Mas é que as grandes remodelações humanas fazem-se como quando do cristianismo. Menos pelas ideias do que pelo carácter dos que as possuem; pelo, na alma destes, radicado afluoramento sentimental. É corrigindo o infecto egoísmo das civilizações analíticas que vencem as religiões. // O holandês Tiele classificou-as segundo o seu carácter de universalismo. Para riba só ficaram três, o budismo, o islamismo, o cristianismo. Pelo seu comum tipo propagandístico, todas elas católicas, entendem-se, correspondem-se, qualquer que lhes dessem o futuro, as aptidões das raças sobre que pesava seu influxo. No espírito, equivalem-se. // A humana miséria pode no Tibete corromper a genuína lição do divino Çakia. Na Inglaterra amodar Jesus; Maomet no lémen definir pelo alfange. Todavia, teoreticamente, essas religiões conservam-se intactas, superiores. Modificam o carácter dos seus sectários; fazem no prosélito, apesar de tudo; dispõem-no para a humanidade inteira; facilitam-lhe o advento da tolerância, isto é, com a compreensão, o amor. São associativas, assembleantes, integralistas. Servem o progresso. E só as nações que têm este carácter, que se desnacionalizam, que acolhem, ganham pelo futuro. O apóstolo dizia Ubi libertas ibi patria. A pátria não é o torrão, que pode ser imundo. A verdadeira pátria é pelo espírito. O fundador pressentia-o, quando pronunciou a amarga palavra sarcástica de que ninguém é profeta na sua terra. O temerário que tentou, depois, uma civilização espiritualista, Gregório VII, houve-o de confessar no leito de agonia. Por amar, por querer a justiça, exclamou o grande papa, morro no exílio. Acusação terrível cujas argoladas reboam no céu infinito. // O carácter universalista alia-se à simplicidade moral. Só os que sabem pouco se abalançam a muito. E a ciência, desconfiada de si mesma, esboroa-se no embate das*

contribuindo para a unidade cultural dos povos asiáticos, a *integração da Ásia*, necessária à emancipação humana e etapa futura da evolução histórica do mundo. Mas apesar de pressentir a destinação universal do budismo, julga que as fronteiras étnicas ainda a inibiriam, tal como ao cristianismo, imposto a povos que com ele se não relacionariam naturalmente.

Numa importante *carta* de 1907 Moraes discorre sobre a diferença entre culto dos mortos, xintoísmo, taoísmo e confucionismo como matrizes da cultura chinesa que influíram na formação japonesa⁴⁶¹. O tema é continuado na carta XVII, de 19 Fevereiro de 1908 onde designa o taoismo como laoismo por consistir na adesão aos princípios de Lao-Tse, e seus adeptos como Chuang Tse⁴⁶². Cita preceitos, versos e parábolas sábias desta tradição que importaria cotejar e comparar o que ao tempo ia publicando seu colega do Liceu de Macau e também *expatriado* publicista Manuel da Silva Mendes.

Moraes inverte o hábito dos orientalistas que lêem os fenómenos orientais reduzindo-os a formas culturais europeias. Assim como Silva Mendes discutiu se na Europa haveria *um taoísmo*, que seria o anarquismo, Moraes, sem o nomear parece a essa forma de *utopia, crime e dissidência* igualmente se estar a referir:

para não relancear senão a literatura, o romantismo, o naturalismo, o impressionismo, o misticismo de Tolstoi e não sei quantas mais formas dissidentes, são simplesmente o Laoísmo e o Taoismo – permitam-se-me aqui tais expressões – das literaturas europeias (...) a utopia, e o crime e a heresia de hoje serão talvez amanhã dogmas perfeitamente aceitos e consagrados⁴⁶³

Reiterando o cariz antecipatório do autor, podemos recordar que a luta contra os impérios era à data *utopia, crime e heresia* e hoje a independência dos povos

audácias confiantes.// Por uma ignorância santa, rejeitando o saber pagão, foi que os cristãos conquistaram, Que importa a álgebra, se não existe a caridade? Malthus demonstra que poucos possuem talher à mesa da natureza; mas, sem excepção, queremos talher. Se definitivamente o não há para todos, não o haja para ninguém. Mal da humanidade, se acreditasse na crematística! Então, a terra deveria estalar. Os dinamitistas não são senão malthusianos lógicos. Mas os felizes, rindo criticamente da moral, a nos exigirem, dos desgraçados, uma moralista resignação, é cínico.

⁴⁶¹ Carta XII, de 6 de Novembro de 1907, ed. cit. pp. 136-147.

⁴⁶² Ed. cit., pp. 195 e ss.

⁴⁶³ Ed. cit. pp. 197-198.

colonizados é *dogma perfeitamente aceite*. Em carta de 1908, Moraes saúda a publicação das *Cartas* de Lafcadio Hearn, que, entretanto, se naturalizaria japonês. Moraes cita e destaca uma passagem em que o escritor, modelo parcial de Moraes, declara o seu desejo de reencarnar como japonês:

O meu único desejo é o de reviver em algum pequerrucho japonês, de maneira que possa vir a encarar e sentir o mundo tão lindamente como só a um cérebro japonês é permitido. Naturalmente, encontro-me estudando o budismo com alma e coração⁴⁶⁴.

Moraes relata nesta data o percurso interior já percorrido, em traços de nítido recorte budista, mostrando como a procura de estímulos, conhecimentos e impressões constitui o *período exuberante* da vida a que se deve seguir um outro período, mais reflexivo. Nesta *carta-ensaio* articula-se o importante tema japonês do jardim meditativo, tão cultivado pela tradição do zen, com a prescrição budista da adopção de um modo de vida renunciante e contemplativo nos últimos anos da existência, preparando a morte e o renascimento. Julgamos que o exemplo de Hearn é completamente convergente com o que ele próprio experimenta. Moraes dedica então uma complexa carta ao complexo tema budista do *nirvana*. E assim discorre sobre a necessidade de retirada da vida mundana e adopção de uma vida de renúncia. O último período de vida deve ser marcado pelo

anseio de reversão, de restrição, desinteressando-se o espírito das grandes cenas, das grandes coisas, aprazendo-se em concentrar as suas emotividades nos pequeninos pretextos circundantes. Ora, num jardimzito japonês como aquele a que acabo de aludir, onde há apenas dois pedaços de pedra, um tufo de erva e uma árvore, e onde, de quando em quando, um insecto cruza o espaço ou uma aranha faz a teia de folha para folha, compreende-se como a longa convivência com estes poucos estímulos da atenção, representando para nós a criação inteira, no-los fará amar intensamente; levando-nos pela simplificação do

⁴⁶⁴ Carta XX de 15 de maio de 1908 p.231.

espectáculo, a uma condição indescritível de tranquilidade espiritual, a uma imensa serenidade que se aproxima do Nirvana!...

Nirvana!... Referi-me incidentemente, ao estupendo mistério das crenças asiáticas. Mas o que é o *Nirvana*, como podemos figurá-lo? Segundo o *Budismo transcendente*, o *Nirvana* é um estado de suprema abstracção, sucedendo-se às múltiplas peripécias da existência – ou antes das existências – e da qual só os eleitos gozarão. A sentimentalidade ocidental não concebe a ideia do Nirvana; em parte por incompatibilidade de raça, em parte por preconceito religioso, em parte por desdenhosa ignorância.

No entanto, e segundo a opinião dos entendidos, o Budismo é a filosofia religiosa que menos vai de encontro à ciência experimental e positiva que hoje cultivamos. Muitos dos seus dogmas são explicáveis por argumentos da razão. Hei-de um dia, neste lugar, por simples desfastio, referir-me a tais dogmas, incluindo o Nirvana. Hoje, porém, por mero passatempo, direi alguma coisa do Nirvana, mas de minha própria casa, isto é, citando uma maneira comezinha, nada científica, nada rigorosa, de pura fantasia, a qual me serve às vezes para invocar a ideia do Nirvana nas minhas divagações do pensamento⁴⁶⁵.

Repare-se como Moraes se referiu a *nós*, os que vêem nos poucos estímulos de um jardim o universo inteiro. Qual o conteúdo deste *nós*? Os fruidores dos jardins japoneses? O *eu* majestático de um literato? Podemos autorizar-nos a interpretar este *nós*, como correspondendo àqueles que desta forma interpretam o mundo por cultivarem a *impersonalidade*, como a seguir se designará quantos vivem de acordo com o essencial do espírito nipónico, coincidente com o facto de se *ser budista*. Moraes regista um tentame de conciliação entre os modos de expressão do budismo e os da ciência moderna, implicando esta uma racionalização da teoria budista do sujeito e da individualidade. Nesse sentido, compara a concepção budista da individualidade com a teoria biológica da hereditariedade do seu tempo, segundo a qual um filho possuiria

⁴⁶⁵ Idem, p. 231 e ss.

metade das qualidades transmissíveis de seu pai; o seu filho a quarta parte dos dotes de seu avô. E assim sucessivamente, o seu filho terá a oitava parte das qualidades do seu bisavô. Do mesmo modo, o caminho do *nirvana* pode ser visto como uma progressiva diluição da individualidade:

Vemos por este modo que a individualidade não se perde, mas transita, desmerecendo, subtilizando-se. Os olhos azuis de António – por exemplo – e a sua preferência por morangos, e a sua paixão pelo jogo de xadrez, e o seu vício pelo vinho, e a sua habilidade em versejar vão existindo sempre, de geração para geração, mas perdendo sucessivamente o seu vigor, as suas características. Decorridos mil anos, ou dez mil anos, ou um milhão de anos, ou muito mais ainda, a individualidade de António existirá; antes a sombra do que foi, tão alienada da sua feição inicial, tão esquecida das suas preferências, das suas energias e dos seus vícios primitivos, tão diluída na imensidade dos tempos e do espaço que podemos imaginá-la num estado de suprema abstracção, de paz absoluta, que seja o Nirvana do Budismo... Não será, mas pareceu-me que este singelo discurrir nos sugere a racional possibilidade do mistério...⁴⁶⁶.

Moraes refere-se às leis da transmissão genética para dar conta da transmissão ilusória da individualidade entre vidas. Num estudo que tem em conta a história da *recepção* e representação do budismo pelo pensamento europeu torna-se necessário referirmos as tentativas de leitura cientificizante do budismo, ou nos modos de apresentar o budismo em confronto com a ciência. Moraes, que se insurge contra o espírito positivista do seu tempo, procura paradoxalmente promover a imagem do budismo perante os seus leitores mostrando como este se adequa ao novo espírito científico. Note-se ainda como Moraes não se vê como um monge ou um filósofo, mas como um eremita, um poeta renunciante, como Bashô. Isto é, não seria budista racionalizar absolutamente o ensinamento, mas paradoxalmente é necessário anotar as convergências ou adequação do budismo ao espírito científico ou a um seu justo entendimento⁴⁶⁷. Ao referir-se ao

⁴⁶⁶ Ed. cit. pp. 234-236.

⁴⁶⁷ Estas tentativas de conciliação entre o budismo e a ciência encontram-se elencadas pelos autores que têm estudado a história da recepção do budismo pelo pensamento europeu como Henri de Lubac, Roger

budismo, muitas vezes Moraes adopta um registo demasiado humilde, afirmando estar só a falar por *desfastio* ou passatempo, numa auto-ironia que, de certo modo já é budista também, ou, pelo menos, adopta os seus protocolos retóricos tradicionais: como falar da *sabedoria do não-saber* a partir de uma ciência segura de si, auto-suficiente e auto-subsistente? Como não adoptar um registo sugestivo, parabólico e alegórico? Por outro lado, noutros passos, o tom adoptado é meramente indicativo e desenganado, desconcertantemente analítico, o que condiz também com a atitude discursiva budista mas, neste caso, já compatível com uma racionalidade científica, e com uma atitude filosófica reivindicadamente antidogmática.

Moraes constata o que muitos estudiosos europeus que demandaram uma pureza doutrinal budista ou uma sua autenticidade absoluta ignoram: que o budismo chinês e japonês assimilaram de forma muito complexa e sincrética o *culto dos mortos* e dos antepassados que, aparentemente, contradiria a teoria da reencarnação. A cremação seria proibida pelo *culto dos mortos* mas será adoptada pelo budismo. As religiões primitivas da China e do Japão *impregnadas de culto dos mortos condenavam a cremação*. Assim,

se o budismo prega a inconsistência da individualidade, o nada das coisas deste mundo, a transformação contínua; o corpo do defunto, reduzido a cinzas, a pó, é pois um exemplo frisante da doutrina⁴⁶⁸.

Referindo-se ao facto de os chineses terem voltado a adoptar a prática do enterramento, reservando a cremação aos bonzos (como no Templo de Honam, em Cantão, que Moraes visitou e onde viu inúmeros boiões com as cinzas dos bonzos falecidos no convento), Moraes recorda que o budismo entra na China no ano 61 da nossa era e no Japão pelo ano 700. Nestes treze séculos ainda se não fez com que os Mikados sejam cremados. Moraes ironiza que

Pol-Droit, Frederic Lenoir, Stephen Batchelor e Donald Lopez. Cf. Carlos João Correia (ed.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, Lisboa, CFUL, 2003.

⁴⁶⁸ Ed. cit. pp. 304-305.

deve talvez supor-se que, sendo o Mikado de uma essência divina segundo as crenças xintoístas, encontra-se fora dos preceitos do budismo, a eles superior, morre e desce o corpo à terra, à santa terra do Nippon, como o corpo de um digno descendente dos deuses que fizeram surgir do nada o império abençoado. O Mikado deve ser superior até ao próprio Buda, por muitas razões, sendo a primeira o orgulho nacional!... ⁴⁶⁹

Em carta de 5 de Janeiro de 1909⁴⁷⁰, Moraes volta a desenvolver o tema das formas poéticas tradicionais japonesas, como o *haikai* (três versos, dezassete sílabas) e a *tanka* (cinco versos de cinco, sete, cinco, sete e sete sílabas), comparando-a novamente à quadra popular portuguesa, quanto à sua *naturalidade*: a quadra seria para o povo o *que o gorjeio matinal é para o rouxinol e a toutinegra*⁴⁷¹. A constatação desta *natural propensão* autoriza-o e impele-o a traduzir o *haikai* como quadra, por lhe parecer mais apropriada ao *ouvido poético nacional*. Cita então Bashô:

Ai, folhas mortas, caídas!...

Vejo-vos mais numerosas

agora, do que vos via

quando nos troncos, viçosas...

o autor do *haikai* que traduzi inspira-se, indubitavelmente, de concepções budistas; vê os aspectos sorridentes deste mundo como manifestações efémeras, que num momento se transformam, para se irem multiplicar em cenários de desolação e decadência; para ele, a vida é a contingência ínfima, fortuita; a morte é a suprema lei universal, para que tudo tende...⁴⁷²

⁴⁶⁹ Ed. cit. pp. 305-306.

⁴⁷⁰ Publicada no II Volume da Segunda Série das *Cartas*, relativas aos anos de 1909-1910, Lisboa, Portugal-Brasil, Sociedade Editora Arthur Brandão & C^ª, 1927.

⁴⁷¹ Ed. cit. p. 9.

⁴⁷² Ed. cit. p. 9 e p. 12.

A emulação de Bashô poderá contribuir para enquadrar a sua renúncia e afastamento a partir de 1913, dedicando-se apenas à observação poética dos *pequenas nada*s do quotidiano. Mudando de assunto e referindo-se ao terramoto na Itália, comenta: *Perante tamanha catástrofe, a piedade cristã chora, desespera-se; apenas, talvez, a placidez de um Buda poderá manter-se serena, imperturbável*⁴⁷³. Esta afirmação pode ser interpretada na sequência da sua demorada exposição anterior da visão budista da interdependência e impermanência de todos os fenómenos como único modo de manter a *serenidade*.

Voltando a discorrer sobre política internacional, é agora completamente nítida a radicação das experiências imperiais europeias e das missões religiosas de conversão numa *ânsia* de *expansão* e *conquista*, moral e material, fundada no desejo de submeter o outro, de subordinar o mundo ao *eu*. A crítica ético-política que fazia às práticas imperiais descobre-se agora radicada na psicologia budista do desejo pessoal, ilusão última a reconhecer e superar:

é muito ocidental querer que a natureza e os homens se ponham de acordo em animá-lo: (...) a raça branca distingue-se na história por um conjunto de aspirações que até hoje têm constituído a sua grande força, que é a ânsia da expansão, que é a ânsia da conquista, na ordem material como na ordem moral, conquistando terras e conquistando corações, cuidando de escravizar o mundo inteiro ao seu serviço e aos seus desígnios. (...) Para o caso que particularmente me interessa, é nisto que está a ilusão, que está o erro⁴⁷⁴.

Voltando ao tema complexo das relações do budismo com o xintoísmo e o confucionismo, Moraes assenta agora a sua imbricação complexa: por exemplo, o *bushido* seria incompreensível se tivéssemos em conta apenas o budismo. Este explica-se pelo regime feudal, pelo código ancestral de cavalheirismo militar. Por sua vez, o confucionismo prega o respeito pela autoridade e a piedade filial, enquanto o budismo ensinaria o despojamento da vida. Assim, Moraes aprofunda e complexifica a sua

⁴⁷³ Ed. cit. pp. 12-13.

⁴⁷⁴ Segunda Série, ed. cit. vol II, *Carta* de 2 de Março de 1909, p. 35.

análise, mostrando a importância destes dados, não isoladamente, mas na sua soma, para com vista a compreender a *niponidade*, agora esclarecida como lugar de síncrese religioso-cultural. Assim, no Japão, ao contrário do que sucede na mentalidade europeia:

o indivíduo pouco conta, sendo a família que mais conta.

ou, noutro passo:

o indivíduo vale tão pouco, que o seu nome, seu distintivo por excelência, é substituível por outro, dado por um seu superior.⁴⁷⁵

Moraes começa também a constatar aquilo que virá a estatuir como chave essencial da cultura e da mentalidade nipônica nas suas obras finais, *Relance da Alma Japonesa* e *Relance da História do Japão*, a Impersonalidade, aqui ainda não desenvolvida, apontada apenas a propósito da subordinação voluntária do indivíduo à sua família e sociedade. Apesar da reiterada afirmação da relatividade dos hábitos e costumes culturais: *cada terra com seu uso*⁴⁷⁶, Moraes aponta para uma remota e fundante concepção mentalitária de raiz metafísico-religiosa budista. Moraes aponta também a desvalorização simbólica dos nomes próprios, patente no facto de estes poderem ser substituídos ao longo da vida e na morte também:

um bonzo confere um nome póstumo, *kaimyo* (...) os nomes dos mortos oferecem-se-nos embebidos de transcendências de budismo, repassados de místicas imagens. Cito um exemplo: a Lafcadio Hearn, o delicadíssimo escritor (...) conferiu-se, por seu expresso desejo, um funeral budístico; foi-lhe dado o nome póstumo de *Jô-Ghe Hachi-un Koji, Homem Crente Semelhante à Pura Flor Desabrochando como Oito Nuvens Subindo no Horizonte*.⁴⁷⁷

Assim, as diferentes organizações sociais e políticas derivariam de diferentes *emoções perturbadoras* fautoras de diferentes compreensões do estatuto da identidade pessoal:

⁴⁷⁵ Carta XIX, de 14 de Maio de 1910, p. 154.

⁴⁷⁶ Ed. cit. p. 158.

⁴⁷⁷ Carta XIX, de 14 de Maio de 1910, p. 154.

uma sociedade fundada na valorização do *indivíduo* sobre os outros funda-se no *orgulho*. Uma sociedade que se funda na visão do cariz ilusório da identidade pessoal o bem comum prevalecerá: *assim pensa o japonês e o europeu japonizado que vos escreve*⁴⁷⁸. Na sequência do que dissemos, *japonizado* significa aqui que no seu processo de aculturação Moraes assimilou a mundividência sincrética comum naquele país, em que o budismo desempenha papel central. Moraes, pensador político, procura agora compreender as relações sociais de dominação que têm constituído objecto da sua reflexão à luz do budismo, mostrando-as como mais ilusórias e mais produtoras de retribuição kármica, e por isso produtoras de retorno samsárico, o que se expressa num aforismo *inspirado na doutrina budista: Oyakó wa, issé; Fufu wa, nisé; Shujû wa sanzé: Quer isto dizer: “As relações entre pais e filhos duram uma existência; entre marido e mulher duram duas; entre amo e servidor duram três”*⁴⁷⁹.

Replicando o nipocentrismo de alguma intelectualidade, que também o influenciou, Moraes refere-se ao intelectual japonês Futaki que teria defendido *ser dever dos povos o adoptarem os méritos alheios, numa contínua permuta, tendente a melhorar as características das civilizações existentes*.⁴⁸⁰

Em *Carta* dedicado à administração japonesa da Coreia com a data de 18 de Outubro, de 1910⁴⁸¹, Moraes anota: *Nada de importante se me oferece a registar*. Como dois anos antes a propósito do Regicídio, a Implantação da República parece merecer-lhe não reprovação, mas uma profunda indiferença, que talvez significasse a tentativa de alcançar a serenidade equânime proposta nas escrituras que cita. Parece que estas *cartas*, que têm tanto de cronístico como de ensaístico, tanto de crítico e impressivo

⁴⁷⁸ Ed. cit. p. 158.

⁴⁷⁹ Ed. cit. p. 163.

⁴⁸⁰ Ed. cit. p.181. *No ocidente a tranquila ocupação do agricultor levou-o a salientar-se em doutrinas éticas e especulativas; enquanto que o pastor, atrevido por mister, se distingue pela sua educação positivista. Empenhado, a maior parte do tempo, em vencer as forças da natureza, o homem ocidental avança muito em civilização material e em ciências aplicadas.* Carta XXII, de 18 de Agosto, 1910, Vol II, p. 181, Cf. Carta XXV de 7 de Novembro de 1910, Vol. II, p. 197: *Este povo [japonês] professa principalmente, como expansão do sentimento, o misticismo artístico e o misticismo patriótico; isto em contraste com outros povos, por exemplo os ocidentais, cujo misticismo se acusa particularmente religioso ou amoroso. Neste facto, reside um grande ensinamento sobre os destinos mundiais dos povos* (este seria um dos factos que justifica a designação de *pagão* atrás atribuída ao carácter nipónico).

⁴⁸¹ Ed. cit., Carta XXIV, p. 189.

como de teorérico, são “do” Japão não só como um locativo, como indicando o lugar de onde são enviadas, mas como um genitivo: elas querem ser *japonesas* e quase exclusivas na sua dedicação ao que é relativo e respeitante ao Japão. Todavia, não podemos deixar de assinalar que a niponização profunda de Moraes pode também ser vista como um juízo e uma tomada de posição sobre Portugal e a sua situação no mundo, como Helmut Feldmann defende.

Nas últimas *Cartas*, de 1911 a 1913, Moraes mostra ter aprofundado o conhecimento da complexidade da organização religiosa japonesa, referindo-se, por exemplo ao casamento ou celibato dos bonzos, consoante a linha ou escola budista adoptada. Revisitando os seus temas dilectos, como o lugar do feminino e o movimento feminista apresenta agora opiniões japonesas opostas, inflectindo assim a sua prévia opinião anti-feminista⁴⁸². Regressando ao tema do carácter japonês, cita agora diversas opiniões, divergentes, complementares, paralelas, mas todas apenas agora de autoridades intelectuais, académicas e publicísticas nipónicas.

4.12. O “Bon-Odori” em Tokushima. 1916. A festa dos mortos acompanha a assunção da morte em vida. Moraes, *Sannyasin*.

Em 1916 é editado *O “Bon-Odori” em Tokushima. Caderno de Impressões Íntimas*⁴⁸³. Este volume resulta da sua assídua e duradoura colaboração no jornal *Comércio do Porto*, dirigido por Bento Carqueja. Nesse sentido, este conjunto de textos pode ser visto como um sétimo volume das *Cartas do Japão*. Este dado formal de continuidade não nos deve impedir de ver o que mudou na Obra e Vida de Moraes. O autor encarou as

⁴⁸² Sobre o importante tema do feminino em sua refiguração literária cf. Marta Pacheco Pinto, *Traduzir o outro oriental. A configuração da figura feminina na literatura portuguesa finissecular (António Feijó e Wenceslau de Moraes)*, Lisboa, FLUL, Doutoramento em Tradução, 2013.

⁴⁸³ Wenceslau de Moraes, *O “Bon-Odori” em Tokushima (Caderno de Impressões Íntimas)*, Porto, Livraria Magalhães e Moniz Editora, 1916. Este livro compõe-se de um conjunto de 68 textos, alguns deles duplamente datados, com a data de redacção e aquela em que foram publicados no período de 5 de Março de 1913 a 3 de Outubro de 1915.

suas crónicas como um lugar de experimentação e hibridação entre géneros literários, onde deixou *impressões* pessoais em registo digressivo, lançou apontamentos divagativos, fez comentário de actualidade, reflexão a partir de traduções literárias de originais japoneses, análise política, explicitação, de teor etnográfico, de *aspectos* religiosos e culturais japoneses e originais elaborações ensaísticas. Todavia, o cariz não propriamente autobiográfico, memorial ou confessional, mas auto-reflexivo, no sentido de uma problematização do seu *lugar* como escritor, como português, como expatriado voluntário, acentua-se por estes anos, o que é manifesto a partir da sua carta ao Presidente da República de demissão da sua posição diplomática e militar a 10 de Junho de 1913, em que renunciava também à própria nacionalidade⁴⁸⁴. O *Bon-Odori*, traduzido como *festa dos mortos*, fá-lo aprofundar os temas essenciais da sua obra marcada por uma opção já não de erudição, mas de observação directa, participante, descritiva e impressiva.

Na abertura deste volume, Moraes declara que o destino o fez aportar a Tokushima *para viver e para morrer*. Ora, esta declaração pode ser entendida não literalmente nem literariamente, mas como expressão de uma *morte em vida*, um *retiro*, codificado em termos budistas como assumpção do modo de vida do renunciante, o *Sannyasin*, aquele que *conta empregar-se numa situação incompatível com qualquer posição*. Moraes lamenta mais do que celebra os seus mortos, mas apreesenta-se a si próprio como um *quase morto*, não por motivo de idade ou doença, mas por ter renunciado a todas as

⁴⁸⁴ Vale a pena recordar as palavras exactas da carta enviada ao Presidente da República Manuel de Arriaga:

Wenceslau José de Sousa Moraes, Capitão-de-Fragata da Armada, exercendo as funções de Cônsul de Portugal em Hiogo e Osaka, Japão, e actualmente procedendo à entrega do Consulado por lhe ter sido concedida licença pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros para regressar à Metrópole por motivo de doença, deseja, por causas muito poderosas de conveniência particular, desistir de tal licença e permanecer no Japão, onde conta empregar-se numa situação incompatível com qualquer posição oficial de funcionário português, incluindo a de reformado e mesmo talvez incompatível com a sua nacionalidade de português; por todos estes motivos vem respeitosamente pedir a V.^a Ex.^a. se digne imediatamente conceder-lhe a sua demissão de funcionário consular e de oficial da Armada Portuguesa. Pede a V. Ex.^a. se digne deferir como requer. / E.R. Mercê, Kobe, 10 de Junho de 1913 [sublinhado nosso].

A exoneração foi-lhe concedida por decreto de 12 de Julho de 1913. Esta carta encontra-se transcrita por Daniel Pires em: Wenceslau de Moraes, *Cartas do Extremo Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente, 1993, nota LXXXI, p. 91.

suas identificações individuais, abdicando até simbolicamente da sua nacionalidade. Alguém que acreditava que a *individualidade* é uma ilusão retirou dessa convicção consequências éticas com profundas implicações sócio-existenciais.

Ao contrário do que anos antes havia interpretado, Moraes aproxima agora o *Bon-Odori* do budismo, considerando até a palavra *Bon* como um *termo budístico que designa a festa dos mortos*. A evolução do seu pensamento parece dever-se à profunda investigação e porventura até à sua prática budista que o levou a rever a articulação entre a dimensão xintoísta e budista no seio da cultura nacional japonesa. Moraes *celebra os mortos* antecipando que também um dia será celebrado:

provavelmente, continuarei a ver aqui o *Bon-odori*, por mais um ano, por mais dois anos, por mais três anos, eu sei lá... e após um ano virá, próximo sem dúvida, em que o *Bon-odori* volte a animar as ruas da cidade com as suas procissões festivas, *Bon-odori* que eu então não verei, mas de cuja comemoração piedosa a minha alma penada, de forasteiro que teve o capricho de vir aqui depor o mísero despojo do seu invólucro terrestre, poderá reclamar, não sei se com pleno assentimento de Buda, uma parte em seu favor⁴⁸⁵.

Moraes identifica-se com a caracterização que efectua da literatura japonesa. Isto é, o estilo que naturalmente adoptara, o impressivo, coligindo notas breves, observações íntimas e digressões fragmentárias, autobiográficas ou circunstanciais, coincide com o que melhor caracteriza a história da literatura japonesa. Então, por um lado, é esta a sua índole e intenção literária. Por outro lado, não poderia ser outro o estilo a adoptar, dada a *autoniponização* que em si se vai sucedendo e processando. Daí que o seu elenco de diversas obras de notas íntimas e relatos pessoais que a tradição nipónica consagrou se detenha no *Hojoki*, de 1212, atribuído a Kamo Chomei, dignitário que, sentindo-se injustiçado, se retira da vida profissional e pública, tornando-se monge budista e por fim eremita. Moraes evoca diversas biografias de literatos com estas características. A de Bashô é só mais uma das imprescindíveis. A sua identificação com elas é total. Moraes

⁴⁸⁵ Ed. cit. p.9.

cita um longo excerto dedicado, à maneira tradicional, ao tema da efemeridade da vida e da vanidade das angústias humanas, comparadas à flor que murcha, ao orvalho que se dissipa, à espuma das águas que, mal se avista, logo se desvanece e ao voto de despojamento radical em que o renunciante vivia, abdicando de tudo possuir para por nada ser possuído, desistindo de ter para por nada ser detido. No capítulo seguinte deste volume descreve um outro destes livros de impressões, o *Tsirê-zitré-gusá*, ou *Variedades em horas enfadonhas*, de um outro bonzo, Kenkô, nascido em 1283, e do qual alguns críticos teriam questionado a autenticidade, isto é, a *sinceridade espiritual*. Esta referência responde às objecções que lhe poderiam fazer os críticos do seu tempo que leriam os seus próprios textos à luz de um pouco ponderado *exotismo* e artifício literário, como se eles apenas fossem produto da adopção duma fórmula estilístico-formal. Assim, ao negar a comparação entre a sua situação e a dos grandes escritores renunciantes movidos pela *grande compaixão* prescrita nos ensinamentos budistas parece afirmar uma profunda identificação com eles:

pondo de parte quaisquer habilidades literárias, iludir-me-ia por completo se me pusesse a imaginar que, arredado actualmente do turbilhão da vida social, o recolhimento em que vivo me confere qualquer direito para me atrever a comparar o estado do meu espírito a esse quási divino estado de alma, que manifestaram alguns anacoretas japoneses. — Não, senhores. Essa doce serenidade contemplativa, inteiramente emancipada de azedumes, de queixas, de tormentos, de paixões, embevecida nos espectáculos da criação, piedosa para toda a humanidade, piedosa para toda a animalidade, não é para mim. Não é para mim, nem é para vós; não é para nós, homens da Europa. Muito embora recolhidos, muito embora desiludidos, muito embora quási a termo da tormentosa viagem da existência, da nossa pobre mentalidade, irrequieta por índole de raça, a imaginação trabalha sempre, egoísta, insofrida, atormentada, amofinada, amarrada à dor dos seus revezes, chorando ilusões perdidas,

tremendo finalmente pelo formidável mistério que vem próximo: — o fantasma da morte!...⁴⁸⁶

Este trecho pode ser confrontado com aquele outro, muito citado, em que Moraes declara ser *muito mais e muito menos do que budismo o que há em sua alma*. A identificação de Moraes com esses grandes poetas é dupla. Moraes é sincero em seu despojamento e no seu trilhar do *caminho do despertar*, mas não pretende que o realizou e cumpriu. Afirmar a sinceridade do seu recolhimento espiritual e do seu caminho não significa, todavia, haver alcançado o seu objectivo: o recolhimento exterior não implica por si só a obtenção de um estado meditativo realizado. O que nos parece redutor é confundir o reconhecimento de que ainda se não alcançou o despertar com não estar à sua procura, tornando o budismo um aspecto apenas estético da sua obra. Os termos literários depurados do trecho citado (um *quase divino estado de alma*; uma *doce serenidade contemplativa*) não desmentem o rigor da apresentação do Despertar como experiência consciencial activa e meditativa marcada pela compaixão universal e a superação de todas as ilusões de que há algo a lamentar ou a elogiar e a emancipação completa de todos os aprisionamentos. Aliás, um dos obstáculos à prática da Via, prende-se com a própria formação cultural ou predisposições natas que Moraes designa com algum grau de ambiguidade como *índole de raça*. Em suas viagens, junto a Kobe e à cascata de Nunobiki, ergue-se o

templozito, que pertence à seita de Nichiren, ou de Hokke, fundada há mais de 700 anos por Nichiren, célebre bonzo japonês⁴⁸⁷.

Neste momento da sua vida, Moraes valoriza explicitamente o que seja especificamente budista na cultura nacional japonesa. Descrevendo Tokushima, distingue claramente os templos xintoístas dos budistas, que antes parecia confundir, como começa a conseguir diferenciar também as próprias correntes do budismo japonês, nas suas especificidades e tonalidades próprias. Neste lugar conheceu uma monja, eremita, de vida austera e frugal, entre flores e jejuns:

⁴⁸⁶ Ed. cit. pp. 42-43.

⁴⁸⁷ Ed. cit. p. 46.

Possivelmente, algum desgosto, algum revés da sorte, decidiram-na a escolher aquele poiso de montanha para asilo. No entretanto, ali vive feliz, tranquila, sem sombras de azedume, de revolta, de ambições, de invejas, de cobiças; nem tão pouco acusa o mais leve indício de ascetismo, de mania religiosa⁴⁸⁸.

Espantado com aquele cenobítico modo de vida, inaudito na Europa, descreve a monja a entoar seus *mantras*, ou, nos seus irônicos termos, *resmungando a cada instante, segundo o rito da seita e com grande pasmo dos ouvintes, a palavra sacramental*: — «*Myôhô-renghe-kyô*», do *Livro do Lótus da Boa Lei*, conhecido como o *Sutra do Lótus*, que em sânscrito corresponderia ao *Saddharma pundarika sutra*. É muito provável que Moraes já conhecesse as traduções de Burnouf ou de Kern deste importante *Sutra* do Mahayana. É crível até que o recitasse, como se depreende da leitura das cartas em que relata frequentar templos e praticar recitações. Num postal enviado a sua irmã, Francisca Paul, descreve um *templo perto de Quioto, duas horas e meia em caminho-de-ferro, de Kobe. É muito bonito, com os seus tori encarnados a destacarem-se sobre a verdura e as suas raposas de pedra. Tenho lá ido, várias vezes, fazer as minhas orações, porque eu sou muito apegado a santos japoneses*. Em compensação, por ocasião de um baptizado de uma criança europeia, em 1912, confessa que quando o padre mandou rezar o *Credo* era coisa que há muito esquecera⁴⁸⁹.

Repare-se no modo como a si próprio se descreve:

dando passeios sem intuito, de homem solitário, sem ocupação, sem estímulos que o animem, lentamente incompatibilizado com a vida requintada e de falsas aparências, própria dos grandes centros civilizados.⁴⁹⁰

Não se trata apenas de um isolamento social e um mergulho na natureza, mas da procura duma deliberada convergência com a figura dos mestres pintores, calígrafos e poetas que a cultura japonesa recorda e celebra como *renunciantes budistas*,

⁴⁸⁸ Ed. cit. pp. 45-46.

⁴⁸⁹ Daniel Pires (org.), *Wenceslau de Moraes. Permanências e Errâncias no Japão*, Lisboa, Fundação Oriente, 2004

⁴⁹⁰ *O Bon-Odori*, pp. 47 e 49.

continuadores vivos da tradição. Simultaneamente relata a sua assídua visita aos templos e a frequente prática de recitações e leituras de sutras. Além de contar que participa em práticas orantes mensais em memória de pessoas falecidas encarregará uma monja de zelar pelo seu *butsudan* (altar evocativo) e de orar por si todos os meses depois da sua morte⁴⁹¹.

Neste momento de balanço crítico da sua existência, a apreciação do Japão leva-o a reconhecer que a China, antes vista como *país da desolação e da angústia*⁴⁹², foi a sua matriz cultural e espiritual, o que o faz revalorizar a sua imagem aos seus olhos:

Semelhante afastamento da civilização dos loiros implica a ideia lógica de mais íntima aproximação com uma civilização anterior, que não pôde ser senão a chinesa; pois, como é sabido, o povo japonês, antes de cuidar de ir adaptando-se, como agora vai fazendo, à civilização do Ocidente, procedeu de igual maneira com a civilização do grande império vizinho⁴⁹³.

Moraes distingue claramente níveis de afeição pelos animais:

Quanto a mim, a afeição humana pelos brutos é um sentimento emanado do agro das desilusões e dos revezes recebidos na existência social; quem sofre com os homens busca consolação fora deles⁴⁹⁴.

Moraes hierarquiza, todavia, a) o amor suscitado pelas desilusões humanas, que assume experimental; b) o respeito pelos animais, mesmo insectos, movido pela observância ética da disciplina budista, que parece acatar em sua *serenidade piedosa* por todos os seres, os humanos e *toda a animalidade*, e o: c) o cultivar meditante da sensibilidade e a contemplativa equanimidade, superativa da crueldade.

⁴⁹¹ Ver. p. 250 e o *Testamento* do autor, datado de 1919, editado em *Os Amores de Wenceslau*, ed. cit.

⁴⁹² Este tópico moraesiano é retomado explicitamente por Ruy Santelmo em *China, País da Angústia*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1938.

⁴⁹³ Ed. cit. p. 74.

⁴⁹⁴ Ed. cit. pp. 92 e 94.

Moraes refere-se aos peregrinos e mendicantes rituais, descrevendo a prática da *peregrinação* como momento de prática espiritual. O lugar de Tokushima e a sua montanha cheia de templos aparecem como lugar de múltiplas descobertas interiores:

Tokushima é, como já disse, uma cidade de deuses e de budas. Deuses e budas quási se confundem para nós, homens loiros da Europa, mui imperfeitamente industriados em cousas religiosas do Japão. Duas religiões, principalmente, infiltram-se, pelas suas crenças, na alma japonesa: — o xintoísmo, nativo, e o budismo, importado da China por via da Coreia; — ambas com os seus templos. Os deuses adoram-se nos templos xintoísticos, O'-Mit'a; os budas adoram-se nos templos budísticos, O'Terá. Os kanuski são os sacerdotes dos primeiros; os bonzu são os sacerdotes dos segundos. Os deuses são os espíritos superiores, que deram origem ao Japão e ao mundo, e que continuam protegendo este Japão; e são também os espíritos dos soberanos do Império, filhos do sol, e os espíritos dos heróis da pátria e de outros protectores. Os budas são Shaka-Muni (o anacoreta Shaka), ou Gautama, fundador do budismo; e Maya, sua mãe; e Amida, soberano do país sem mancha; e Kwannon, deusa da piedade e do amor; e Jizô, deus da compaixão, patrono dos viajantes, das crianças e das mulheres grávidas; e mil e mil outros budas, apóstolos, santos e discípulos da tão famosa religião indiana.

Neste passo, Moraes não distingue entre o Buda histórico e outros *budas* que figuram como divindades protectoras e bodhisattvas, apresentando-as de forma simples. Destaca-se o reiterar da tese da imbricação entre xintoísmo e budismo na cultura japonesa:

Estas duas religiões, contrariamente ao que poderia imaginar-se, não se guerreiam, não se hostilizam; antes laboram em comum, auxiliando-se. Os japoneses, pela maior parte, frequentam os templos do xintoísmo e os templos do budismo, cumulativamente; rezam aos deuses, rezam aos budas. Pode mesmo avançar-se que as duas religiões se completam, pelas influências que exercem no íntimo da alma nipónica.

O xintoísmo é particularmente um culto heróico, patriótico, exclusivista, inspirando ideias cavalheirosas, guerreiras, a fidelidade ao soberano, o respeito pelos grandes vultos nacionais e o anseio de imitá-los. O budismo, religião de paz e de piedade, tende a adoçar os costumes, a generalizar o amor pelos homens, à prática das virtudes e à meditação na vida futura⁴⁹⁵.

Recordemos como Silva Mendes admirou a conciliação entre confucionismo, taoismo e budismo na China, valorizando o contributo moral e cívico do confucionismo, aceite pelo budismo que sob essa esfera de civilidade propõe uma atitude sapiencial e uma prática contemplativa. O mesmo parece ocorrer aqui. Moraes valoriza algo que, aos seus olhos europeus talvez lhe tenha inicialmente surgido como uma contradição: os renunciantes budistas, monges eremitas ou escritores, manifestam-se num meio marcado por uma religiosidade naturalista, politeísta, não-mortificante nem penitencial, mas aberta à natureza como modelo de vida e não como algo a desprezar, associando a felicidade nipónica com o seu panteísmo ou *paganismo*, na expressão de Petrus, uma religião não flagelante, nem penitenciante, em que o número infindo de deuses é visto como expressão do *culto panteísta pelas belezas da criação* e uma presença ritualizadora da relação com a natureza em todos os aspectos do quotidiano, tornando-o litúrgico:

Feliz gente, muito feliz!... Feliz gente, que passa a vida em constante comunhão com os «espíritos superiores», que regem os destinos do Nippon; sem flagelar-se, sem penitenciar-se, porque as suas crenças não comportam mortificações nem penitências; antes brotam entre sorrisos e entre esperanças, com plena confiança na chuva das mercês; associando-se geralmente as práticas religiosas ao enlevo das excursões pitorescas, na contemplação das paisagens amenas, das árvores em lindas florescências, com merendas saboreadas ao ar livre, acompanhadas de libações de *saké*.⁴⁹⁶

Discorrendo sobre o xintoísmo, recorda como este se funda no mito genésico da origem do Sol, e de novo descreve sinteticamente o budismo:

⁴⁹⁵ Ed. cit. pp. 106-107.

⁴⁹⁶ Ed. cit. pp. 110-111.

E que direi agora do budismo, em que tão profundamente se embebeu a alma japonesa?

Que direi d'esse espírito abrasado em ímpetos de dedicação, inspirando-se em bondade e em desprendimento pelos gozos terreaux, que foi Shakyamuni, filho de reis, nascido na ostentação de uma corte indiana, vivendo nela, e que aos 29 anos de idade troca todos os prazeres da vida pela solidão de uma montanha, onde durante seis anos permanece, a fim de poder concentrar o pensamento e meditar sobre a miséria dos homens e a sua possível salvação?

Shakyamuni, o Buda, como nós, europeus, lhe chamamos, o sereno moralista de Benares e da Índia inteira, não é um deus, segundo a sua própria declaração. Ele não se arroga nenhum mérito sobrenatural; ele apenas diz que a meditação, o estudo, a ciência adquirida, lhe esclareceram o entendimento, lhe rasgaram horizontes e lhe ensinaram o verdadeiro caminho do bem, levando-o ao prémio da virtude.

Shakyamuni morre aos 81 anos de idade, numa cidade indiana, exortando os seus discípulos a tomarem por guias a doutrina que lhes pregara e a própria consciência. Passava-se isto cerca do ano 500, antes da nossa era cristã.

Desaparecido o mestre, discípulos e sectários fazem do Shakyamuni um deus, da sua filosofia verbal uma religião escrita, inventam-se templos, inventa-se culto, inventam-se preces. A simplicidade humana do anacoreta e a lembrança do seu verbo persuasivo não bastavam às massas, que só crêem nos deuses e na eficácia dos milagres⁴⁹⁷.

Isto é, para Moraes, o budismo apresenta-se como fundamentalmente humano e racional, um apelo à autonomia moral: um guia para a acção e a contemplação, um apelo à escuta e à assumpção da consciência própria. Já sabemos o quanto isto coincide com o seu próprio pensamento. A inicial afirmação filosófica do *sereno moralista* vem a tornar-se num compósito devocional. Moraes parece dialogar com a ideia veiculada por

⁴⁹⁷ Ed. cit. pp. 119-120, cf. Carta XXVI, 2-8-914.

Silva Mendes de que o budismo – como o confucionismo e o taoismo – foram fundados por sábios e que o povo é que lhes empresta a dimensão religiosa, uma liturgia, um oracionário, um panteão e um maravilhoso mais ou menos colorido de prodígios. Moraes dialoga ainda com o entendimento de Mendes de que o budismo se aperfeiçoa a partir de uma base naturalista-vitalista, na China dada pelo tao-confucionismo e aqui pelo xintoísmo. Num outro passo, Moraes esquematiza-o afirmando que *nasce-se xintoísta e morre-se budista*:

Em via de regra, a criança nasce xintoísta, sendo o infante levado a um templo xintoístico e ali sujeito a uma cerimónia, correspondente em certo modo ao baptismo dos cristãos.

Morre-se budista, geralmente; o defunto é entregue aos cuidados e práticas dos bonzos, que se encarregam de levar a bom caminho o corpo e o espírito. Há lógica nos processos, posto que pareça estranha a afirmação. A religião xintoística é principalmente um culto de glórias, de heróis, de amor acrisolado pela pátria; calha bem com a criança, que inicia, entre esperanças, os seus passos na existência. A religião budística despreza os gozos deste mundo, cura da alma, do além da vida terreal; vai bem com os mortos⁴⁹⁸.

A esperança (xintoísta) anima, encoraja e alenta para a vida enquanto a saudade (budista) permite rever e avaliar correctamente o *vivido*. O que se torna consolador é o transacto ter sido superado e já não exercer sobre nós o seu efeito condicionador. A sentimentalidade, reforçadora da experiência egóica pode, paradoxalmente, dilatar-lhe possibilidades e abrir-lhe brechas. A *saudade* consistiria assim numa revisão constante do passado, sublimando-o e despojando-o do seu sentido aprisionador:

O homem, no tocante à vida sentimental – única que pôde rasgar-lhe ainda horizontes,— só vive por dois modos, pela esperança e pela saudade; quando

⁴⁹⁸ Ed. cit. pp. 207-208.

quási a termo da viagem da existência, todas as esperanças se dissipam, é lógico que busquemos consolo na saudade⁴⁹⁹.

O indisfarçável anticlericalismo de base que Moraes foi revelando (e que se parece dissipar perante a admiração por alguma vivência monástica japonesa e principalmente pela sua tradição eremítica) não significa que ele tenha sempre identificado a religião com uma forma de superstição, como vimos suceder na reflexão de Ignacio de Andrade. Moraes valoriza a influência social e cultural do budismo, compreende as suas contaminações supersticiosas populares e até lamenta a perda contemporânea de espírito religioso:

A nova religião, isto é, o budismo, sofre o efeito, dentro em pouco, de dissidências de partidos. Formam-se primeiramente dois ramos de budismo, o budismo do Sul e o budismo do Norte, que depois se subdividem em muitas seitas, o budismo do Norte, que principalmente alastra na China e na Coreia, sofrendo também alterações. Da Coreia é introduzido no Japão no ano 552 da era cristã, onde o novo meio ainda o modifica.

A introdução do budismo no império japonês é um facto de importância formidável, benéfica em geral, pela influência que exerce na alma da nação, na vida social e ainda nas artes e nas letras. Os tempos passam, todavia, e a influência declina. A geração nova, saída ontem das grandes escolas dos centros de cultura, quási que ignora o budismo, ou despreza-o, ou escarnece-o. No entanto, é na grande massa do povo, e no povo simples incluamos este de Tokushima, que a fé ainda persiste, que encontramos ainda a crença. Não imaginemos, porém que este povo simples aprofunde a complicada metafísica budística, ou estude a marcha emocionante da sua evolução pelo mundo fora. Isso, sabe-o apenas algum raro sábio das universidades, ou algum raro bonzo de excepcional cultura. O povo japonês conhece a moral do budismo, praticando-a mais por tradição, por herança, do que por preceito, crê no castigo do crime, no

⁴⁹⁹ Ed. cit. p. 204.

prémio da virtude, cré na transmigração das almas, no Nirvana, o estado de absoluta e eterna serenidade, para o qual tendem todas as aspirações da doutrina, tem, quando tem, vagas noções, escuta atento a palavra dos bonzos, cuja missão benfazeja poderia ainda alastrar-se muito em benefícios, se a conduta e a ilustração da grande maioria destes bonzos não deixasse muito a desejar.

Mas, não fazendo excepção do que acontece com todas as grandes massas, ignorantes e simples, a noção primordial que a grande massa do povo japonês concebe do seu budismo é a de uma longa lista de espíritos benéficos, cujos nomes lhe são familiares, nos quais basta elevar preces ferventes, para que tudo se obtenha: a saúde individual, a saúde dos parentes e dos amigos, a paz da família, o bom êxito de uma empresa, a boa colheita das sementeiras, a riqueza, tudo enfim. Neste intuito, não se cansa de percorrer os templos, de oferecer o seu óbolo ao culto e a sua oração aos santos. Não cuidemos de arrancar-lhe esta suave consolação⁵⁰⁰.

Mas desçamos do mito, desçamos dos céus, desçamos do convívio dos deuses e dos budas, para o que, bem o receio, eu me encontro pouco em graça.

Ora, é nesta terra dos deuses e dos budas, em Tokushima, onde eu vim estabelecer o meu albergue, onde vim em procura da paz, da tranquilidade, para o corpo e para o espírito.

Ousadia! Incrível ousadia, para um loiro, para um homem dos países da raça branca e, ainda por cima, português!

Mas cá estou. Vivo em Tokushima. É em Tokushima que escrevo estas linhas. É de Tokushima, do que vejo, do que ouço, do que sinto, que particularmente me ocupo n'este caderno de impressões. Parece-me isto um sonho! Parece-me um sonho este estranho capítulo de existência, em condições tão diferentes do que fui e do que se deveria de mim esperar! Mas não é. Um sonho não comporta um

⁵⁰⁰ Ed. cit. pp. 122.

já tão longo desfilar de factos, coerentes entre si, embora parcelas de um todo de incoerência. E incoerência... porquê?...⁵⁰¹

Moraes lamenta a postura anti-religiosa das novas gerações ilustradas ao mesmo tempo que alerta para as diferenças entre a transmissão popular das crenças num panteão maravilhoso e a preservação entre os sábios da *complicada metafísica budística*. Este passo, de grande valia autobiográfica, esclarece o sentido de *Tokushima* como lugar da descoberta paradoxal da vida como desfile de factos coerentes entre si formando um todo de incoerência.

Mas serei eu acaso um japonês? Não, por certo. Não se enjeita uma raça, não se enjeita uma pátria, E não vai nisto nada que cheire a sentimentalismo. Não se enjeitam, não se podem enjeitar heranças ancestrais, de tendências, de preferências, legadas durante inúmeros séculos, por uma infinidade de ascendentes, muito embora os caprichos do destino nos arremessem aos antípodas. Aqui, pois, isolado por completo da civilização dos brancos, não cessarei de ser um deles, não cessarei de ser um branco, de ser um português, na cor e em sentimento, denunciando-se a minha individualidade até nas particularidades mais miúdas⁵⁰².

Este passo é interpretativamente evocado por biógrafos do autor como Armando Janeira e Daniel Pires como demonstrativo de uma certa assertividade na afirmação da sua radicação portuguesa e europeia, mas à luz de tudo o que já se apresentou, lemo-lo como constatação da complexidade das camadas da individualidade de cada um. Ora, esta deve ser complexificada por dois pressuposto que já vimos serem aceites pelo autor: a reencarnação e a natureza ilusória da identidade individual.

Moraes, no seu retiro de Tokushima, está cónscio da estranheza da sua decisão para o juízo alheio, mas mostra-a como tendo sido longamente preparada. Diz de si não ser erudito ou estudioso, mas leitor que sempre regressa aos seus *livros* favoritos. Ao sair de Kobe e adoptar habitação *à japonesa*, muito menor, prescindiu do que tinha,

⁵⁰¹ Ed. cit. pp. 121-123.

⁵⁰² Ed. cit. pp. 134-135., cf. p. 317

mantendo apenas bens sentimentais, como um renunciante, entre os quais se conta a colecção de Obras de Lafcadio Hearn, a grande poesia japonesa e vários sutras.

Um dos aspectos que temos vindo a alertar ao longo deste trabalho consiste na necessidade de esclarecer os pressupostos culturais necessários para entender o sentido de qualquer expressão artística japonesa, do teatro à poesia, do mobiliário à arquitectura, do ritual do chá à jardinagem (entendidos também como práticas artísticas). Tal como Ignacio Andrade e Manuel da Silva Mendes, Moraes estatui-se não só como um pioneiro pensador do sentido dos princípios éticos e metafísicos budistas, mas também como um expositor do sentido da arte asiática à luz dos seus pressupostos religiosos. A historiografia do pensamento estético em Portugal ainda não parece ter constatado a importância deste momento de contacto com a Arte asiática. Mesmo na descrição dos móveis de sua casa, Moraes procura dar-lhe um sentido sapiencial, destacando o quadro de *um pirilampo que fenece*, símbolo da *impermanência* e de todas as efemeridades⁵⁰³:

deveríamos cuidar de ter uma noção mais nítida da morte, da derrocada fatal que nos espera, a nós e aos entes queridos, que nos esmagará a todos, em chusma ou a um por um; isto no interesse próprio certamente, mas sobretudo no interesse de todos os outros seres, pois do facto deveriam sem dúvida resultar mais intensa simpatia mútua, mais sincera confraternidade universal, mais união e mais amparo enfim entre os diversos membros, que somos todos nós, d'esta vastíssima associação que povoa o mundo inteiro e que pôde resumir todos os longos artigos dos estatutos por que se rege num único vocábulo: — MORTE⁵⁰⁴

A morte como expressão cosmológica de uma legalidade universal reveste-se de um duplo sentido: por um lado parece que *tudo o que existe merece desaparecer*, como Goethe afirmou, no sentido em que, mesmo que não nos apercebamos do cariz ilusório da individualidade ela desfaz-se por si mesma. Por outro lado, a proposta budista de uma grande compaixão, aqui dita *piedade*, por todos os seres, só é engendrada a partir

⁵⁰³ Ed. cit. p. 157.

⁵⁰⁴ Ed. cit. p. 162.

da consciência da impermanência. Este ponto revela a interiorização de uma ideia budista fundamental por parte de Moraes, o que tem sido em geral omitido e ignorado por quantos se têm ocupado da obra do exilado de Tokushima.

Moraes, que declara o seu despojamento, descreve ter a imagem de Inari, deusa da prosperidade, em seu escritório. Por um lado, Moraes ironiza com a sua devoção sugerindo-nos que não seria sincera, mas meramente exterior. Por outro lado, talvez só um profundo devoto ousasse submeter a sua devoção à suspeita alheia: A prosperidade procurada por Moraes em Inari não consiste na busca de bens materiais, antes remete para o seu labor intenso e prolixo como criador literário e como buscador de riquezas espirituais:

Serei eu um sincero devoto deste deus? Não sei bem; o caso pouco importa, É certo que me habituei por longos anos a ver prestar-lhe culto; o seu pequenino altar doméstico é tudo que de mais gracioso se pode imaginar; por uma razão ou por outra, ou por ambas ao mesmo tempo, ao instalar-me em Tokushima, cuidei logo de erigir um altar ao deus Inari no meu aposento de trabalho⁵⁰⁵.

A propósito das divindades domésticas (Inari no gabinete de trabalho, e Kojin, na cozinha) e do culto do jardim, cuja deidade tutelar, como orago, seria *Jizô, o deus da compaixão, patrono dos viajantes, das crianças e das mulheres grávidas*⁵⁰⁶. O culto destas deidades não parece ser aceite por Moraes supersticiosamente, ou como mera simpatia pela vivência cultural popular, expressão da sua imersão no Japão, mas adesão ao que entende como símbolos *panteístas* e a entidades por si cultuadas como auxiliares no *caminho do despertar*:

Feliz do homem solitário que, como eu, encontra ainda num jardim recreio ao seu espírito, que se deleita na cultura de dois palmos de terra, que cuida por suas mãos das plantas, que vê com prazer o ínfimo rebento desenvolver-se em folhas e em flores. Este homem não está só, acha-se, pelo contrário, cercado de amigos. Nem a reclusão lhe empederniu o sentimento, porque quem ama as plantas crê

⁵⁰⁵ Ed. cit. p. 163.

⁵⁰⁶ Ed. cit. p.169.

em alguma coisa, crê, pelo menos, na harmonia universal e na justiça dos destinos; e, se sofre, encontra nestas crenças consolação inefável às angústias da alma dolorida⁵⁰⁷.

(...) Em poucas palavras: — o jardim é principalmente encantador, porque nos faz vibrar o sentimento, levando-nos a viver do passado, de recordações e de saudades, que são as grandes consolações dos velhos, E quem não é velho neste mundo?⁵⁰⁸

Vimos já como a meditação no definhamento natural e na morte como instrumentos de reconhecimento da impermanência como princípio universal. Vemos agora a jardinagem também como guia para esse mesmo reconhecimento. A efemeridade não pode ser *julgada*. Não se pode extrair uma conclusão pessimista ou fatalista dessa constatação: tudo o que é vivo irá cessar. Mas de um deserto pode surgir um jardim: Também é pelo facto da transitoriedade de todas as coisas (a *velhice* universalizada) que se possibilita o cultivo de um ermo e a sua transformação num lugar aprazível, a partir do respeito budista (ou *panteísta*) por todos os seres, ignorando nós o seu e o nosso lugar na harmonia ou interdependência cósmica:

É a luta interminável, primeiramente individual, seguidamente luta de espécie, luta sempre, luta pela vida; e o chão do jardim, limpo hoje de erva ruim, voltará a cobrir-se de erva ruim dentro de 3 ou 4 dias. Ruim lhe chamamos nós, mas não é ruim, desempenha a sua missão na terra, tão profícua ou mais profícua do que a minha; colabora na grande obra da natureza, cujo fim dos fins nos é oculto, com a mesma concorrência utilitária do que qualquer outro ser. Defendamo-nos dela, defendamos dela as nossas culturas; mas sem a amaldiçoarmos, para não darmos provas de ignorância e de loucura⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Ed. cit. p. 172.

⁵⁰⁸ Ed. cit. p.176.

⁵⁰⁹ Ed. cit. p.180.

Assente a imperscrutabilidade da finalidade última da natureza, nome do conjunto *incoerente* de todos os fenómenos, repare-se no remate subtil desta reflexão, apelando de forma crítica a um culto sem inconvenientes, mas com vantagens:

E na casa e no jardim, presta-se culto aos deuses e aos budas, o que não oferece inconvenientes, e pode trazer certas vantagens⁵¹⁰.

Este projecto literário do *Bon-Odori* é marcado por uma insistência na solidão, no diálogo interior e aprofundante com os animais e as plantas, afim da prática budista do jardim japonês. Cultiva-se agora uma certa ignorância, ou despojamento, sob a forma de um afastamento voluntário da reflexão sobre o contexto geopolítico, diplomático, cultural e literário. As secções do livro são agora datadas como entradas de um diário, os capítulos registam *impressões íntimas*, segundo a expressão do autor, como um diário de meditação, enquanto, antes, as *Cartas do Japão* apresentavam-se como inscrições historicamente datadas, situadas, misto de intervenção política, ajuizamento crítico, elaboração especulativa e descrição de vivências subjectivas, de forma mais ou menos lírica, ou confessional. Vejamos de seguida uma *entrada* deste conjunto em que de novo se parece justificar a demissão em 1913. Apresenta-se a opção budista de ser um *Sannyasin* (coincidentemente, na idade tradicional para tomar essa opção, no que se considera ser o último *quarto* da vida), um renunciante, ou traduzido em português, de ser *zero*, *empregando-se* em ser esquecido pelos outros, mas não os esquecendo, e em esquecer-se de si mesmo até ao limite da mínima compaixão devida também a si mesmo: o isolamento, frugalidade e pobreza voluntárias expressam-se na renúncia a direitos e na recusa de deveres, praticando um *suicídio moral*. Segundo Helmut Feldmann, a própria adopção deste termo indica que se está a continuar e a responder a Antero de Quental. No entanto esta *resposta*, se o é, apresenta uma dimensão sapiencial de origem budista e não só de uma exemplaridade política e sócio-histórica como este crítico sugere.

⁵¹⁰ Ed. cit. pp. 190-191.

Eu esqueci-me — confesso o meu pecado — de entregar-lhes, logo de início, o meu cartão, com o nome e a lista dos títulos honoríficos, que se reduzem a bem pouco — zero. —Efectivamente, como intuito, como emprego, como factor da actividade social, sou isto — zero. — Ser-se zero é gozar a gente de uma situação privilegiadíssima, que muitos poucos alcançam e que só após mui complicadas peripécias se obtém. Pelo que me respeita, foi-me preciso — modéstia à parte — rajar as calças nos bancos escolares por nove ou dez anos a seguir; entrar depois, como aprendiz, na vida prática; praticar, praticar, praticar, durante quarenta anos sem descanso; e só após e a custo, é que me foi possível alcançar o diploma, o doutorado, d'esta posição social, tão transcendente: — zero.

Feliz do homem que, no declinar da vida já quase a termo da viagem, havendo prestado o seu concurso de actividades, como melhor soube ou melhor pôde, ao seu país, encontra em si possibilidade, pretextos e coragem para renunciar aos seus deveres e aos seus direitos, recolhendo-se ao isolamento, pobre, esquecido, amortalhado na justa indiferença dos seus compatriotas. Eu encontrei esta possibilidade e estes pretextos e tive esta coragem; por isto, pouco mimoso de carinhos da fortuna durante toda a minha vida, sinto-me hoje satisfeito do destino, contente do suicídio moral que cometi. Chamo feliz o homem nas circunstâncias que aponte, porque entendo convir parar, dar tréguas à luta pela existência, quando a barba nos branqueia e as forças nos falecem. Restam-nos alguns meses a viver, restam-nos alguns anos a viver. Pois bem; façamos retirar o nosso prato da mesa do orçamento, se nela éramos convivas; entremos em recolhimento; aproveitemos estes meses, estes anos, em inventariar o passado, em inventariar o que fomos, o que vimos, o que ouvimos, o que gozamos, o que sofremos. É um prazer amargo, bem sei; mas é, sem dúvida, um prazer; e um prazer que se impõe à nossa iniciativa, pois é estultícia pensar a gente em tanta coisa durante toda a sua vida, sem pensar numa coisa sobre todas interessante, em si próprio. É no isolamento, na pobreza, na existência simples e completamente desinteressada de ambições, que o homem velho pôde melhor evocar a recordação dos anos idos, ressuscitar a juventude, julgá-la, comentá-la.

E não tinha receio de fazê-lo; a velhice é experiente, isto é, serena, benevolente, conciliadora; o homem, julgado por si mesmo, reconhecer-se-á melhor do que supunha, menos egoísta, menos vil, menos cruel, menos perverso. A gratidão pelos carinhos que recebeu dos poucos amigos avincar-se-á mais, pela acção da reminiscência, no seu espírito; enquanto para as ingratidões da grande chusma, para as vilanias de que foi vítima, para as ofensas que recebeu dos mandões — quem não as terá recebido? — encontrará apenas, na sua consciência esclarecida, um sorriso da quase indiferença compadecida a dar em troca.

Com efeito, o que, no convívio mundano, nos traz mais causas de desgostos pelos homens, é o choque dos nossos interesses com os interesses deles próprios. Quando não mais precisamos deles, quando eles não mais precisam de nós, as suas más qualidades, ou que más nos pareciam (e as nossas), apresentam-se-nos sensivelmente reduzidas. Julgamos como observadores desinteressados os homens, oferecem-se-nos como simples entes sofredores, que sofrem, ou que já sofreram, ou que virão ainda a sofrer, e como simples mortais, que um dia cairão prostrados. Que mais fora preciso para nos merecerem simpatia? É interessante observar que nestas circunstâncias de existência do homem solitário e em estado de pobreza, sente ele em si subtilizarem-se os dotes de apreciação e de enternecimento pelas forças da criação e por todas as coisas que o rodeiam — paisagem, plantas, flores, animais; — reconhecendo-se e reconhecendo, em todas estas coisas a parcela e parcelas integrantes, todas igualmente úteis, todas igualmente indispensáveis, de um único todo, o Universo. A subtilização sentimental vai até encontrar novos enlevos, mais intensos, nos perfumes, no paladar, no gozo de beber um copo de água, de saborear um fruto e em mil pequenos nada que antes nos pareciam anódinos.

Se o estado de isolamento e o correspondente estado de alma não chegam a ser ainda uma semidivinização, representam, todavia, um início de independência da vida terreal, uma ascensão no espaço, pairando o espírito em regiões superiores, mais puras, mais tranquilas do que a do ambiente onde se agita a turba.

Por este modo, o homem velho prepara-se, como melhor pôde, para encarar com firme resignação a fatalidade do seu próximo fim, do seu aniquilamento como indivíduo, sem tentar descobrir uma injustiça onde não há nem pôde haver injustiça, mas simplesmente mistério⁵¹¹.

Reparemos como Moraes parece responder a quantos interpretam os *desgostos individuais* como causa da sua opção eremítica. Na verdade, eles devem ser vistos como simples *pretextos*. Prosseguindo a reflexão sobre a impermanência que vinha lavrando, este trecho importante adianta a ideia de que se não abolirmos a individualidade a vida fá-lo-á por nós. Nesse sentido, o isolamento ou *suicídio moral* de Moraes promana do seu reconhecimento da natureza última de si como sujeito inconsistente. O desapego não é apenas uma prática ética mas também uma postura gnósica. O aumento da afectabilidade e da sensibilidade da consciência promana do cultivo do despojamento. Os níveis conscienciais da realização sapiencial estão aqui codificados literariamente. O aniquilamento individual define um caminho de subtilização consciencial no sentido de um despertar que faz aceder a um estado de *semidivinização*, que corresponderia à obtenção do Despertar búdico. Haveria ainda que esclarecer a teorização da reminiscência, da recordação e da saudade na experiência contemplativa aqui descrita. Assim, a sua descrição da visita a cemitérios, além da leitura saudosa no sentido comum do termo, remete para um outro sentido que essa prática tradicional budista encerra⁵¹² e que o sentido da saudade que atrás esclarecemos ilumina. A visita a cemitérios constitui assim uma prática meditativa e saudosa sobre a impermanência. Após a morte, o defunto recebe um nome póstumo (*kaymio*) que dá conta da continuidade e diferença implicadas nesse processo. Moraes comenta a prática da cremação evitando a posição teológica cristã e a posição científico-higienística, assumindo a sua aparente e auto-irónica atitude de *palestrador sentimental*, sublinhando, todavia, a radicação e justificação budista de tal prática:

⁵¹¹ Carta XL de 1 de Janeiro de 1915, esp. pp. 197-201.

⁵¹² Cf. as práticas contemplativas realizadas desde tempos ancestrais diante de piras funerárias, ou cemitérios, que se distinguem das cerimónias fúnebres dedicadas aos entes queridos: V.O *Livro Tibetano dos Mortos*, Lisboa, Ed. Ésquilo, 2006.

No Japão, a cerimónia crematória vem do Budismo, inspirada na ideia da insignificância do indivíduo e da inconsistência das modalidades sobre a terra. Nasce-se hoje; amanhã é-se fumo, é-se cinza, é-se nada.

Sem me ocupar mais da origem, cuido apenas de registar neste lugar que o acto da cremação japonesa afigura-se-me envolver uma ideia bem mais repassada de sentimento, de delicado misticismo, do que o hábito, geral n'outros países, de lançar o corpo à terra. No Japão, o melancólico incidente do passamento exclui a noção da subsequente fermentação pútrida do cadáver, no mistério subterrâneo, quando os vermes acodem por enxames, no seu mister inconsciente de morosos alquimistas, que vêem transformar e purificar a matéria, adaptando-a a combinações futuras.

Aqui, nada disto, nada de vermes, nada de podridões. O fogo, purificador por excelência, braça em labaredas o pobre corpo inerte, antecipa e abrevia a lenta acção da natureza; elimina a fermentação; em algumas horas apenas, transforma tudo, reduz tudo a gases invisíveis e inodoros, puríssimos, aproveitáveis desde logo nos portentosos laboratórios da obra evolutiva do universo.

Mas há mais, muito mais do que isto que aponte. Quando as crenças vêm engrinaldar de flores a ideia do simples fenómeno, surge então uma deliciosa concepção mística, que é esta: O indivíduo evola-se da terra, onde viveu, na forma mais pura que as leis da mesma terra lhe facultam, em gases, em essências, em vapores; e assim vão subindo aos céus, a oferecer-se ao seu Deus, ao seu Senhor!...

E não vos parece agora, ajudando um nadinha fantasia – e qual é o português que não dispõe dela largamente?... — que a simpatia incontestável, que este país japonês inspira a muitos dos seus visitantes europeus, terá talvez por causa prima o ar que eles respiram de surpresa, diferente do outro ar, entrando na sua composição fumos de seres que vão subindo ao paraíso, fumos de penas prestigiosas, fumos de pincéis embebidos em gosto artístico, fumos de essências

de toucador, fumos de garridismo feminino, fumos de tabaco e fumos de bonecas... ⁵¹³

Este passo parece dialogar com a injunção bíblica, *és pó e ao pó voltarás* (Génesis 3,19), adendando que a solidez do humano se dissolve no ar. Moraes parece visar a conciliação de um certo *naturalismo*, patente na expressão da cremação como perfeita assumpção da materialidade do corpo e *misticismo*, segundo a sua reflexão sobre o sentido simbólico, ligado ao sonho, de se identificar com o elemento ar. No último parágrafo pode ler-se também uma inversão da habitual increpação a quantos se perdiam no enalço dos *Fumos da Índia* (ao tempo descritos por Henrique Lopes de Mendonça). Neste caso, absorver tais essências constituiria remédio para a enfermidade ocidental.

Uma leitura diacrónica da obra de Moraes permite apurar a mudança de perspectiva quanto à entreacção e imbricação relativa das três religiões:

O que aconteceu no Japão, foi que o xintoísmo se inspirou no culto pelos mortos e que o budismo, vindo muito mais tarde, sofreu a influência do mesmo culto pelos mortos; e que, após, o xintoísmo e o budismo vieram influenciar, por seu turno, o culto pelos mortos, não muito no seu credo, mas principalmente nas suas formas rituais. Há no Japão três religiões distintas: — o culto pelos mortos, o xintoísmo e o budismo. Quási todos os japoneses são xintoístas e budistas ao mesmo tempo, outros não são xintoístas nem budistas; todos professam o culto pelos mortos⁵¹⁴.

Chamando a atenção para a importância dos *stupas* em contexto budista, no Japão designados como *sotobas* (niponização da palavra sanscrítica) Moraes discorre sobre a produção literária de *invocações* que acompanham as cerimónias fúnebres citando uma dessas peças acompanhada de uma citação das escrituras:

⁵¹³ Ed. cit. pp. 211-213.

⁵¹⁴ Ed. cit. pp. 216-217.

Invocação: — «Éter, Vento, Fogo, Água, Terra! Glória ao *Sutra do Lótus da Boa Lei!* ...»

«(...) Teve hoje lugar o serviço do 3º ano, de modo que o nosso irmão (segue o *kaimyô*) seja hábil a despedaçar as algemas da ilusão, a abrir os olhos à luz da verdade, a permanecer livre de qualquer angústia e a entrar no estado de Buda, em bem-aventurança.»

Citação da escritura: «Até este corpo carnal, pela virtude do *Sutra da Excelente Lei*, entra no estado de Buda.⁵¹⁵

A referência aos sutras do Mahayana, à aspiração a quebrar a Ilusão e a alcançar o Despertar e a Budeidade constituem a explicitação do que antes estava meramente sugerido. Moraes descreve os *butsudans*, altares familiares, como demonstração da síntese entre culto dos mortos e culto budista: os antepassados são louvados dando-se-lhes um novo nome e consagrando a sua memória ao Buda e ao mestre-raiz da linhagem de cada um (e aqui Moraes citou Daishi ou Nichiren, mostrando o seu entrosado conhecimento da complexidade cultural budista-japonesa). Neste ponto Moraes relata que frequenta um ritual mensal (a cada dia 20 do mês lunar) em memória de uma pessoa de Tokushima, oficiado por uma velha bonza⁵¹⁶. Este dado pode ser interpretado como demonstração de uma conversão budista efectiva e não meramente uma adesão cultural à vivência social nipónica, a qual se expressa na sua confessada admiração pelo culto dos mortos, que lhe parece ser, paradoxalmente, mais vitalista do que a crença na simples aniquilação do indivíduo:

O antigo cônsul de Portugal em Kobe, hoje João Ninguém, como ele próprio se apelida, saúda-te e regressa ao seu poiso de nulidade em Tokushima. (...) Ignorais acaso que me encontro numa situação especialíssima, sem esperar da vida coisa alguma e da morte muito pouco, atirado para um canto de meditação e

⁵¹⁵ Ed. cit. pp. 242-243.

⁵¹⁶ Ed. cit. p. 250. Segundo Janeira, trata-se da *bonza Shiun Chigen, do pequeno e pobre templo de Jiun-Na, hoje em ruínas onde se presta culto ao espírito de Moraes*; p.[8] da Introdução à 2ª edição dos *Serões no Japão* [1926], Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1973.

sofrimento?... *conforme todas as aparências, não regressará à pátria, morrerá em Tokushima, terá aqui o seu túmulo humilde e ignorado, confundido na chusma dos mortos japoneses, em algum dos muitos cemitérios da Cidade*⁵¹⁷.

Ângelo Pereira e Oldemiro César, que apelidam Moraes como *o monge de Tokushima* revelaram na íntegra o seu testamento (redigido em Tokushima, em 1919, e divulgado pelos seus próximos em japonês, português e inglês), onde se encontra a seguinte disposição, que mostra não ser artificialmente literária ou superficial a vontade do autor:

Declaro que quero que o meu corpo seja, após o falecimento, sujeito a cremação num crematório japonês (...), quero que o meu enterro seja feito sem colaboração alguma da religião cristã, que não professo, não me opondo, porém aos usos e ritos budísticos que queiram e possam prestar ao meu corpo os japoneses que me rodearem, mas em todo o caso sem luxo, antes muito modesto, e sem convites de espécie alguma⁵¹⁸.

No mesmo *testamento* expressa a intenção de preservar o seu *butsudan*, o altar dos mortos, que seria entregue a uma monja de sua confiança que ficaria encarregue de zelar pelo culto de sua memória, juntando as suas cinzas às de Ko-Haru. E na impossibilidade de se juntarem as suas cinzas às de Ko-Haru, então, que *o butsudán seja depositado num templo budista qualquer*. Esta disposição atesta inequivocamente que Moraes não aceitara o culto budista apenas em homenagem às suas mulheres, pois que mesmo que não fosse possível juntar as suas cinzas junto dos despojos de suas companheiras repete o intento que suas cinzas fiquem *num templo budista qualquer*⁵¹⁹.

4.13. Relance da História do Japão, 1924⁵²⁰

⁵¹⁷ Ed. cit. pp. 301-302.

⁵¹⁸ Ângelo Pereira e Oldemiro César, *Os Amores de Wenceslau de Moraes*, Lisboa, Labor, 1937, pp. 116-122, esp. 116-117.

⁵¹⁹ Idem, p. 120.

⁵²⁰ Cito pela 2ª edição de 1972, Lisboa, Parceria A. M. Pereira com introdução de Armando Martins Janeira.

Os *Relances*, autênticos testamentos literários do autor, reapresentam a ideia de que a introdução do budismo constituiu o maior acontecimento da história do Japão, responsável pelas maiores reformas através da introdução de quase todas as artes, ciências e inovações culturais. Apresenta o confucionismo como *não uma religião, mas um sistema de preceitos éticos, fundado principalmente no culto dos antepassados e na consequente piedade filial (...)*. Moraes mostra como se concilia o culto dos mortos e dos deuses com o budismo indissociável da difusão da *superior* civilização chinesa *por todo o Dai-Nippon!...*

Ora, no ano 552, o presente [de um dos reinos coreanos ao japão] consistia no seguinte: uma imagem de Buda, feita de ouro e cobre; muitas bandeiras e umbelas; um certo número de volumes de sutras budísticos. (...) Os pequeninos incidentes dão origem, muitas vezes, aos grande eventos. O presente que acabo de citar, do rei de Pakche ao soberano de Ó-Yamato, importava em nada menos do que na introdução do Budismo no arquipélago, isto é, no maior acontecimento da História do Japão!... E não ficava aqui: - pela força das circunstâncias, o Budismo arrastava consigo uma onda imensa de ideias estranhas, que, assimiladas, viriam em breve destruir por completo o sistema administrativo do Império, substituindo-o pelo plano de administração centralizada da China, espalhando a civilização chinesa por todo o Dai-Nippon!...

Os japoneses achavam-se, pela primeira vez na sua História, face a face com coisas novas e ideias novas, com uma civilização inteiramente diferente da sua e incontestavelmente mil e mil vezes *superior*;

Depois de alguma resistência, o Budismo foi aceite no Japão. Missionários coreanos e missionários chineses começaram frequentando o arquipélago, donde partiam, por seu turno, devotos budistas, que iam estudar, na Coreia e na China, a religião de Shakyamuni, o santo Buda. Templos budísticos, de várias seitas, conventos, estabeleceram-se de pronto no império. O novo credo, a princípio pouco feliz em obter prosélitos, passou depois a cativar poderosamente a sentimentalidade da nação, isto quando sagazes padres budistas (bem mais sagazes do que os padres portugueses e os frades espanhóis do século XVI)

ousaram estabelecer uma doutrina de relações de semelhança entre o Xinto, a religião nacional e o Budismo, a religião importada; diziam eles que, afinal, os deuses xintoísticos e as divindades budísticas eram uma e a mesma coisa, apenas diferindo pelos nomes com que as duas linguagens os chamavam. As antigas crenças nipônicas, referentes ao culto dos antepassados igualmente venerado na China e na Coreia, foram respeitadas, apenas modificando-se alguns ritos. O Budismo passou a ser uma segunda religião nacional.

A facilidade relativa com que a religião de Shaka se fixava no Japão, explica-se em grande parte por uma cativante influência estética quase diria hipnótica, emanando da bela e faustuosa arquitectura dos templos, da sua rica ornamentação interna, das imagens dos santos, dos cânticos místicos, da harmonia dos instrumentos musicais, do perfume dos incensos, das vestes multicores dos sacerdotes, da aparência espectacular das cerimónias; enquanto que os templos de Xintô nada disto ofereciam. Mas há muito mais a considerar. O Xinto, não se ocupando do destino das almas, ignorando a vida futura, ignorando a recompensa da virtude e a punição do crime, não bastava à emotividade dos japoneses, que queriam mais, muito mais. O Budismo abria ao crente um universo de sensações e de promessas; apontava-lhe para o inferno, apontava-lhe para o paraíso; espargia na alma japonesa uma chuva de temores e de esperanças - o horror do mal e a glorificação do bem. - Era um bálsamo consolador. Talvez se possa dizer que as duas religiões se completavam Shintô e Budismo. - Felizes os devotos, já no começo em grande número e actualmente constituindo a grande maioria da nação, que podiam e podem conciliar as duas crenças, prestando culto aos deuses xintoísticos e às divindades budísticas também!...

A introdução do Budismo no Japão foi de uma importância imensa, civilizadora e benéfica. Religião de amor e piedade, caridosa não só para com os homens, mas para com todos os animais, foi ela que veio dulcificar a índole rústica da nação, inculcando-lhe impulsos de brandura, que até então desconhecia. Os seus sacerdotes tornaram-se os educadores, os mestres do povo; cada templo era

uma escola, onde se ensinavam as leis do Buda, e onde se ensinavam todas as coisas; e o povo começou a instruir-se, o que até então só fora o privilégio da nobreza. O Budismo chama a atenção do homem para todos os fenómenos da natureza, explicando-os a seu modo. O japonês inicia uma corrente de raciocínios, a que jamais se havia dado; a inteligência, disciplinada pela observação e pelo estudo, torna-lhe mais agradável a existência. A arquitectura, a pintura, a escultura, a gravura, a impressão de livros (770), a jardinagem, a introdução da planta do chá e o seu uso (805), todas as ciências e todas as artes, incluindo a literatura, o drama, as formas superiores da composição poética, tudo isto, e muito mais, traz o Budismo aos japoneses.

Tudo que maravilha agora o viajante ocidental, quando chega ao Japão e aqui se demora por algum tempo, (...) tudo isto recebeu inspiração do Budismo chinês, importado por via da Coreia. (...) mas excedendo em muito os próprios mestres, sabem imprimir a todas as coisas do seu fabrico uma adorável feição sua, inconfundível.

A seguir à introdução do Budismo, (...), o início de remodelação do sistema administrativo e político do império, servindo de modelo o plano de centralização burocrática, existente na China: este grande acontecimento é conhecido na História pelo nome da Grande Reforma de 645, posto que só no fim do século VIII atingisse os últimos retoques. (...) O Japão patriarcal desaparecera para sempre, posto que do antigo ficassem raízes indestrutíveis.

(...) O Japão abraçou a única civilização *superior* a que os seus destinos podiam conduzi-lo; e fê-lo muito a tempo, (...) Seja como for, a introdução do Budismo e a adaptação ao império do sistema de administração chinesa representam um conjunto colossal, cujos benefícios o Japão pagou com algumas amarguras, mas que cumpre ao Japão moderno relembrar com a mais profunda gratidão.

Abençoado Budismo, e abençoada Reforma!...⁵²¹

⁵²¹ Ed. cit. pp. 50-56.

Este longo trecho condensa várias ideias que nos parecem decisivas: a ideia de que a civilização chinesa era superior e por isso merecia ser imitada e abraçada (que vimos presente em Ignacio de Andrade), que Moraes em seus tempos chineses não acalentava; que a razão dessa superioridade consiste não só na sua organização política e social mas sobretudo no budismo que a estruturava e que manifesta todas as artes e ciências como influxo civilizacional determinante; que o budismo japonês adopta o que há de melhor no budismo chinês e o aperfeiçoa; que o budismo soube assim reinterpretar e re-significar o xintoísmo, sintetizando-se com ele mediante um projecto educativo global, uma revolução estética que penetra todos os aspectos do quotidiano e da sociedade, aclimatando o budismo ao Japão e introduzindo uma *visão do além* fundamentadora da justiça cósmica estruturada na metempsicose. A noção de que a *ideia de além* é critério constitutivo do que seja uma religião em geral é comum a Moraes e a Silva Mendes, como vimos. Moraes conclui a sua reflexão sobre o Japão ironizando sobre a alegada *decadência nacional*: se Portugal não progrediu *desde as descobertas*, pelo menos deve estar feliz por não ter destruído o Japão pelo que agora pode e deve imitá-lo. Segundo Feldmann, o essencial da obra e acção de Moraes joga-se nesta anulação de si e proposta do Japão como modelo a imitar para *regeneração nacional*. Este trecho de síntese historiográfica do sentido do budismo na cultura nipónica prepara a grande tese avançada no *Relance da Alma Japonesa*, de 1926.

4.14. *Relance da Alma Japonesa*⁵²², 1926: A descoberta da Impersonalidade última.

Nenhuma coisa procuram os Japões com mais cuidado que o segredo dos próprios corações.

⁵²² *Relance da Alma Japonesa*, Lisboa, ed. Portugal-Brasil, 1926. Cf. a edição crítica organizada por Ariadne Nunes e Marta Pacheco Pinto, com prefácio de Ana Paula Laborinho, Lisboa, INCM, 2015. Esta edição genética assinala *alterações, adições ou supressões em relação a um manuscrito inédito autógrafo*, entretanto encontrado, permitindo assim dar a conhecer, em parte, o *método de escrita* do autor.

Em seu último *relance* Moraes parece manifestar inusitada prudência. Ao iniciar o seu estudo pela *história*, argui ser esta base necessária para avaliar a mentalidade nipónica. Moraes não se apresenta como um historiador nem pode ser reduzido a um divulgador, como o fazem sobretudo aqueles que o valorizam apenas literariamente, omitindo ou desvalorizando o seu *pensamento* em sua expressão ensaística. Moraes apresenta o cultivo da análise histórica como conjunto de abordagens necessárias à compreensão da subjectividade de um povo. Por outro lado, parece reduzir o seu discurso a uma *digressão*, a um *relance*. De que adianta concordar com os descritores que do Japão apenas dizem ser ele *oposto* ao que da Europa conhecem se tal esquemática afirmação significar uma desumanização do japonês, e com isso uma denegação da universal humanidade dos humanos de todos os povos? Contrapolarmente, de que adianta afirmar meramente a comum humanidade de japoneses e europeus, se nessa amplitude se não considerarem e justificarem as complexas diferenças históricas e culturais? Por exemplo, para Moraes, segundo o que hoje se designaria como um determinismo geofísico, que remontaríamos às reflexões de Montesquieu, a amenidade do clima e da natureza nipónica terá contribuído para a formação de um povo pacífico, gentil e delicado. A mesma ordem de factores teria suscitado a sua ancestral propensão para o monismo, por oposição ao dualismo ocidental suscitado pela oposição a um ambiente sentido como hostil. Por outro lado, a agressividade e imprevisibilidade das catástrofes naturais explicaria o seu carácter temperamental: a irritabilidade do nipónico seria herdada de *avós distantes*, os mongóis, e *sobreexcitada pela instabilidade geológica e climatérica do meio*⁵²³, assim como pelas crenças atávicas e as práticas supersticiosas patentes na cultura popular quotidiana⁵²⁴. O princípio de que as línguas explicam e traduzem os povos faz pensar que existe um povo indo-europeu, na medida em que

⁵²³ Ed. cit. p. 64.

⁵²⁴ Ed. cit. pp. 10-25.

estes povos e línguas entre si muito se encontraram, combinaram e mestiçaram. Já o japonês, apesar do influxo mongólico e chinês, está insularmente circunscrito, assim se tendo tornado mais marcadamente definido:

Assim, a língua japonesa, pura, despida de mestiçagens que implicariam confusão, oferece ao europeu maravilhosas revelações com respeito à alma nipónica.⁵²⁵

Os japoneses são aqui apresentados elogiosamente como *naturalistas* que se adaptam facilmente à modernidade e *progressivos* que se comprazem na antiguidade, no costume e nas tradições. Reflectindo sobre a gramática nipónica, por exemplo, do facto de não existirem artigos ou de os substantivos não terem um género evidente, ao ponto de um homem ou uma mulher serem mais correctamente referidos como indivíduos abstractos, infere ser a emotividade europeia mais marcadamente sexualizada, sexualizando concepções e hábitos, enquanto o japonês, pelo contrário, des-sexualiza a língua, evitando características singularizantes, que, segundo lhe parece, desrespeitariam a harmónica totalidade cósmica:

Começamos aqui a adivinhar um conceito da mais alta importância psíquica, na mentalidade do nipónico: a *impersonalidade* humana, perante os fenómenos da vida; o que quer que seja, que o reduz a simples comparsa de somenos importância, em presença do grandioso drama da natureza criadora⁵²⁶.

Do mesmo modo se explica a ausência de pronomes pessoais e a inversão da posição dos qualificativos: pois que não se concebe enunciar que um homem seja belo, se não que a beleza está naquele homem, o que o caracteriza, pois que o homem em si mesmo é *nada*:

que é o homem? Não é nada, é uma locução abstracta, sem importância para coisa alguma. O que dá importância ao homem são as suas qualidades⁵²⁷.

⁵²⁵ Ed. cit. p. 28.

⁵²⁶ Ed. cit. p. 35.

⁵²⁷ Ed. cit. p. 36.

Moraes deriva assim do estudo linguístico para a consideração da insubsistência budista do sujeito em geral, pioneira, mas rigorosamente apresentada à cultura de língua portuguesa. Moraes cita o filólogo francês Cyprien Balet, que estabeleceu uma gramática japonesa:

não existe sujeito gramatical em japonês. Com efeito, ficou notado que a noção de pessoa, isto é, de um ser subsistente e potencial, não existe nesta língua. A consequência rigorosa deste facto é a impersonalidade absoluta no verbo, o qual não exprime então mais do que a existência de um acontecimento, de um estado ou de uma paixão, sem relação com a pessoa⁵²⁸.

A afirmação de que existe algo, de que há alguma coisa, que se manifesta ou dá na presença, coincide com a injunção contemplativa búdica: as afecções, emoções ou conceitos ocorrem na mente e são observadas na sua transiência.

O autor tenta comunicar a sua perplexidade sobre a *Impersonalidade* e o modo como ela se manifesta na linguagem, na vivência social e na relação com a natureza, estatuidando-se assim como elemento fundamental da mundividência japonesa, suscitada pela milenar aculturação budista. A afirmação da *impersonalidade* consiste e implica a assumpção do carácter ilusório da *consciência de si* em geral:

Vou dizer o que sei, o que penso. Já confesso, todavia, que vão faltar-me os termos para exprimir o pensamento; vai-me mesmo faltar o pensamento; porque a matéria é de tal ordem, tão complicada em sua essência transcendente, que o homem europeu não possui cabedais suficientes, de linguagem e de ideias, para poder penetrar com afoiteza o mistério que se levanta em sua frente. Na linguagem japonesa e, muito mais estranho ainda, no conjunto grandioso do inteiro palpitar da vida, representado pelos fenómenos naturais, a individualidade do japonês dissolve-se, dilui-se, desaparece; o japonês sente-se não participante no drama mundial, perde a consciência de si próprio⁵²⁹.

⁵²⁸ Ed. cit. p. 37.

⁵²⁹ Ed. cit. p. 42.

Moraes ironiza sobre a dificuldade em encontrar termos para aquilo que não pode ser nomeado porque, verdadeiramente, não existe. O sentimento de dissolução, diluição ou desaparecimento de si sob a forma de uma perda da autoconsciência resulta, afinal, na superação da falsa consciência de si próprio. Todavia, neste ponto, Moraes afirma que a língua expressa a sentimentalidade e a mentalidade e não o contrário, tese que noutros pontos anteriores da sua obra não era afirmada com esta clareza:

A linguagem traduz, como sabemos, a sentimentalidade do povo que a fala. Chegamos assim a concluir o seguinte facto: – a impersonalidade do japonês perante os fenómenos da vida, – isto é, a sua voluntária isenção em participar, como factor activo, no conjunto das modalidades naturais. Chover, comer, dormir, etc. são simplesmente factos ocorridos, cuja acção não se transmite ao indivíduo. Devemos mais concluir que tal impersonalidade representa uma característica da alma nipónica, nascida no seu próprio íntimo, não resultante da linguagem, pois foi esta que resultou da característica apontada, a não admitirmos o absurdo de que o efeito haja criado a causa.

No decurso das minhas considerações, ainda terei de referir-me muitas vezes a esta interessantíssima característica, que reputo a mais proeminente de todas as que concorrem a formar a feição moral do japonês, não alheia a outros povos da Extrema-Ásia, posto que mais conspícua no nipónico; e à qual ele deve, por certo, a maior parte das suas manifestações sentimentais, como indivíduo e também como nação. Por agora, tentarei apenas averiguar, como os cegos às apalpadelas para se orientarem no caminho, quais hajam sido as causas dominantes, que foram lançar na alma do nipónico a semente de uma qualidade tão estranha, tão diferente das que medram na alma do homem branco⁵³⁰.

Moraes afirma que a *impersonalidade* constitui uma descoberta asiática mais que japonesa ainda que seja mais conspícua no Japão; em segundo lugar que esta seja a fonte ou causa (aparentemente misteriosa) das suas manifestações sentimentais; em

⁵³⁰ Ed. cit. p. 43-44.

terceiro lugar declara que é necessário investigar as suas origens o que levará à pressuposição de um panteísmo e monismo de base que será reforçado pelo *budismo*. Moraes sugere que na Europa, porventura pela rudeza da luta contra o meio natural, surgiu um modo dualizado de viver e pensar, o dualismo como estrutura organizadora da consciência e da sua relação com a alteridade, o devir e a ideia de *mundo*. No Japão, contudo, desde tempos arcaicos um fundo monista teria dado azo a um *amoroso animismo panteísta*, no sentido em que a natureza e a divindade não são vistas como opostas, mas como elementos indissociavelmente concorrentes para um fim comum. Este *amoroso animismo panteísta* pode ser relacionado com o *cosmoteísmo*, conceito proposto por Manuel da Silva Mendes para a definição da mundividência subjacente ao *tao-budismo*:

Fundado quanto possível na observação dos factos, eu imagino que, desde a remotíssima antiguidade, o homem branco separou, afastou radicalmente uma da outra duas ideias, que no seu espírito se formaram: – a ideia da divindade e a ideia da natureza criadora; – isto devido talvez à hostilidade do meio e do clima, a qual ia pesando sobre ele, duramente. Daqui provêm dois caminhos, seguindo em direcções diametralmente opostas; um levando às coisas divinas, à oração, n'uma palavra – ao ideal, – que ele nunca viu, mas que figura; outro caminho, que leva às coisas terreaux, para ele amaldiçoar a terra, que o rodeia de obstáculos, que o tortura, que o esmaga, terra que é forçoso domar, subjugar, queimando florestas, demolindo montanhas, rasgando veredas, estrangulando feras. O nipónico não concebeu tal distinção; a ideia da divindade e a ideia da natureza não são diversas, completam-se, concorrem para um fim comum; no seu amoroso animismo panteísta, o nipónico vê a divindade em toda a parte, nos aspectos do universo – no sol, na lua, nas estrelas, nas montanhas, nos rios, nos bosques, nos relâmpagos, no insecto, na flor. Daqui resultam dois modos, inteiramente opostos, dois processos.

O europeu, por um lado, idealiza; por outro lado, observa e pragueja, pensando nos meios de defender-se, de opor a resistência do seu braço às forças bravias que o molestam. O japonês, pelo contrário, contempla e adora; não observa nem

pragueja. Ora pois, notai que o primeiro dos processos leva fatalmente o espírito à afirmação da individualidade humana, à colocação em evidência do *Eu*, moral e físico, activo, infatigável, eminentemente pessoal, egoísta, egotista; e d'isto as línguas europeias evidentemente participam. Notai também que o segundo dos processos leva o espírito a uma quási indolência no sentir, a uma religiosa resignação em face de todos os revezes, e finalmente, quanto possível, à eliminação da personalidade, perante o drama mundial foi isto que aconteceu aos japoneses, e também à linguagem que eles falam.

Fosse acaso tida por aceite a minha hipótese, – mas quem me afirmará que o seja?... – ficaria plenamente justificada a extraordinária circunstância de que o japonês, pensando e falando, alheia a sua personalidade do turbilhão da vida, em quanto que o europeu põe em destaque a sua⁵³¹.

A renúncia (*sannyasa*) exemplificada pelo monge budista, e pelo próprio Moraes, fica aqui apresentada como consequência necessária da constatação da ausência de identidade pessoal, dita *impersonalidade*, que interpretamos como versão portuguesa da tese budista fundamental do *anatman*. A renúncia é conceptualizada por Moraes como *voluntária isenção em participar no conjunto das modalidades naturais*, que ocorrem no humano sem o caracterizarem ou definirem. Aqueles que interpretaram a afirmação de si enquanto *nada* como uma adesão pessimista ou fatalista devem considerar agora que Moraes estava apenas a assumir o ideal ético japonês, derivado da sua concepção metafísica do mundo, tão presente que até enformou as estruturas linguísticas. Este ideal ético que se expressa num modelo cívico e pedagógico promana inequivocamente do budismo. É da ontologia budista que se extrai a cosmologia, a antropologia, a linguística, a moral e a política.

Parece-nos altamente significativo, do ponto de vista da metodologia expositiva adoptada por Moraes, que a estas observações e interpretações sobre a linguagem se siga a apresentação da *religião no Japão* e da *religião japonesa*. Como se disse atrás, a

⁵³¹ Ed. cit. pp. 44-46.

língua influencia a cultura e a religião, mas foi esta que moldou as suas estruturas e marcará a sua história, a vida na família, a vida na tribo, a vida no Estado, por sua vez enformantes da teorização e vivência do amor e da morte que se expressam na arte e literatura. Moraes termina a sua exposição com uma *síntese dos aspectos da alma japonesa*, regressando à teoria da impersonalidade e ousando antecipar o futuro, interrogando-se *até aonde irá a alma japonesa?* Este importante ensaio termina com um estudo-manifesto sobre a *educação no Japão* onde Moraes esclarece que identifica aquele país como modelo de realização da perfeição social possível e de um ideal pedagógico⁵³².

Afastando-se de concepções anteriormente expressas, Moraes afirma agora, em termos antropológicos, a universalidade da *religião*, como *feição moral* humana e *teoria das relações* entre o humano e o mundo:

Não há homem, como não há povo, irreligioso. A religião, como a define o nosso Oliveira Martins n'um dos seus livros, – «a teoria das relações entre o homem e o universo», – é comum a toda a gente, é uma feição moral, como os olhos, por exemplo, são uma feição física. Poderíamos ir muito mais longe. E os animais? E os vegetais?... Seria impossível de provar que os animais, que os vegetais ignoram por completo o sentimento religioso. O sol, como é sabido, tem sido adorado por quási todos, se não todos, os povos primitivos; pois não vos parecerá que a planta adora o sol, erguendo à luz os seus múltiplos ramos, como braços e mãos de crentes, em prece fervorosa?... E porque não serão também os minerais religiosos?... A sua inalterável constância no que respeita os preceitos de cristalização e a sua reconhecida obediência às leis físicas e às leis químicas acusam já, por certo, uma crença, uma confiança no futuro, nos seus finais destinos. De mais, sabeis por certo que os peixes se quedavam no alto mar,

⁵³² Cf. Rui Lopo, “Wenceslau de Moraes, o *Japão* como ideal pedagógico ou a crítica ao eurocentrismo na revista ‘Educação Nova’ de 1924”, in Hugo Monteiro et al (orgs) “Saberes, Educação e Democracia – Tradição e atualidade do movimento das Universidades Populares”, conjunto de comunicações co-organizadas pela Universidade Popular do Porto e pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (no Prelo).

quando santo António, junto à praia, lhes pregava coisas do Evangelho. E o budismo ensina-nos que as mesmas pedras são susceptíveis de curvar-se em respeitosas reverências, quando os sábios vêem falar-lhes de Shaka, o divino Shaka...⁵³³

O xintoísmo apesar de ser valorizado por Moraes pelo impulso vitalista dado à sociedade e como seu factor de coesão, seria filosoficamente incompleto. Isto, como que providencialmente, suscita a aparição do budismo:

Foi nesta altura, em tempo próprio, pelo nosso século VII, que o budismo, tal como se professava na China, fez a sua aparição no solo do Nippon; não imposto à força, ou trazido pela palavra teimosa de fanáticos missionários; mas vindo na forma cortês de alguns aforismos, sutras, escritos e de uma imagem de Buda, como presentes, que o rei de um dos pequenos reinos, em que a Coreia então se dividia, enviava ao soberano japonês. A doutrina filosófica de Confúcio fora conhecida no Japão muitos anos atrás; mas não criara escola, adormecia, para acordar muito mais tarde, formando adeptos. O budismo, em face do xintoísmo, com este facilmente cooperou, impressionando as massas pelas suas belas aparências rituais e pelas consolações que lhes trazia⁵³⁴.

A consideração de uma *necessidade histórica* do budismo não implicou que ele tivesse sido politicamente imposto ou fanaticamente missionado, antes teria sido objecto de uma penetração intelectual e artística que o confucionismo só mais tarde conheceria. A *colaboração* com o xintoísmo é descrita a partir da sua adição de consolações e *belas aparências rituais*, expressão ambígua que se refere à noção budista de que num mundo de aparências (*maya*) mesmo a sua superação implica a vivência de rituais que constituem outras *aparências*, ainda que belas. Considerar que o xintoísmo carecia do budismo para que a cultura japonesa se completasse parece conter algo de projectivo. Mais que uma interpretação histórica, Moraes parece fazer equivaler a história religiosa

⁵³³ Este é mais um dos pontos em que Moraes dialoga com a reflexão dita panteísta ou transcendentalista de Guerra Junqueiro ou Teixeira de Pascoaes.

⁵³⁴ Ed. cit. pp. 51-63.

do Japão ao seu próprio percurso individual de um primeiro momento de vida militar e diplomática marcada pela adoção da moral patriótica (xintoísmo) a que se segue a vida de contemplação e renúncia (o budismo).

Os japoneses encontraram nele aquilo de que o seu espírito carecia, isto é, a afirmação de uma vida eterna após metempsicoses sucessivas, o prémio da virtude, o castigo da maldade, um paraíso e um inferno, preceitos de piedade a exercer para com os homens e para com todos os animais, o amor da paz e mil outros dogmas benfazejos. O budismo pregava-lhes a inconsistência de todas as coisas deste mundo, - dos prazeres, dos regalos, da luxúria, dos desejos, das paixões, do amor, — chamando-os ao recolhimento, à contemplação exclusiva da divindade e das coisas divinas.

O apelo à abnegação, à simplicidade, calhava bem com a noção íntima que os japoneses nutriam de si próprios, da sua própria impersonalidade; e seguramente a reforçava. Nenhuma outra religião viria mais de molde, como veio o budismo, a colaborar com o xintoísmo, posto que tão diferente dele. O povo abraçou as duas crenças, como se fossem uma, frequentando templos xintoísticos e frequentando templos budísticos, tornando-se melhor, despendo-se de vícios - rudezas mal esquecidas, que dos avós mongólicos retinha.

4.15. Conclusão

Wenceslau de Moraes, num dos seus *autobiográficos* contos, datado de Tokushima, Junho de 1918, intitulado “Será Ó-Yoné?... Será Ko-Haru?...” alude de forma ambígua e paradoxal ao seu posicionamento religioso: *o que eu sinto na alma é muito menos e é muito mais do que Budismo.*

Quanto à aproximação que fiz e que à primeira vista vos parecerá talvez esdrúxula, dos mortos com os bichos, ainda é o Budismo japonês que acode benevolmente em meu socorro. Pois não são as doutrinas de Buda, tendo ainda uma mais remota origem no Bramanismo, que vieram lentamente radicando na sentimentalidade japonesa a ideia da metempsicose, direi melhor; das visitas

sucessivas à terra, após mortes sucessivas, do mesmo indivíduo humano, mas transformado num outro ser, num quadrúpede, numa ave, num insecto, que sei eu?... Mortos e bichos poderão oferecer, por este modo, muitas afinidades de relação, de parentesco. Não mates aquele rouxinol, que pode conter em si o espírito de teu pai; não esmagues aquela borboleta, que pode conter em si a alma de tua mãe... / (...) desenganado dos vivos (...) desiludido das consolações que por longos anos esperei deles, é nos mortos e é nos bichos que hoje a minha sensibilidade se fixou. Amo-os, conto com os seus afectos, amparo-me à sua protecção. Budismo? Não. Sem dúvida, o meio religioso e místico em que vivo alguma influência haverá exercido em meu sentir; não se relanceiam impunemente, vezes sem conta, a plácida postura de Buda em seu nirvana, o gesto misericordioso de Kwannon (a deusa da piedade e do perdão), o sorriso beatífico de Jizô (o deus protector dos viajantes), nas estátuas de bronze destes maravilhosos templos japoneses, ou nas estátuas de pedra dos cemitérios e ao longo dos caminhos. Mas o que eu sinto na alma é muito menos e é muito mais do que Budismo; é a florescência estranha, a orquídea híbrida e luxuriante, só minha, desenvolvida e medrando no ambiente que lhe favorece os ímpetos, na estufa tépida do exotismo, do isolamento e da saudade!... O perfume capitoso desta florescência poderia ter feito de mim um génio, mas não o fez; vem fazendo porém, talvez de mim um louco...⁵³⁵

A interpretação que propomos da obra de Wenceslau, diversa da que é avançada por Armando Janeira, pressupõe grandes alterações na visão do mundo do autor ao longo do tempo. Por outro lado, reconhece diferente valor de *objectividade* ao registo argumentativo ensaístico e à produção textual confessional e contística mais dado a perspectivadas, subjectivas, contingentes impressões íntimas de clave temperamental. Neste sentido, a expressão: *o que eu sinto na alma é muito menos e é muito mais do que Budismo* pode ser entendida de duplo modo: Moraes parece ter aceiteado os princípios

⁵³⁵ O-Yoné e Ko-Haru, 1923, citados pela reedição, Lisboa, INCM, 2006, introdução e organização de Tereza Sena, p. 90.

budistas fundamentais como *converso*. Sempre se terá sentido aquém do Budismo enquanto visão do despertar. Está *aquém* do horizonte que sente como seu. Sempre se tinha de sentir *além* da crença popular ou do budismo como *religião*, isto é, enquanto sistema de crenças e práticas, dotado de um clero organizado e de espaços de culto, enquanto conjunto de hábitos que adoptava poética e liturgicamente, mas que encara em sua relatividade cultural.

Jaime do Inso, teosofista autor da monumental *China*, em seu pioneiro tentame biográfico de Wenceslau de Moraes “O Exilado de Tokushima”, incluído no seu volume *Visões da China*, de 1933, declara: *As crenças religiosas de Wenceslau de Moraes constituem, para mim, um problema um tanto obscuro*. Nesse seu texto, Inso revela um breve excerto de uma carta que o autor d’*O Culto do Chá* lhe endereçou do Japão, com data de 24 de Abril de 1924, onde este lhe procurava responder a questões que lhe colocara sobre a sua orientação religiosa e *a propósito de certas doutrinas filosóficas*:

Eu, no fim de contas, sou também uma espécie de teósofo... Eu nada conheço do Bramanismo, mas o pouco que conheço do Budismo, filho do Bramanismo, maravilha-me; o Budismo, muito mais do que o Cristianismo e qualquer outro culto em exercício, aproxima-se estupendamente do que hoje se admite por verdadeiro na ciência corrente⁵³⁶.

Apesar das críticas ao pragmatismo ou utilitarismo da sociedade tecnoindustrial, ao cienticismo e ao inerente desencantamento do mundo, do elogio de uma visão poética e estética da vida, Moraes não chega nunca a propor um pensamento anticientífico. São vários os passos em que Moraes tenta demonstrar a conciliação do budismo e do espírito científico, quando invoca o naturalismo e o evolucionismo. É num duplo sentido que Moraes se declara próximo dos ideais *teosóficos* perfilhados por Jaime do Inso: por um lado pela reivindicada conciliação blavatskyana da ciência com a espiritualidade, por outro, pelo facto de a teosofia se apresentar como um *budismo esotérico*. Todavia,

⁵³⁶ Jaime do Inso, *Visões da China*, Lisboa, ed. do autor, 1933, ver esp. pp. 305-406.

Moraes não pode aceitar o preceito teosófico – de alegada, mas superficial, extracção *evolucionista* – segundo o qual o humano não pode reencarnar numa condição considerada inferior, como seria a de um animal, aceitando a possibilidade de um renascimento *desfavorável* e, várias vezes ao longo da sua vasta obra, se declara não só *crente* na reencarnação, como se serve dela como elemento constitutivo da sua cosmologia naturalista e da afirmação de uma justiça imanente, desnecessitando qualquer intervenção divina julgadora.

Em suas obras ensaísticas de síntese final, *Relance da História do Japão* (1924) e *Relance da Alma Japonesa* (1926) Wenceslau de Moraes apresenta pioneiramente ao público leitor de língua portuguesa o conceito de *Impersonalidade* como chave para a compreensão da cultura nipónica, na sua dimensão linguístico-literária, expressa na ausência ou desnecessidade de sujeito gramatical; na sua dimensão ético-metafísica, expressa na convicção da insubsistência última do agente da acção, o que tem como consequência o primado da família sobre o indivíduo na sociedade, ou o primado do colectivo sobre o individual na tomada de decisão política. Ao nível mundividencial mais compreensor, a tese da impersonalidade dá conta do cariz ilusório da anteposição de um *sujeito*, suposto organizador da realidade em geral. A impersonalidade é uma proposta ética porque caracteriza a realidade: o sujeito não se deve iludir, julgando-se centro da sua acção porque a acção não tem qualquer centro. Nem o universo pode ser visto como auto-subsistente ou como conjunto de seres autosubsistentes ou expressão modalizante de uma substância. Em termos budistas, o universo são *modalidades sem essência*. Procurámos mostrar como o conceito de modalidade é eficazmente operativo na obra de Moraes porque releva da profunda marca budista na cultura japonesa e porque dá conta do modo como essa marca o levou a questionar as suas próprias premissas de análise da realidade, abrindo-o também a uma escrita até então impensada na nossa língua.

Nota sobre Camões e a *Lei Divina*

«Inda outra muita terra se te esconde
Até que venha o tempo de mostrar-se;
Mas não deixes no mar as Ilhas onde
A Natureza quis mais afamar-se:
Esta, meia escondida, que responde
De longe à China, donde vem buscar-se,
É Japão, onde nace a prata fina,
Que ilustrada será co a Lei divina.

Luís de Camões, *Lusíadas*, Canto X, est. 131.

Enquanto Camões, ao tempo de S. Francisco Xavier e da primeira presença jesuítica e comercial portuguesa prevê, anuncia e antecipa que o Japão “ilustrado será co a Lei divina”, Moraes, mais de trezentos anos depois, procura inverter esta ideia, mostrando a calamidade que foi a missionação, factor de desagregação nacional japonesa e início da ocidentalização, vista grandemente como fatora de degenerescência social. Pelo contrário, a Europa do seu tempo encontrar-se-ia fatigada e decadente, não só pela modernidade industrial e belicosa, mas também por uma religião que é encarada por Moraes de forma dúplice, por um lado constituindo um positivo influxo civilizador oriental, mas que, dividida em mil seitas e cismas, redundou em hipocrisia, fanatismo, credence e superstição, inibindo o ensino (que deveria ser laico) e o progresso social. Nesse sentido caberá novamente à Ásia, e *maxime*, desta feita, ao Japão, a nobre missão de recivilizar a europa, mediante o influxo da sua cultura e da sua religião. Inverte assim Moraes a conclusão camoniana na sua estrofe, desejando e prenunciando a *ilustração* da Europa, e para ela colaborando com a sua Vida e imensa obra – com a difusão de uma nova *Lei Divina*, a o Dharma do Buda.

Epílogo

Num passo das suas cartas, Moraes declara que o Porto, sua declarada *pátria literária*, se estaria a japonizar: Moraes parece referir-se à venda de produtos japoneses em Portugal, louças e leques, chá e incensos

*queimados de ordinário em frente dos altares dos Budas piedosos. Ora, quando vós estiverdes japonizados por completo, será então que eu me resolva a despedir-me destas terras; indo, em enfunada caravela, abordar à cidade invicta, para bradar-vos: -Bons dias, konnichi wa!...*⁵³⁷

⁵³⁷ *Cartas do Japão*, quarto volume, Segunda série ed. cit. p. 249.

5. Adeodato Barreto (Margão, 1905 – Coimbra, 1937): *A Civilização Hindu*⁵³⁸ e a *Pátria de Buda*

*Passou no mundo e não deu por si. Viveu num sonho e partiu cedo*⁵³⁹.

*No meio da atroz visão dum mundo debatendo-se na angústia e no desespero, os espíritos generosos divisam já uma direcção: eles voltam-se confiantes para a pátria de Buda*⁵⁴⁰.

A Civilização Hindu: um vasto e matizado cosmorama

Indianidade, Indofilia e Indocentrismo

A crise europeia e a descoberta da Pátria de Buda

O texto que se segue assume uma abordagem multidimensional e a mesma atitude metodológica dos autores até aqui tratados, entre a contextualização, a exposição argumentativa e o trabalho hermenêutico, na perseguição de um fio assumido e de um horizonte teórico. Se, em certos momentos, procuramos integrar Adeodato no contexto histórico-cultural e ideológico português do seu tempo, noutros parecemos seguir de forma detida, crítica e interpretativamente, o seu texto, visando esclarecer e aprofundar

⁵³⁸ A obra de Adeodato Barreto, *Civilização Hindu*, é publicada em Lisboa pela editora da *Seara Nova* em 1936. Este volume corresponde à compilação de dezassete artigos publicados entre Janeiro de 1934 e Abril de 1936, de forma intermitente entre os números 423 e 474 da revista em que Adeodato já colaborava desde 1927. Neste estudo servimo-nos da edição organizada por seu filho, Kalidás Barreto, Hugin (Lisboa, 2000), que inclui o poemário *Livro da Vida (Cânticos indianos)* e importantes introduções como a sua, a de Orlando da Costa, Elsa Rodrigues dos Santos e Teotónio de Sousa. A indicação de páginas remete para esta edição, salvo quando se tratem de outros artigos do autor publicados na revista *Seara Nova* e que não integraram este volume, como especificaremos. Esta reedição deve ser saudada pelo seu aparato preambular e por fazer reviver uma obra e um autor com pouca fortuna crítica para além dos estudos literários e de área. Todavia, apesar de se anunciar como *Obra Completa* no cólofon, ela não inclui a colaboração dispersa do autor na própria *Seara Nova*, no *Diabo*, *Índia Nova* e no jornal *Círculo*, de Aljustrel; ou sequer alude às traduções e aos inéditos deixados, nem inclui uma necessária bibliografia definitiva (que fosse estabelecida a partir da biografia que Lúcio de Miranda publica e que no *Dicionário de Literatura Goesa* de Aleixo Manuel da Costa é reapresentada).

⁵³⁹ Lúcio de Miranda, “Adeodato Barreto (Ensaio Biográfico e Crítico)”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama* nº45, Bastorá-Goa, Tipografia Rangel, 1940, pp. 38-76.

⁵⁴⁰ Adeodato Barreto, *Civilização Hindu*, ed. cit. p. 228.

as premissas filosóficas de que parte e que nem sempre são explicitadas. Procuramos atentar na peculiar importância que dá ao *budismo*, mais apontando vias para necessária exploração futura que o definitivo estamento de uma tematização, global ou aspectual, deste grande autor, vasto e versátil, tão precocemente desaparecido.

5.1. A Índia na “Secção Oriental” da *Seara Nova*

O conjunto de artigos de Adeodato Barreto, publicados na revista *Seara Nova* entre 1934 e 1936, coligidos no volume *Civilização Hindu – Autodomínio, Tolerância, Humanismo, Síntese*, de 1936, apresenta-se numa dupla dimensão: 1) por um lado, *científica*, pretendendo-se pedagógica, eruditamente descritiva de uma *civilização* complexa em seus aspectos sócio-históricos – religiosos, políticos, culturais, filosóficos e científicos, isto é, partindo de um campo europeu de estudos sobre a Índia, a indologia – e por outro lado, 2) *piadosa*, isto é: empática em relação a uma situação espiritual sentida como exemplar, afirmando a adopção de uma aproximação metodológica peculiar, mais fundada em *vislumbres* inspiradores do que numa aproximação objectivante, unificada, generalista e amputadora de singularidades; antes concebendo a Índia como uma totalidade variegada, inapreensível em sua mesma multiplicidade, o que convoca uma certa subjectividade, que mais se manifestará como assunção de pontos de vista ideológicos individualizados do que como abertura a um registo impressivo. Nisto se situará entre a *indofilia*, que o alenta, e a indologia, de que se serve para descrever e valorar o que entende ser a *indianidade* - dita *civilização hindu* - , combatendo a indofobia, embora aqui e ali aderindo a um discurso de características *indocêntricas*. Utilizamos aqui a noção de *indocentrismo* em dois sentidos: num sentido mais fraco, como modo *indocentrado* de olhar a realidade cultural mundial, estatuinto a civilização da Índia como critério possível de análise e aferição de qualquer outra; num sentido mais forte, como modo de pressupor a Índia como centro irradiador, precursor, da cultura mundial, ou seu expoente máximo, essencialisticamente considerado. A *indianidade* que se obtém desta demanda investigativa contém elementos descritivos, de cariz sócio histórico, político e cultural, pretendendo alçar-se à fixação de uma

matricialidade essencial, que corresponderia aos valores que surgem em subtítulo da Obra maior deste autor, apresentados afinal como constantes axiais que teriam resistido à passagem do tempo e que distinguem o contributo civilizacional indiano no contexto da totalidade humana.

Adeodato começa por definir o conceito de *civilização* como o modo de vida de um povo que, em suas *variegadas tonalidades*, a cada momento se renova sem que a sua individualidade se altere, assim formando um *todo indecomponível* a partir do *princípio da economia*: *à mais forte complexidade corresponde a mais estreita interdependência*. Neste sentido, segundo o autor, o homem dito *primitivo* ou em *estado selvagem*, independentemente da situação geográfica ou do momento temporal em que se encontre, teria modos vivenciais comuns, enquanto o homem civilizado se individualizaria em cada civilização. O desenvolvimento histórico, aparentemente, singularizaria as civilizações, pelo que o conhecimento de cada uma das civilizações pouco nos diria acerca das outras⁵⁴¹. Ora, o reconhecimento da inabarcável variedade deste objecto exige a circunscrição da perspectiva do seu descritor.

No momento em que escreve, Adeodato propõe que, ao olhar para a Ásia – em seus princípios imortais, os quais teriam sido olvidados, mas estariam em actual recuperação e reassunção –, poder-se-á colher o estímulo para enfrentar as próprias *batalhas pela liberdade*, que a Europa vivia, apontando a Índia não só como um exemplo, mas como pioneiro anúncio de um futuro por revelar a partir de

uma cultura multimilenária, expressão duma alma sempre viva e sempre moça, simbiose dos resíduos do passado com as exigências mais avançadas da civilização moderna.

Assim, se as grandes civilizações do passado terminaram, como Grécia, Assíria ou Egipto, já a Índia

vive e palpita nos nossos dias, connosco anseia pelos mais ardentes ideais de emancipação humana, cujos homens, sem renunciarem, por forma alguma ao

⁵⁴¹ Cf. Adeodato Barreto, ed. cit. pp. 61-62.

património espiritual dos seus ancestrs, dão ao mundo exemplos de uma vida moral e de uma actuação política de incontestável beleza, país que se não resigna ao papel humilhante de imitador servil da Europa, e deseja criar, pois criadora foi sempre a sua missão.

Apresentando a Índia como pátria de sábios, poetas, pedagogos⁵⁴² e apóstolos, conhecê-la mais do que deleitar a inteligência,

satisfaz o coração liberal: Numa hora grave em que vemos os herdeiros do claro pensamento helénico reingressar numa confusão ideológica quase medieval, em que a crise atinge os próprios princípios que a Humanidade se habituara a acatar durante uma penosa e multissecular elaboração, em que, conquistadas as liberdades nacionais, os homens se consagraram a privar de liberdade uns aos outros, será grato aos espíritos liberais, aos que se não deixaram ainda inquinhar pelo mal do século e se mantêm fiéis aos velhos e imortais princípios, contemplar um povo que, como os portugueses há cem anos, ainda se bate pela Liberdade⁵⁴³.

Assistimos assim ao aparente paradoxo de Barreto cultivar uma retórica nacionalista de defesa da Índia enquanto repudia os nacionalismos europeus acima apontados como *mal do século*. Não equiparemos, todavia, os nacionalismos dos colonizados e dos colonizadores, e não se trata apenas de os destrinçar a partir de uma histórica correlação de forças. Para Barreto, a nação indiana deve ser valorizada no que tenha de progressivo

⁵⁴² A valorização da pedagogia hindu de Sarkar e Tagore por parte de Adeodato Barreto mereceria detido desenvolvimento. O projecto pedagógico de Tagore, em Santiniketan, encontra fortes ecos em António Sérgio e Delfim Santos e parece ter marcado o pensamento de Agostinho da Silva. Também Lúcio de Miranda lhe dedica um texto divulgativo entusiástico. Na recepção portuguesa do grande poeta ressaltam ainda as referências de Santana Rodrigues, e os encomiásticos estudos de Telo de Mascarenhas (de 1943) e Froilano de Melo (de 1946). Froilano, como deputado da Assembleia Nacional irá até denunciar a *pandemia racista* que infecta a Índia portuguesa. Adeodato refere-se ainda à tradução brasileira de Tagore efectuada pelo poeta Guilherme de Almeida, assim como *santiniketan* de Tudela de Castro e *O espiritualismo oriental na obra de Tagore* (tese) de Norton de Matos. Sobre este tema ver, de Sovon Sanyal, “Universalism of Tagore: Specificities of the Portuguese Reception”, in *Hispanic Horizon: The Shared Crossings*, pp. 346-366.

⁵⁴³ Op. cit. pp. 62-63.

e de universalmente válido, isto é, de contributo civilizacional para a humanidade em geral, distinguindo-se assim dos nacionalismos imperiais excludentes, à hora em disputa. O apelo à compreensão por um povo que se encontra em luta pela liberdade, tal *como os portugueses há cem anos*, atesta o lado empático da escrita barretiana, procurando diferenciar as culturas e avaliar as similitudes das situações e condicionalismos.

A atenção às coevas lutas de libertação na Ásia e o profundo interesse pela sua sabedoria milenar devem despertar o espírito científico e o ânimo piedoso, contribuindo para a solução da *crise europeia*, diagnosticada como simultaneamente política e espiritual. Esta postura de Barreto não lhe é exclusiva, antes dialoga com o próprio espírito seareiro, tal como este se apresentara, em 1925, aquando da inauguração da “Secção Oriental” da revista. Vale a pena recuperar aqui o fundador artigo desta rubrica, da pena do seu grande mestre António Sérgio:

A grande guerra, com sua ferocidade e seus absurdos, levou a Europa a duvidar dos rumos a que tem andado, da justeza do seu treino moral, dos seus desvairados nacionalismos, da sua ideia de civilização, que a deixaram chegar a tais horrores. Nessa angustiosa perplexidade, grande número dos melhores espíritos se tem voltado para o Oriente, perguntando a si mesmos se não haverá ali, naquelas pacíficas civilizações – com seu culto da vida interior e seu desdém do progresso mecânico, – algumas bem úteis sugestões para mais verdadeira sabedoria. A ideia cresceu e alastrou, e o estudo e discussão do Oriente é moda avassaladora da Europa actual. Por seu lado, a Ásia discute consigo própria a sua situação perante a Europa e prepara-se já para disputar com ela. Não podemos os portugueses ficar alheados como de costume a tão grande preocupação dos nossos dias. Somos dos países decerto a quem o Oriente mais deve interessar. Nós levámos os europeus até à Ásia; nós percorremos no Século XVI aquelas montanhas e aqueles mares; por toda a parte no Oriente se encontram vestígios da nossa influência, filhos da Índia, como se sabe, foram alguns portugueses dos mais ilustres, e de todos os povos europeus com quem os asiáticos se vão

defrontar na discussão decisiva que se aproxima é com o nosso que poderão achar, com mais naturalidade e prontidão, – afinidade, entendimento, simpatia.

Um grande e nobre papel nos poderá caber nestes próximos tempos, portanto, se o quisermos tomar e entender. Julgou a *Seara Nova* (fiel ao espírito acolhedor, anti-faccioso, compreensivo e crítico, que constantemente a tem inspirado) que devia chamar a nação portuguesa à consciência dessa missão, e ajudá-la a preparar-se para tão alto fim; decidimos por isso, abrir na nossa revista uma secção oriental, confiando a direcção desse trabalho a dois distintos compatriotas nossos, filhos da Índia, os drs. Cordato de Noronha e Constâncio Mascarenhas⁵⁴⁴. Que saiba o público compreender, acompanhar e auxiliar o seu nobre esforço – eis o que desejamos para bem da Grei⁵⁴⁵.

O ideário seareiro não se poderia completar em seu universalismo sem se dedicar também à Ásia, à sua cultura e aos seus problemas. Isto é, ao lançar um olhar seareiro sobre o Oriente, ao mesmo tempo se procurará, de certa forma, *orientalizar* a *Seara*. Explicitemos: a perspectiva política de progresso dos povos que a *Seara* cultivava tem necessariamente de dar eco da intensidade das grandes lutas emancipadoras que ocorriam na Ásia. Por outro lado, a atitude pedagogicamente cosmopolita da *Seara* não pode deixar de atender aos grandes contributos asiáticos para a cultura mundial. Daí que alguns dos primeiros artigos desta secção sejam dedicados a Gandhi e a Tagore, cada um deles ilustrando cada uma destas preocupações. Mas, mais do que lançar uma perspectiva previamente construída sobre um novo objecto de análise, o que importa ressaltar é o olhar receptivo a novas, ou esquecidas, ideias de origem asiática que pudessem contribuir para resolver a profunda crise em que a Europa e o Ocidente se encontravam: crise identitária e moral, de autoquestionamento do projecto civilizacional em curso, reduzido a mero *progresso mecânico*, esquecimento do *culto da vida interior*, desorientação espiritual. É esta terceira e mais decisiva dimensão que nos

⁵⁴⁴ Cordato de Noronha irá publicar dez artigos nesta *Secção* e Constâncio de Mascarenhas, autor de *A Pátria do Buda* e de *Castas da Índia*, quatro.

⁵⁴⁵ *Seara Nova*, nº 59, de 7 de Novembro de 1925, p. 217.

importa agora sublinhar. Assim, a motivação seareira não se fundava apenas nem na curiosidade erudita, no escrúpulo cultural, ou no mero interesse político, mas numa efectiva demanda filosófica e sapiencial, numa busca de *sugestões para uma mais verdadeira sabedoria*, como Sérgio propõe. É neste visio que, poucos meses depois, nas páginas da mesma *Secção Oriental*, Sérgio publicará “Ocidente e Oriente”⁵⁴⁶, onde apresenta alguns elementos de filosofia desenvolvida em contexto tradicional budista, seguindo, de forma algo livre, Masson-Oursel. Essa proposta filosófica *budista* é por si apresentada como a) um fenomenismo e b) um intelectualismo; c) um agnosticismo d) uma recusa da substancialidade de Deus e) a afirmação da insubstancialidade do próprio eu; f) uma via moral estritamente mediana entre os extremos do ascetismo e da indulgência às paixões. A filosofia do budismo assim descrita constituiria g) uma recusa do que Sérgio designa como o *dogmatismo ontológico dos crentes*, assim como do *niilismo dos incrédulos*, abrindo caminho à h) aproximação entre o pensamento filosófico próprio da modernidade europeia, apesar da sua superioridade analítica e objectiva desde Descartes, e esta atitude filosófica:

Temos seguido na mesma via: eis o que me parece poder dizer-se, se bem que fizéssemos o mesmo caminho, os europeus, com um rigor de análise e de objectividade, com dotes críticos e científicos que se não encontram nos orientais.

Apesar do desajustado remoque final, o texto denota uma profunda identificação com o que até à data pudera estudar do budismo, e da filosofia que nele se contém e manifesta, estudo que promete continuar e que ficará, entretanto, interrompido pelas urgências da conjuntura política portuguesa, que se irá crescentemente agravar. A “Secção Oriental” da *Seara Nova* vê-se assim interrompida⁵⁴⁷. Em primeiro lugar, a observação final de Sérgio demonstra incapacidade para ver que, tal como sucedeu no contexto religioso cristão, também no contexto budista a constatação da diversidade

⁵⁴⁶ *Seara Nova*, nº 67, 2 Janeiro, 1926, pp. 135-136.

⁵⁴⁷ O envolvimento dos autores seareiros na disputa política (que os leva ao exílio) e a migração dos colaboradores da *secção oriental* para Moçambique são factores que explicam o desaparecimento precoce de tão prometedora rubrica, no contexto da ditadura militar, entre 1926 e 1933.

filosófica deve impedir tal juízo essencializador e pretensamente omniabarcante. Em segundo lugar, a permanência do interesse de Sérgio pelo assunto atesta-se pelo seu futuro regresso ao temário budista no volume *Um Problema Anteriano*⁵⁴⁸, onde proporá a ideia de *desprendimento activo*, como que *libertando* as concepções de *libertação* – hindu e budista – das suas apropriações românticas (schopenhauerianas e hartmannianas) que as apresentavam como regressivos e depressores cultos niilistas da apatia e da passividade. Parece Sérgio ter colhido a destriça repetidamente firmada por Adeodato Barreto entre o budismo real – com seu ensino de técnicas contemplativas e meditativas que visam o *autodomínio*, o qual não só é conciliável com o activismo político, como até o pode aperfeiçoar –, com o pseudobudismo ocidental, que surge como uma forma de conformação e pessimismo aniquilantes, próprios do interiorismo subjectivista que teria atingido, por exemplo, Antero de Quental. Sem o explicitar, Sérgio refuta a interpretação de Oliveira Martins sobre o autor dos *Sonetos*. Isto é, não seria o budismo que teria tornado Antero pessimista, mas sim o seu pessimismo psicológico e anímico que o teria impedido de ver o budismo na sua complexidade, reduzindo-o à ânsia de um *nirvana* aniquilante feito de desistência, mais extraído do mergulho no inconsciente próprio das filosofias alemãs da abdicação do que do ensino do Iluminado pregador do Sermão de Benares.

Apesar de ser escassa a produção textual apresentada na “Secção Oriental” da *Seara*, em 1927, Adeodato Barreto apresenta nas páginas de um número especial da revista dedicado ao *Oriente*⁵⁴⁹ o projecto de criação de um Instituto Indiano na Universidade de Coimbra, em termos completamente distintos daqueles que a mentalidade colonial à época previa. Diagnostica-se que a Universidade portuguesa estaria incompleta enquanto se não ocupasse em profundidade do estudo da Índia. Esta ideia havia sido pioneiramente proposta já por Cunha Seixas e por Vasconcelos Abreu. Adeodato associa a ignorância da cultura indiana à desastrosa política de *assimilação* e exploração das

⁵⁴⁸ Lisboa, Ed. do autor, s.d. [1943]. Dedicado a Agostinho da Silva.

⁵⁴⁹ Este número, o 99 da revista, de 12 de Maio de 1927, é organizado por Cordato de Noronha. O artigo de Adeodato está nas páginas 54-56.

riquezas⁵⁵⁰, comparando a chegada dos portugueses à Índia com a invasão dos bárbaros germânicos a Roma, aproveitando um seu período decadente. Para Adeodato, mesmo as alusões feitas por Camões à civilização indiana são banais, sobrevalorizando a estranheza dos ritos e o exotismo dos costumes de um período do hinduísmo que qualifica como decadente, nada registando de verdadeiramente relevante. Mas mesmo que os portugueses, e entre eles Camões, o tivessem visto, não o teriam podido compreender, pois que *o fanatismo abraçava tudo*.

5.2. A Isocronia Euro-Indiana

Partindo da afirmação de Gustave Le Bon⁵⁵¹ de que na história da Índia reaparecem em mosaico todas as idades da história da humanidade, Adeodato apresenta *a Índia como*

⁵⁵⁰ Para um enquadramento geracional e cultural da acção de Adeodato Barreto para além da *Seara Nova*, veja-se o importante artigo: “Índia Nova. Nacionalismo e Cosmopolitismo num jornal académico”, de Sandra Ataíde Lobo, publicado em *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, editada pelo Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vol. 26, de 2009, dedicada ao tema “O Tempo das Revistas”, pp. 231-258:

A argumentação usada em defesa da existência do Instituto construía-se como contradiscurso da ideologia colonial, ao subverter o núcleo da fundamentação do domínio dos povos não-europeus. A responsabilidade civilizacional do colonizador afigura-se não como missão civilizadora, como veiculava o discurso colonial corrente, mas como responsabilidade de fomentar a aproximação dos povos pela promoção do conhecimento, da cooperação e do diálogo civilizacional. Descartava-se deste modo o carácter unilateral do relacionamento entre povos que tinha a sua expressão na política de assimilação e decorria da aspiração universalizante – porque apresentada como modelar e possibilitada pelas relações de domínio – da civilização europeia, a qual constituía o pilar da construção da sua hegemonia cultural.

Na revista *Índia Nova* surgem ainda dois importantes temas que veremos desenvolvidos por Adeodato na sua Obra: a desmontagem do estereótipo do imobilismo histórico indiano, apresentado como fruto da interiorização geral do ensino das tradições contemplativas, e a reivindicação de uma identidade nacional indiana de matriz hindu. Da mesma autora, para uma panorâmica global dos autores indianos, goeses e luso-indianos veja-se a sua importante Tese de Doutoramento *O desassossego goês. Cultura e Política em Goa do Liberalismo ao Acto Colonial*, Lisboa FCSH, 2013.

⁵⁵¹ O recurso a LeBon não está isento de alguma instrumentalidade retórica. Ainda que muito parcialmente pudesse aceitar a sua assunção da matriz étnico-nacional do impulso histórico das civilizações, Barreto estava longe das posições políticas do autor de *Viagem à Índia*. Parece-nos significativo que a importante comunicação de Constâncio de Mascarenhas, *A Pátria do Buda*, de 1923, se inicie exactamente com a mesma referência. Consideramos *Civilização Hindu* como um retomar amplificado do conciso exercício que Mascarenhas efectua de apresentação sintética do *cosmorama* histórico hindu. O mesmo exercício terá Barreto empreendido em relação à Obra *A Índia Contemporânea*, de Santana Rodrigues (1887-1966) (c/ pref. de Azevedo Neves, Lisboa, J. Rodrigues Livresiros, 1926), que dedica um modelar capítulo ao *confronto sincrónico entre a civilização europeia e a civilização hindu*, donde se conclui que *com o século VII antes de Cristo principia uma tal e qual isocronia* entre as duas. (p. 55). Santana Rodrigues denuncia de forma assertiva que *uma crença absorvente e intangível, como um*

uma síntese do Mundo. Esta ideia irá orientar toda a sua argumentação: olhando para os elementos fundamentais da cultura mundial e decifrando-os como estando já presentes na Índia, ou olhando para os elementos fundamentais da cultura indiana para detectar a sua presença desdobrada ou matizada em outros lugares.

Num primeiro momento do seu ensaio, Adeodato Barreto procura efectuar um exercício comparativo entre a Europa e a Índia, do qual concluirá pela *isocronia* da helenidade e da indianidade – que se deve extrair da interpretação das historicidades greco-europeia e indiana, – a qual é descrita como *concomitância*, *equivalência* e até *simultaneidade* dos grandes períodos e conquistas do desenvolvimento civilizacional dos dois territórios, vistos na sua diferença mas, sobretudo, na comunidade do movimento emancipatório-humano que partilham. No entanto, assume-se também o que haja de contingente nas conjunturas, nas suas manifestações culturais transientes, sendo sempre necessário aclarar as forças motrizes progressivas em cada momento presentes. Afirma-se a homologia civilizacional das histórias e das culturas europeia e indiana, procurando mostrar como as mesmas grandes fases e momentos evolutivos foram vividos por cada uma delas. Parece-nos que Barreto terá adoptado o conceito de *isocronia* – em vez de *sincronia* – para dar conta que não se trata de constatar a mera simultaneidade, isto é, a coincidência momentânea de determinados acontecimentos, mas sim de um comum

dogma, infesta e seduz o espírito euro-americano: a da inferioridade das raças do Oriente. Santana revolucionaria a habitual reivindicação de enraizamento da cultura europeia no ciclo greco-romano, em primeiro lugar, afirmando que *no tumulto dos tempos*, [não permaneceu] *um vestígio vivo que simbolize a sua continuidade* (p.40): *a Grécia*, com todo o seu valor artístico e filosófico, *em conjunto, não modela uma personalidade, não gera uma obrigação colectiva, uma norma nacional*. (...) Roma, por seu lado, apesar de ter cultivado estes desígnios, é falha de artistas e pensadores: *Roma não logra contribuir com uma obra de génio, não acrescenta um conceito filosófico ao tesouro da humanidade* (pp. 40-41). *Da Índia, porém*, [a Europa] *apenas conhece os Upanixades, os Brahmanas rituais e o Dhammapada budhico! Ignora ou procura ignorar os Dharmashastras (códigos de leis), os Arthashastra (evangelho político) e os Nitishastras* (p.41) (...) [Mas] *Buddha ou loga (meditação) ou Maya (ilusão) não exprimem todo o pensamento hindu, nem os reformadores místicos são os únicos expoentes da actividade hindustânica. Ao lado de Buddha, Nanak e Chaytania que alumiam o sentimento religioso com novos e altíssimos conceitos, a Índia legou à admiração da posteridade heróis e homens de Estado que emparelham sem favor com Carlos Magno, Napoleão, Luís XIV, Richelieu ou Bismarck*. O método barretiano é sintetizador e aprofundante, colhendo o trabalho já iniciado por estes autores luso-indianos coevos, mas elevando-o a um maior desenvolvimento e a uma mais abrangente fundamentação teórica e abonação bibliográfica. A leitura barretiana do budismo coloca-o mais do que como um aspecto ou período da história indiana (como vimos Santana efectuar), mas como exemplo maior do universalismo próprio da sua cultura, como veremos.

faseamento histórico, ou um mesmo desdobramento temporal: uma concomitante processão de temporalidades essenciais. Barreto elenca do seguinte modo o paralelismo entre as grandes épocas da história indiana e europeia:

- a) Pelo século VII a.C., o período védico corresponderia à civilização helénica. Os *árias hindus elevam-se às culminâncias da concepção religiosa e do génio artístico e filosófico*, (de que o budismo será expressão culminante) tal como sucederá com os gregos, pouco depois;
- b) O período entre os séculos IV a.C. e VII d.C. vê desenvolverem-se os grandes impérios, como o maurya, na Índia, e o grego e romano na Europa;
- c) No século VI e seguintes dão-se as *invasões bárbaras*: Na Índia, Barreto aponta para os mongóis e turcos, enquanto na Europa são os povos germânicos que teriam contribuído para a pulverização feudal. Todavia, o papado mantém uma certa unidade político-religiosa na Europa, tal como a *Igreja Bramânica* o fizera na Índia (esta *Igreja* parece-nos surgir aqui de forma algo projectiva, facilitando a analogia);
- d) Ocorrem grandes *Renascenças* tanto na Europa como na Índia, orientadas por grandes monarcas que suscitam o florescer das artes. É neste momento que se inicia o encontro de portugueses e indianos. Para Barreto, o *humanismo*⁵⁵² estatui-se como categoria apta a representar a mudança epocal que nos dois pólos ocorre;
- e) Em finais do Século XVIII, *apanhados todos os príncipes indianos nas malhas da intriga britânica, a Índia passa a ser politicamente um cadáver (...) quebra-se o fio contínuo e milenário da isocronia histórica euro-indiana. (...) Na Europa lavra o incêndio purificador da Revolução Francesa*. Pressente-se assim que, na Índia, algo afim também possa ocorrer.

Barreto considera, lucidamente, a supremacia europeia (industrial, comercial, comunicacional) como um dado conjuntural, efémero e historicamente transitório. O

⁵⁵² Recorde-se como, no capítulo sobre Ignacio de Andrade, a propósito de Confúcio, mostrámos como diversos sinólogos procuraram des-centrar o cariz europeu ou eurocêntrico dos conceitos de humano e de humanismo, procurando validar a sua aplicabilidade ao contexto chinês.

súbito desenvolvimento japonês (e a sua importante vitória militar sobre o exército czarista) teria desfeito a *lenda da superioridade ocidental*⁵⁵³. Na Índia surge a *reivindicação da liberdade moral, intelectual e económica. Amanhã surgirá a vez da emancipação política*. Barreto prevê que, com a independência, a Índia readquirirá o seu *pristino esplendor*, recolocando-se na *vanguarda da Ásia, em pé de igualdade com a Europa*, retomando o *fio interrompido da sua maravilhosa história*. Todavia, prevendo a independência da Índia, Barreto não antecipa a multipolaridade asiática em que um novo protagonismo indiano seria acompanhado pelo re-despertar do mundo muçulmano e dos gigantes chinês e japonês, que não aspiravam, de modo nenhum, seguir a *vanguarda indiana* aqui apontada, como vemos ser testemunhado por Silva Mendes e Wenceslau de Moraes. O justo combate contra a ilusão da perene supremacia europeia leva Barreto a reivindicar, por sua vez, uma pretensão indocêntrica que enfraquece ou matiza a coerência interna do seu argumentário universalista.

5.3. A singularidade religiosa indiana: *panteísmo e metempsicose*

- O Doce Buda e a sucessão das teodiceias

À concepção de uma história euro-indiana paralela segue-se o desenho da singularidade da religião que *tem na Índia um conceito e um conteúdo próprios e sem correspondência em qualquer nação ou raça ocidental*⁵⁵⁴. Citando B. K. Sarkar (1887-1949), Barreto considera que a religião na Europa não só exprime um *humano* em si mesmo cindido como reforça essa cisão com o seu formalismo ritual, dogmatismo doutrinário e a valorização de umas faculdades humanas a par do apoucamento de outras. Assim se impediria a adopção de uma vida espiritual, a qual, na Índia, não se definiria pela adopção de práticas canonicamente determinadas, mas por uma permanente atitude

⁵⁵³ Em grande medida devemos a Wenceslau de Moraes uma poderosa reflexão sobre este processo histórico e sua importância civilizacional. Pode objectar-se que Adeodato é movido por forte ímpeto nacionalista e que Moraes adere a uma nipofilia radical. Todavia, estes seus caracteres não obnubilam que, com acerto, procuraram refutar a ideia de inelutabilidade do encaminhamento processual da história para Oeste, a muito aceite concepção da translação dos impérios para ocidente.

⁵⁵⁴ Op. cit. p.75.

de aspiração pelo céu, o infinito, Deus, noções que radicam na possibilidade de constantemente cultivar a renúncia, significando assim um aspirar à transcendência na realização de quaisquer actividades, mundanas ou espirituais: seja no estudo dos *Vedas*, seja num trabalho concreto ou científico. Barreto afirma até que na Índia seja comum que se mantenha uma *atitude espiritual*, como a define, nos termos que exporemos, mesmo quando se assume e cultiva o ateísmo e a irreligiosidade.

Adeodato Barreto aceita a hipótese arqueo-histórica segundo a qual a chamada população indo-europeia ou ariana se teria dividido. O tardo irmão europeu ter-se-ia então arrastado pela *noite caliginosa da barbárie*. Servindo-se da referência ao panteão hindu de modo metafórico, mas operativo, para a descrição objectiva de processos históricos arcaicos, Barreto aponta como, na sua migração oriental, Agni se teria fundido com Varuna, isto é: expandira-se a conquista ariana, mas foi absorvendo as divindades locais, ditas dravidianas. Esta primordial integração não é desprovida de consequências. Nas palavras de Barreto, o *ária hindu* inicia no alvor da expansão pela Índia o seu retiro para as solidões dos bosques, pioneiramente se *preocupando com os problemas supremos da Vida e do Universo*. Os *filósofos ascetas* interrogar-se-iam desde então sobre os *mistérios da ontogénese*. O *Rig Veda* assentaria para sempre as questões primordiais sobre a diferença entre o ser e o não-ser, o único e o múltiplo, os limites e o ilimitado, a morte e a imortalidade, o igual e o distinto. Adeodato, voluntarioso adepto de uma atitude humanitária, considera que *não é próprio da natureza humana viver na dúvida*, apesar de o *Rig Veda* rematar as interrogações fundamentais com a pergunta: *ó sábios, quem o sabe?* Mas responderam então os místicos aos teorizadores agnósticos, entoando hinos. Parece-nos que, neste ponto, Barreto cultiva deliberadamente um certo anacronismo, que lhe permite nomear como *hindus* os primeiros árias, e uma sugestiva (e extensiva) ambiguidade, ao designar como *filósofos agnósticos* os *ascetas* autores dos *Vedas*. Adeodato parece visar a máxima extensão da latitude semântica do conceito enquanto assume abertamente a sua polissemia.

Apresenta-se então um aparente paradoxo: Na Europa, em conjunturas menos propícias à especulação filosófica, as grandes questões filosóficas teriam sido respondidas com

fantasias, credence e dogmatismo. Mas na Índia, a própria *livre pesquisa racional* teria dado azo a uma enorme *fecundidade e exuberância religiosa*:

Dezenas de religiões se sucedem (...) acrescentando cores cambiantes à já de si variegada policromia das raças e das castas sociais. Desde o Vedismo singelo e naturalista, ou o bramismo ritualista e formulário, ou as doutrinas emancipadoras e igualitárias do doce Buda, ou o Jainismo, a sublime religião da verdade e da não-violência, ou o sikhismo, conjugação eclética do dharma dos hindus e do islão dos maometanos (...) aos movimentos de Arya e Brahmo-Samaj (...) as teodiceias sucedem-se, num cortejo feérico e grandioso procurando responder pela voz da intuição àquilo a que a razão clara não responde, ao angustioso: “ó sábios, quem o sabe?” dos filósofos védicos...⁵⁵⁵

Deste modo, na *mentalidade hindu de todos os tempos*, identificada com o *espiritualismo religioso*, destacar-se-iam como invariantes fundamentais, deixando entrever uma unidade essencial, duas ideias-força, que se renovam e reapresentam em diversas modalidades históricas: *o panteísmo e a metempsicose*. A partir dessas duas ideias, Adeodato procura esclarecer os pressupostos que enformam a sua atitude filosófica em relação ao fenómeno religioso em geral, preparando a desenvolvida exposição do *budismo* que irá efectuar, e sobre a qual de seguida nos deteremos:

o panteísmo identifica o Deus supremo com a Alma Universal, da qual a alma humana não é mais do que uma fracção, sendo o corpo e a natureza sensível simples maya, isto é, ilusão. A consciência nítida desta identidade é o supremo ideal religioso do crente, que o procura atingir pela via ascética e pela prática da reflexão e da concentração, que levarão ao samadhi, quer dizer ao êxtase. Eis o que procuram fazer os *yogis* (impropriamente chamados *faqires*), a quem o hábito da concentração confere uma tal hipertrofia da vontade que ao seu domínio se rendem todas as funções orgânicas, ainda que a ciência oficial as classifique de reflexas.

⁵⁵⁵ Op. cit. pp. 73-74.

A metempsicose proclama a solidariedade vital de todos os seres vivos. Em demanda da perfeição, o espírito percorre toda a gama da escala animal, desde o molusco ao homem. Uma lei superior, um princípio racional e imutável rege esta transmigração universal, a lei do *karma*, em obediência à qual o espírito escolhe por si próprio, sem necessidade doutro juiz, a forma corpórea que mereceu na sua existência anterior. Cada ser tem portanto, em cada existência, o seu dharma, isto é, a sua missão própria a cumprir na vida. É dever do homem cumprir o seu dharma e ajudar os outros ao cumprimento do que lhes coube. Eis porque, como corolário lógico da proposição anterior, o princípio de não matar foi e é ainda levado na Índia a uma aplicação rigorosa e universal, abrangendo todos os seres vivos.

Estas duas ideias, o panteísmo e a metempsicose, já não são hoje em dia crenças exclusivas da Índia, pois vão fazendo dia a dia parte do património religioso e filosófico de toda a civilização moderna, em reacção contra o dogmatismo anti-filosófico e o cultualismo grosseiro e primitivo das seitas cristãs mais poderosas. Deve-se esta universalização às doutrinas teosófica e espírita que surgiram recentemente ao encontro da inquietação espiritual do nosso século, tentando explicar os problemas eternos sem entrarem em conflito com a Razão nem com as conclusões vitoriosas da ciência. Mas não se deve menos à sua maravilhosa harmonia com os princípios da evolução natural dos seres e da unidade primordial do universo, dia a dia postos em relevo pelas mais recentes descobertas científicas⁵⁵⁶.

Este longo excerto convoca-nos para um detido comentário: apresentou-se aqui o *panteísmo* como a teorização da identidade entre Deus e a alma Universal de que a alma humana seria mera *fracção*. Instaura-se aqui, todavia, uma dualização, ao considerar-se *o corpo e a natureza sensível* como *ilusão*, numa gradação ontológica que careceria de desenvolvimento e fundamentação.

⁵⁵⁶ Op. cit. pp. 74-75.

Ora, para Adeodato, esta postura teórica é correlativa de uma prática contemplativa da concentração pela qual se exercita a vontade conduzindo à sua maximização, condição da suprema concentração (*samadhi*) que possibilita esta ideal identificação meditativa, por via ascética e reflexiva. Já a *metempsicose*, em termos teóricos, demonstra a solidariedade ontológica de todos os seres, no sentido em que a alma pode habitar múltiplos corpos, de acordo com o *karma* que se possui e a conveniência do caminho evolutivo a prosseguir. O *karma* é aqui definido como capacidade compreensiva individual que dispensa a existência de uma entidade julgadora exterior capaz de castigar ou recompensar as acções humanas, como um *deus* julgador e/ou carrasco. A teorização da metempsicose seria correlativa (causa e consequência) de uma ética da responsabilidade e do cuidado por todos os seres.

Adeodato propõe que estas ideias poderiam integrar a cultura filosófica europeia moderna por serem compatíveis com a atitude científica, com o primado da razão que lhe subjaz, e com o monismo e o evolucionismo, cuja validade assume. Importa anotar que estas ideias poderem ser universalizadas supõe que a sua aceitação não depende da pertença ao substrato étnico indiano, como por vezes parece apontar, ao sugerir a indianidade irredutível de algumas atitudes mentais.

Adeodato Barreto descreve com pertinência o facto de a teosofia e o espiritismo serem na actualidade desatendidas mediações veiculares de conteúdos culturais asiáticos para o Ocidente, como sucede com as ideias aqui apresentadas de *karma*, *dharma* ou *samadhi*. Podem estes movimentos ser vistos como instrumentais na hinduização ou indianização da Europa.

Para além da perspetivação geral destes fenómenos, recordemos que nas páginas da *Seara Nova*, ao tempo de Adeodato, conviveram o pioneiro aviador Sarmiento de Beires (que foi membro do corpo directivo da revista), utopista, membro da Sociedade Teosófica, assim como o matemático democrata Lobo Vilela, colaborador desde 1934, dirigente da Federação Espírita Portuguesa e propugnador da filosofia do *infinitismo*, desdobramento original em diálogo com o kardecismo sem com ele se confundir. Foi tão intensa a campanha racionalista da *Seara Nova*, encabeçada por Sérgio, que se

tende a desvalorizar ou omitir estas espiritualidades não-católicas que também contribuíram, de modo mais ou menos subtil, para formar o ideário seareiro.

Em vários passos, Adeodato reitera a ideia de que a Índia está a lançar ao mundo moderno um *apelo de paz e ecumenismo* que no campo religioso é dirigido pela *teosofia e o espiritismo, religiões na sua base profundamente indianas*⁵⁵⁷. Também a este respeito, ecoa uma posição grupalmente maturada no grupo seareiro. Veja-se o artigo inaugural de Cordato de Noronha, responsável da *Secção Oriental* da *Seara Nova*, redigido na esteira programática sergiana, de diagnóstico de uma *crise europeia* para a qual o espiritualismo asiático poderia contribuir, ainda que sob a mediação teosófica:

A Grécia conquistada emprestou aos romanos a sua arte e os seus deuses. É o triunfo do vencido sobre o vencedor. Portugal foi encontrar nas plagas do Índico uma civilização milenária. É natural indagar em que medida se deixou influenciar por ela. (...) Vale a pena conhecer o Oriente? A Europa atravessa uma crise. Nos domínios da ciência erguem-se interrogações que os métodos positivos dos seus laboratórios não decifram. No mundo das religiões a descrença ensombra os espíritos, mas o ateísmo puro cede o terreno a um espiritualismo renascente, que está procurando um novo sistema de coordenação, de que o teosofismo é porventura um primeiro esboço. (...) aspirações isoladas dos homens somam-se na aspiração geral da sociedade. Ideias diferentes dos povos devem constituir uma unidade mais perfeita, sob a forma de um ideal único de toda a humanidade.

É esta a forte convicção de todos quantos trabalham pela vulgarização das doutrinas que se desenvolveram fora da atmosfera da Europa⁵⁵⁸.

Se o progresso tecnocientífico não logra esclarecer ou minorar a crise civilizacional que o *Occidente* enfrenta, se a desconfiança das religiões organizadas vai cedendo o passo ao ateísmo ou à procura de novas espiritualidades, a descoberta das doutrinas não-europeias, ainda que num primeiro momento se faça sob mediação teosófica assinala

⁵⁵⁷ Ed. cit. p. 226.

⁵⁵⁸ *Seara Nova* nº 59, 7 de Novembro de 1925 p. 218.

não só o triunfo cultural do vencido sobre o vencedor político, mas sobretudo uma possibilidade de regeneração moral da Europa, dando-lhe um ideal prospectivo e alentante.

Três décadas transactas, Vimala Devi e Manuel Seabra, em *A literatura indo-portuguesa*, comungam da percepção de que a *teosofia* – que na sua leitura se identificaria filosoficamente com o hinduísmo – teria sido instrumental na integração da temática indiana na formação da cultura geral até à publicação do livro de Adeodato, que descrevem como socialmente dirigido aos sectores político-culturais oposicionistas, o que teria restringido o seu alcance:

Durante muitos anos, o livro de Adeodato Barreto foi o único de que o leitor português dispunha para se informar da civilização indiana. Depois das traduções de livros teosóficos (basicamente, hinduísmo teórico) feitas por Fernando Pessoa e outros, o livro de Adeodato Barreto representa a maior contribuição para a divulgação da cultura indiana em Portugal, e foi entusiasticamente acolhido pela geração que lia *O Diabo*, a *Seara Nova* e os *Cadernos* [de Informação Cultural] de Agostinho da Silva⁵⁵⁹.

A referência a Agostinho da Silva é pertinente. O autor de *Considerações*, seareiro irreduzível, pouco antes do seu exílio brasileiro publica um *Caderno* dedicado a Vivekananda onde se reitera o mesmo diagnóstico sobre a crise europeia e a esperança no papel espiritualizador que a Índia poderia ter, ainda que se atribua aqui essa posição seareira ao próprio Vivekananda:

A verificação do que se passava na Europa e nos países de civilização europeia fez-lhe ver mais claramente a missão que a Índia poderia desempenhar, ajudando a espiritualização do mundo, depois da crise fatal da organização do ocidente⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ Vimala Devi e Manuel Seabra, *A Literatura Indo-Portuguesa* Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971, p. 241.

⁵⁶⁰ Agostinho da Silva, *A Vida de Vivekananda*, Iniciação. Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Ed. do Autor, 1944, p. 22.

Num outro caderno, dedicado especificamente ao budismo, Agostinho usa como suas fontes bibliográficas, o mesmo Masson-Oursel de que Sérgio se servira no seu ensaio sobre o budismo, e o volume de Adeodato editado pela *Seara Nova*. Parecendo responder à tentativa conciliatória de Adeodato, e ecoando o remoque de Sérgio relativo às carências do pensamento *oriental*, Agostinho anota, na conclusão do seu caderno:

os verdadeiros movimentos humanos transcendem sempre os limites estreitos das nações e das castas (...) muitos têm pensado que a adopção do budismo poderia ser remédio para grande parte dos males de que sofre a civilização ocidental. Sem se querer discutir se a origem desses males é religiosa ou de qualquer outra natureza, notar-se-á apenas que o budismo dificilmente satisfaz as exigências intelectuais e de acção dos homens do tipo que se convencionou chamar ocidental; uma religião universalista terá que contar com elas e de pensar que houve na Europa, com os seus filósofos e os seus homens de ciência uma educação racionalista que totalmente falta à Índia; além disso, não adoptamos, em geral, diante da vida, a atitude de nos desprendermos dela, mas sim de a vencer⁵⁶¹.

5.4. O doce Buda na Tomada da Bastilha

Adeodato confere na sua proposta teórica um lugar à parte e uma atenção especial ao Budismo. Define-o como movimento de ideias que, pela universalidade e profundidade dos seus efeitos, só encontra rivais no Cristianismo e na Revolução Francesa⁵⁶². A comparação das duas religiões constitui um tópico muito comum da literatura oitocentista de temática orientalista onde por vezes são equiparadas enquanto grandes forças civilizatórias da Europa e da Ásia. Na geração de 70 repete-se a afirmação de que

⁵⁶¹ Agostinho da Silva, *O Budismo*, Iniciação. Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Ed. do Autor, 1940, p. 22.

⁵⁶² *Civilização Hindu*, ed. cit. p. 79.

cristianismo e budismo seriam as grandes religiões de ocidente e oriente⁵⁶³. Vários autores procuraram assinalar as semelhanças entre as narrativas das vidas do Buda e de Cristo, assim como entre os seus ensinamentos⁵⁶⁴. Já a comparação com a Revolução Francesa parece inaudita. Será? Esta frase parece visar a produção de um efeito. Trata-se de um acto proclamatório, mas que supõe uma filosofia da história do budismo e das revoluções, e que aponta para a necessidade de se pensar de forma histórico-mundial, inseparando as historicidades política e religiosa. Nesse sentido cotejamo-la com a afirmação de Antero de Quental de que se o Cristianismo foi a revolução do mundo antigo, a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno⁵⁶⁵. O cristianismo teria inaugurado uma mudança epocal marcada pela afirmação da universalidade e a reivindicação da igualdade entre os seres humanos, ideias que rapidamente se expandem, revolucionando as estruturas sociais e culturais do mundo antigo. No mundo moderno, a ideia de uma revolução social teria voltado a inscrever essa afirmação e reivindicação universalizantes no horizonte da prática social com a força que antes só os imperativos religiosos possuíam. A comparação justifica-se ainda pela urgência sentida por Adeodato e seus correligionários seareiros de luta contra o regime de castas, afim da abolição dos privilégios de nascimento que a revolução francesa visara. Para os intelectuais portugueses de origem indiana esta questão é particularmente candente. Todavia, para os seareiros, a emancipação da sociedade de castas é afim da luta contra a sociedade de classes. Adeodato, nestoutra geração e contexto, sentir-se-ia como que desempenhando papel análogo ao de Antero na Geração de 70 (ver Apêndice).

Neste sentido, a revolução francesa seria como que um eco ou manifestação tardia, incompleta e inconclusa do primado do dharma proposto pelo Rei budista Açoka. Ou, dito de outro modo, o projecto ético-político inscrito no ensinamento búdico

⁵⁶³ Em Latino Coelho, Oliveira Martins e Antero de Quental, entre outros.

⁵⁶⁴ Entre muitos outros, destaquemos Paul Carus, que estabelece uma comparação sinóptica entre os Evangelhos e as escrituras budistas que teve amplíssima difusão, ou Rhys Davis que assentou a primazia do budismo sobre a criação e desenvolvimento do cristianismo.

⁵⁶⁵ Parágrafo conclusivo das *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* [1871], coligido nas pp. 255-296, de *Prosas Sócio-Políticas*, organizadas por Joel Serrão p. 296.

continuará por realizar e cumprir. Adeodato recorda que Açoka teria afixado em seus célebres éditos em pedra a fórmula budista: *todos os homens são meus filhos*. Não se trata apenas de uma estratégia recordatória para que todos sempre repitam a recitação orante, mas sobretudo a assunção, por parte de um soberano, de um projecto universalista e igualitário de inspiração budista: um programa político aberto e por realizar. Adeodato acrescenta, em tom de denúncia, que *esta verdade ainda não terá sido assimilada pelas nações ocidentais*⁵⁶⁶. E retoma-a, noutro passo:

O Dharma-Raja, de Açoka, reino da justiça e do amor foi recordado à humanidade pela revolução francesa. Mas constitui infelizmente, ainda hoje, um ideal a alcançar⁵⁶⁷.

Vejamos como esta reflexão radica em vasta genealogia. Constâncio de Mascarenhas (responsável, com Cordato de Noronha, pela “Secção Oriental” da *Seara*, como vimos), na introdução do seu volume *As Castas da Índia*⁵⁶⁸, de 1924, lançara:

Em 1789 dava-se em França o início da derrocada dos velhos moldes sociais, e a revolução triunfante eliminava os privilégios e as prerrogativas feudais. Das cinzas ainda fumegantes do incêndio que a revolução ateara erguia-se o novo edifício social, assente no princípio da igualdade de todos os cidadãos. Do alto da máquina do Dr. Guillotin rolavam as velhas instituições, jerarquias e privilégios. Foi abolida toda a nobreza que as virtudes individuais não justificassem; e foi perseguido o clero, essa oculta e mágica força espiritual, poderoso esteio da velha usança. Lançou-se ao mundo esse cri *d'affranchissement*, a célebre Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que proclamava e reconhecia que todos os homens nascem e são iguais em direitos, como a liberdade, a propriedade, a segurança individual, a resistência à opressão e o livre-câmbio de ideias e de opiniões. Este formidável movimento de

⁵⁶⁶ Ed. cit. p. 79.

⁵⁶⁷ Ed. cit. p. 65.

⁵⁶⁸ Corresponde à sua dissertação de doutoramento. *As Castas da Índia, (Esboço de Estudo Antropo-Social)*, Porto, Imprensa Nacional, 1924.

reforma social teve a sua natural repercussão em quási todo o mundo, pela supressão dos pequenos estados feudais que se fundiram para formar nacionalidades, como sucedeu principalmente na Alemanha e na Itália.

Também na Índia, no milénio anterior à era de Cristo, um príncipe de sangue que voluntariamente renunciara a todas as galas da sua corte, após longos anos de meditação passados na solidão dos bosques, veio ao seio das multidões pregar a sua nova doutrina de renovação social. Buda exproboou as vaidades terrenas, pregou a prática da virtude e do bem, aconselhou a supressão de todos os desejos e combateu as diferenças sociais que uma sã moral não justificassem. Não atacou directamente o regime de castas, — e limitou-se apenas a fundar monastérios onde eram admitidos todos os seus sectários, vivendo em perfeita comunidade, sem distinção de castas. Todavia, a despeito da sua doutrina igualitária, as castas subsistiram⁵⁶⁹.

5.5. A excelência moral e filosófica do budismo

Fica assim demonstrado, apesar dos visos de novidade da sua formulação, que Adeodato reitera uma ideia que já havia sido pensada: de que no pensamento religioso budista e cristão se pré-continha um projecto político universalista, um expressivo elemento de um património cultural da emancipação humana em geral que foi impregnando os espíritos, e que eclode revolucionariamente. E porque humana, necessariamente *universal*. O budismo impõe-se não só pela expressiva quantidade dos seus praticantes, e pelos efeitos históricos que produziu, mas sobretudo pela *excelência moral e filosófica da sua doutrina*. Adeodato sublinha as semelhanças entre as lendas associadas às vidas de Sidarta Gautama e de Jesus. Descreve a história tradicional do *príncipe a quem o destino reservara a missão de Buda*, o seu confinamento e consequente fuga do palácio real após a visão do sofrimento que aflige os seres e a consagração exclusiva à

⁵⁶⁹ Constâncio de Mascarenhas *As Castas da Índia, Esboço de Estudo Antropo-Social*, Porto, Impressora Nacional, 1924.

investigação e compreensão das causas da dor e da natureza do homem. Aquele cuja *vocação* o levaria a ser *o maior dos Budas de todos os tempos* procurará, num primeiro momento entre brâmanes, cultivar e desenvolver longamente práticas ascéticas extremas que mais tarde irá abandonar. Os seus mestres transmitem-lhe ensinamentos essenciais⁵⁷⁰ como a noção de Atman, a reencarnação, as práticas extáticas e, sobretudo, a doutrina do karma, que acolhe como lei de justiça, dispensando a Providência e tornando inúteis os rituais, as orações e sacrifícios. Em esclarecedora nota, Adeodato acrescenta que Deus não poderia sequer contrariar a *justa retribuição* a haver em *outras vidas*, ainda que seja objecto de orações, obras pias ou sacrifícios:

a oração e as obras pias nada valem contra esta lei inelutável. A graça ou o perdão de deus não podem manifestar-se contra ela porque Deus é essencialmente a justiça⁵⁷¹.

Entendemos esta identificação de *Deus* com a *justiça* no sentido em que esta deve ser considerada *divina*, como lei cósmica que é, auto-subsistente e independente. Invocar a divindade contra o karma constituiria um equívoco lógico, uma impossibilidade ontológica, na medida em que designamos como divino o princípio espiritual que mantém a ordem cósmica de que o *karma* é um dos aspectos. Deus não pode ser convocado contra o karma porque o karma é assim parte da ordem cosmológica divina. Dito de outro modo: a justiça kármica dispensaria a intervenção da divindade e assim a justiça pode ser qualificada como *divina*: aquilo a que habitualmente se qualifica como *divino* não é senão um modo de referir, entre outras dimensões, o funcionamento do *mecanismo inelutável* da lei do karma, visto como intrínseco e imanente à ordem cósmica. Adeodato considera este um aspecto do *racionalismo frio* do Budismo⁵⁷². Recordemos como Ignacio de Andrade, Silva Mendes e Wenceslau valorizam

⁵⁷⁰ Ed. cit. pp. 78-80.

⁵⁷¹ Ed. cit. p. 232.

⁵⁷² Ed. cit. p. 233, notas 14 e 15.

positivamente a lei do karma e a reencarnação como teorias cosmológicas dispensadoras da intervenção transcendente de um criador e julgador do mundo.

Agostinho da Silva, em seu *Caderno* já citado, reflecte também sobre esta questão:

não tinha que se invocar para o mundo um governo de deuses; tudo o que sucede tem a sua explicação suficiente em qualquer acto que o precedeu⁵⁷³

E noutro passo:

Buda não lhes negara [*aos deuses*] a existência explicitamente, mas a sua concepção do universo era formada de tal modo que dispensava a sua intervenção, quer no curso normal da vida, quer no que respeita ao acto de salvar-se. É neste sentido que a doutrina de Buda é um ateísmo e tem sido por muitos considerada não como uma religião mas como uma filosofia; os deuses mesmo que existam são dispensáveis. (...) quanto a actos de culto, nenhum havia a praticar, ninguém se salvava pelo acto exterior de um sacrifício ou de um rito, a prece não tinha qualquer poder mágico, o sacerdote não tinha maior conhecimento dos segredos do mundo.⁵⁷⁴

A profunda prática contemplativa e completo *autodomínio* do príncipe dos Shakyas irão alçá-lo à iluminação pela *verdade e a sabedoria*. Tornando-se um Buda, Sidarta Gautama inicia um combate tanto à *ortodoxia filosófica* bramânica, como às arbitrariedades do culto popular, ou ao *exagero das mortificações*:

a sua atitude tem o significado duma poderosa tentativa de reformação da religião hindu, levada pelo regime das castas e pela supremacia dos sacerdotes (brâmanes), a um formalismo estiolador da verdadeira vibratibilidade espiritual. O seu apostolado preocupa-se especialmente com a dor da humanidade. Por isso

⁵⁷³ *O Budismo*, ed. cit. p. 6.

⁵⁷⁴ Ed. cit. pp. 14-15.

a sua doutrina é essencialmente da compaixão infinita e inesgotável por todos os seres⁵⁷⁵.

Adeodato vê no Buda *o singular e paradoxal exemplo dum fundador de religião que é ateu*. Mas maior escândalo ainda seria a afirmação da existência de um criador a que todos os seres e todas as coisas estivessem submetidas, o que dispensaria a necessidade de cultivar a virtude por não haver garantia do seu efeito, dependente do arbítrio do criador-julgador. Neste sentido, Adeodato lamenta e vitupera que o ateísmo filosófico característico do primitivo ensinamento budista tenha posteriormente dado lugar a uma *religião deísta e até idólatra, sendo o próprio Buda erigido em Deus!* Mas Sidarta Gautama é aqui assumido como *um dos mais generosos e sublimes mestres da Humanidade*⁵⁷⁶. Nesta perspectiva, o budismo primordial seria como que uma *escola de sabedoria*, de acesso reservado apenas ao escol dos mais dotados intelectualmente, o que se pretende demonstrar citando os espirituosos diálogos de Mohinda, o chamado *Apóstolo do Ceilão*⁵⁷⁷, ricos em subtis paradoxos lógicos, de pouco acessível decifração. Esta afirmação parece implicar uma deliberada indistinção entre *budismo primordial* e budismo Mahayana, interseccionada com a confusão entre a religião popularmente vivida e a sua elaboração filosófica.

Prosseguindo a sua apresentação, compara Jesus e Buda, ambos vistos como opositores ao *ritualismo* do seu tempo. Todavia, foram mais tarde apropriados por um *culturalismo grosseiro*. Esta *perversão do ideal primitivo*⁵⁷⁸ budista radicaria no próprio sucesso da

⁵⁷⁵ Ed. cit. p. 81.

⁵⁷⁶ Esta formulação ocorre no importante índice recapitulativo, síntese e reelaboração concisa de toda a obra, inserto no final do volume: op. cit. p. 388.

⁵⁷⁷ Ed. cit. p. 231, nota 1.

⁵⁷⁸ Não é específica de Adeodato Barreto a inscrição do *clericalismo* como característica de decaimento do impulso fundador ético e transversal às várias religiões. A ideia de que as religiões possuem um fundo moralizador igualitário, que é historicamente corrompido por uma classe sacerdotal que o apropria para se prestigiar, acabando por o desvirtuar, impondo-se como classe dominante ou colaboradora da dominação popular, é comum a um certo laicismo livre-pensador que se manifesta com diversos matizes e tónicas. No contexto da mudança social e mental de finais de oitocentos, e da propaganda laicizante que lhe é constitutiva, por exemplo, sob a forma *anti-ultramontanista*, *anti-congregacionista* e *anti-jesuitica*, são representativos textos como a conferência de Borges Grainha, *A Questão Religiosa e a Liberdade Através da História*, dada na Associação Académica do Porto a 28 de Maio de 1893 e publicada em Braga, Imprensa Gratidão, no mesmo ano: *À superfície de todas as crenças religiosas aparece sempre uma classe de indivíduos cujo fim foi e é sempre explorar essas mesmas crenças dos simples e fazê-las*

sua expansão. O budismo seria *uma religião essencialmente filosófica* – assentando na supremacia da Razão e em seus frios princípios. Assim, as massas populares, vivendo de forma emocional, não o poderiam compreender senão mediante adaptações, mais ou menos desvirtuantes. A história do budismo serviria de advertência a todos os doutrinadores sociais, para que tenham em conta a mentalidade dos povos a que se dirigem. Note-se que esta ideia parece contrariar a afirmação anterior de que o rei Açoka, vários séculos depois de Buda, manifestara o mais genuíno espírito budista e não

servir ao seu engrandecimento, pela coacção e pela extorsão. // Na religião dos hindus, por exemplo, formou-se o bramanismo, a classe sacerdotal dos Brâmanes, que explorou as primitivas crenças áricas, fazendo-se a classe suprema, a mais importante e a mais rica, colocando todas as outras na sua dependência, relegando o povo para a classe dos párias, e estabelecendo, para maior segurança do seu domínio, a impossibilidade de transitar das castas inferiores para as superiores, sendo necessário que a revolução religiosa de Buda viesse destruir aquele monopólio intolerante e intolerável (p.16).

No mesmo contexto veja-se a conferência (proferida a 5 de Março de 1910, na Junta Liberal de Lisboa), por Cândido dos Reis, *As perseguições religiosas através da História*, (publicada a 1911) onde se descreve de forma impressiva a violência religiosa que eclode com a chegada dos portugueses à Índia, onde instalam a Inquisição, subordinados que estavam ao desígnio de *converter os idólatras* à religião católica, assim manifestando como *a tirania política e intolerância religiosas andam sempre aliadas* (p. 73). Tanto na obra de Grainha como na de Reis ou de um João António Dias, que em 1864 publica a sua *Synopse das Religiões e Seitas actualmente seguidas por diversos povos do globo e uma breve notícia doutras seitas religiosas extinctas* (colocada no *Index* de livros proibidos), há uma comum convocação da história das perseguições religiosas como argumento instrumental decisivo para a propaganda política da separação das igrejas e do Estado, da liberdade dos cultos, e uma mesma visão anticlerical como estrutura de análise operativa que seria aplicável às diversas tradições religiosas mundiais consideradas ao longo da sua história. A posição doutrinária da *Seara Nova* é herdeira e tributária deste movimento, e caldo cultural, de *livre-pensamento*. Isto pode ser aferido pelo seguinte passo de Agostinho da Silva do caderno já citado sobre o budismo, que consideramos dever ser interpretado como peça-chave da posteridade intelectual de Adeodato, como produto de uma leitura e de um diálogo com essa obra: expondo a história do budismo e o modo como *o ritualismo bramânico* conseguiu voltar a ocupar o seu *lugar preponderante* na Índia relegando o budismo para o olvido ou a periferia: o clero deixa de ser uma garantia de inscrição de uma ideia no todo social mas como um fim e uma identidade em si mesmos, fatora de uma classe auto-subsistente e auto-justificada, movida pela *vontade de domínio*. O posicionamento anti-lamaísta (também presente em Bruno como vimos) ecoa ainda os preconceitos oitocentistas. Adianta-se ainda a tese segundo a qual a separação sócio-histórica do clero de uma tradição religiosa é correlativa da idealização e divinização do seu fundador. Agostinho parece valorar negativamente o fenómeno de adaptação ou inculturação do budismo, interpretando-o como vulgarização (o que nos parece contrariar o optimismo e voluntarismo próprios deste grande divulgador cultural), como se a expansão de um pensamento elevado acarretasse necessariamente o seu abastardamento: *A pouco-e-pouco, o budismo modifica-se; adapta-se ao mundo e curva-se ao desejo de domínio dos seus dirigentes; a regra monástica mostra-se mais cuidadosa da organização e procura-se, ao mesmo tempo, fazer que se torne maior a distância entre o monge e o laico; o sacerdote é o ser superior que conhece os mistérios e as fórmulas; o fiel não tem mais que seguir as suas indicações e submeter-se aos seus mandados. Por outro lado, a figura de Buda toma aspectos que são simultaneamente de rei e de deus; era a imagem que mais convinha para uma preponderância dos monges e para o êxito entre a gente inculta; à medida que a religião se alarga em território, inferioriza-se em valor, até chegar, no Tibete, às maiores aberrações.* (Caderno O Budismo p. 34). Ver, *infra*, o Anexo dedicado à “Canção de Bhaul”).

uma mera adaptação destinada às massas, desvirtuante do seu ideal. Muito menos poderia ser vista como uma sua perversão. Não pretendemos apontar contradições ao pensamento de Adeodato sobre o budismo, mas relevar as próprias tensões que resultam do rico manancial de fontes contraditórias que compulsou e o complexo desenvolvimento das suas próprias investigações e posicionamentos.

Para Adeodato Barreto, o jainismo colocaria a tónica na procura do desenvolvimento individual em contexto laico, enquanto o budismo se distingue por se basear na ordenação monástica em que fundaria a sua coesão e enorme capacidade expansiva. Os membros ordenados dispunham-se a cumprir mais três regras do que os *cinco preceitos* dos membros laicos, observando o Dharma, entendido como *Lei da Justiça e da Verdade, não apenas por palavras, mas por obras, disciplinando a inteligência e esforçando-se por atingir um dos oito graus da santidade, segundo o modelo de Buda, seu instrutor e amigo*. O budismo historicamente instituído assenta assim na tríade de Buda, Dharma e Sangha. Sangha significa a *comunidade organizada*. O Dharma apresenta-se como *Lei*, tanto no sentido descritivo como prescritivo. Isto é: a descoberta da Lei que rege a Natureza é que deve suscitar a prática de leis morais que a ela se adequem. Note-se que esta noção estritamente budista de Dharma diverge do sentido hindu, que se assemelha mais a uma vocação concreta e individualizada, de acordo com a situação (e a casta) em que se nasce segundo o imperativo de cada um se cumprir na sua singularidade, que desempenha uma função na ordem cósmica.

5.6. Hindu – ou indiano?

No artigo (reeditado como capítulo) dedicado ao tema da *Filosofia*, Adeodato procede a uma certa definição idealizadora – algo essencializante – da população indiana. Aí se afirma ser a mentalidade hindu, *mesmo a do povo, caracterizada por grande espírito de reflexão e crítica, sendo frequentes as tendências especulativas*. Em consequência, seriam desconhecidos *a intolerância, o dogmatismo e o proselitismo*⁵⁷⁹. Adeodato cita

⁵⁷⁹ Ed. cit. p. 388.

relatos de viajantes estrangeiros à Índia que descrevem *pobres trabalhadores*, pouco letrados, vivendo de forma simples, mas dotados de um conhecimento profundo dos temas de natureza espiritual e capazes de emitir juízos profundos sobre *a vida, a moral e a religião*; de *investigar o porquê das coisas*, movidos pelo *anseio de ultrapassar o aspecto fenomenal, transitório, flutuante da existência e aprofundar o númeno, o absoluto, a essência de tudo o que existe*, assim manifestando um forte *senso crítico* capaz de tratar destes *assuntos complexos*, que noutros países são limitados à elite intelectual. A profunda difusão popular da disciplina filosófica teria sido o maior legado que o bramanismo teria infundido na cultura indiana em geral, elevando-a. Mas, se assim fosse, porque é que a popularização do budismo teria levado ao seu desvirtuamento, segundo a leitura de Adeodato, que atrás registámos?

A Índia seria o único país onde *as concepções filosóficas* teriam *conseguido baixar até ao povo*. Assim, como que independentemente da sua classe, apesar do rígido sistema de castas, esta cultura teria dado *ao hindu o espírito especulativo e perscrutador que tanto o distingue, que o anima daquela sede de supernatural, do imortal, e do absoluto, que constituem o carácter distintivo da sua civilização*⁵⁸⁰.

É necessário assinalar que Adeodato Barreto não esclarece a indistinção que opera dos conceitos de hindu e de indiano. Há um contexto para esta indistinção, confusão, tensão ou amálgama entre conceitos. Por exemplo, na biografia *Adeodato Barreto (1905-1937)*, de Berta Bragança, redigida em língua inglesa, apresentam-se diversas citações do *opus magnum* de Barreto, cujo título é traduzido como *Indian Civilization*⁵⁸¹. Lúcio de Miranda, colaborador e biógrafo de Adeodato, apresenta a conferência “Singularidades do espírito hindu”, que integra na sua obra *Índia e Indianos*⁵⁸². Aquele título é explicado por uma nota em que se afirma que *A palavra hindu é aqui usada com a significação de indiano, habitante do Hindustão*. Noutro passo, interroga-se:

⁵⁸⁰ Ed. cit. p. 91.

⁵⁸¹ Publicada em separata do Boletim do Instituto Menezes Bragança nº96, 1971, editada pela Tipografia Rangel, em Bastorá, Goa. Para este passo veja-se esp. a p. 14.

⁵⁸² Editado em S. Miguel, Açores, ed. Papelaria Âmbar, 1936. Colige diversos artigos saídos nos jornais de Ponta Delgada, entre os quais esta conferência proferida no Clube Micaelense, que abre o volume.

Como explicar o dualismo da sentimentalidade dessas almas onde vivem, paredes meias, o fanatismo peculiar aos idólatras e a tolerância característica dos altos espíritos?

A esta questão responde:

Só admitindo, conforme a crença hindu, que Buda, Cristo, Maomet e outros iniciados são encarnações dum único Deus, o Brama da teogonia védica, que surge, de tempos a tempos, entre os homens, para espalhar sob as mais variadas formas, segundo a época e o meio, a mesma doutrina do Bem⁵⁸³.

Segundo este posicionamento, apesar da aparente subsumção do que fosse *hindu* a uma situação *indiana*, o que aqui se propõe é ainda que o hinduísmo seja identificado com o bramanismo, de tal modo que só o *Brama da teogonia védica* poderia concitar não só a unidade da idolatria e da tolerância, como também das diferentes religiões, como o budismo, o cristianismo e o islão. Lúcio de Miranda dedica um capítulo do seu livro à narração da vida e ensinamentos do Buda⁵⁸⁴ onde, significativamente, descreve a iluminação de Sidarta Gautama e a inerente descoberta da causa do sofrimento (sintetizando o ensino das quatro nobres verdades com a cadeia dos oito elos da originação interdependente⁵⁸⁵) não como uma *iluminação* ou *despertar* autónomos, mas como uma revelação dada por Brama, ao arrepio da vastíssima tradição budista que o reinterpreta revolucionariamente como um dos seres que requerem ao Buda que comece a ensinar, após o seu despertar, ou até o coloca como seu discípulo (de qualquer forma ele é rejeitado como *deus*: esta visão constitui uma hinduização do budismo comparável ao modo como o budismo havia apropriado o hinduísmo em si.

Uma noite, na penumbra acolhedora da árvore da Ciência, encontrava-se Sidarta reflectindo sobre o eterno mistério da Vida, quando Brama (o grande Deus) lhe revelou a Verdade sublime⁵⁸⁶.

⁵⁸³ Op. cit. Os dois passos encontram-se nas pp. 7 e 11.

⁵⁸⁴ Ed. cit. pp. 127-138.

⁵⁸⁵ Cf. Carlos João Correia, *A religião e o sentido da vida. Paradigmas Culturais*, Lisboa, CFUL, 2011.

⁵⁸⁶ Ed. cit. p. 132.

Miranda não cita as suas fontes, mas elas parecem ser bramânicas e não-budistas. Deve ser sublinhado que esta apresentação do budismo, partilhada por alguns autores goeses coevos, é não só *indianizadora*, no sentido de uma aclaração do contexto e formas culturais indianas que estruturam a origem e desenvolvimento do budismo, mas *hinduizadora*, no sentido de uma assimilação do budismo a uma tradição religiosa e filosófica que o compreenderia e abarcaria, sob a forma de uma dependência do Despertar búdico de uma *graça* revelacional concedida pelo Deus Brama, assim integrando o rebelde budismo nascente num conformante bramanismo tradicional.

Já Santana Rodrigues, em *A Índia Contemporânea*, também esclarece, em significativa nota, que usa os vocábulos hindu e indiano *no sentido territorial. Significam indiferentemente os naturais da Índia... excepto num ou noutro caso em que claramente se subentende que a palavra hindu se refere à religião*⁵⁸⁷. Já acima registámos como este autor parece antecipar (ou enformar) o pensamento de Adeodato no que diz respeito à afirmação da isocronia entre a história da Europa e da Índia: *Não há na Europa instituição alguma, de Diocleciano a Frederico o Grande, que não tenha a sua contrapartida na Índia*⁵⁸⁸. E num outro passo: *Os povos antigos, hebreus, assírios, fenícios, egípcios gregos e romanos, todos jazem sob a lousa imensa do silêncio, só os hindus se salvam na arca misteriosa de Noé, do dilúvio incomensurável dos tempos! E noutro passo: Se há povo que possa dizer-se eleito, é o povo hindu*⁵⁸⁹. Além do paralelismo que a *isocronia* descreve, afirma-se, não sem alguma ambiguidade, também a precedência absoluta da Índia em relação à cultura europeia, na medida em que esta teria apenas absorvido e assimilado as ideias indianas, esquecendo a sua origem. Santana Rodrigues (servindo-se da autoridade de Rhys Davis) igualmente reitera, e de

⁵⁸⁷ Ed. cit. p. 9, Nota *a*.

⁵⁸⁸ Ed. cit. p. 63.

⁵⁸⁹ Ed. cit. p. 49. O tópico do povo hindu como *povo eleito* anda a par da ideia de Índia como *terra prometida*, numa curiosa apropriação goesa de uma recorrência da retórica nacionalista portuguesa (Vieira, *maxime*), que por sua vez havia apropriado o nacionalismo místico judaico. Veja-se, entre muitos outros exemplos, a evocação da Índia feita por Mariano Gracias em *Saudades de Portugal* 1898-1901 (escrito na Ilha de Moçambique) Lisboa, Imprensa Nacional, 1904: *[Portugal] Pátria de heroes que foram pelos mares / Em demanda da Terra-prometida, / A Índia! – oh meus saudosos, pátrios lares!...* poema *Prelúdio*, p. 13. O exemplo de Gracias procede a uma subtil mas significativa pluralização: os *saudosos pátrios lares* que referem de forma sentimental os lugares da fala do autor, Índia e Portugal.

forma taxativa, a perfeita integração do budismo no hinduísmo, recusando que exista o que quer que seja de original no ensinamento do Buda que não pré-existisse no brahmanismo ortodoxo. Assim, pode afirmar-se neste sentido que o budismo se deixaria propriamente definir como um desdobramento hindu e brahmanista:

Nunca em tempo ou povo algum da antiguidade foi, porém, mais completa e mais exuberante que na Índia, a aliança dos mitos nacionais e colectivos com a mais larga emancipação da razão individual. Desta união entre os mais altos arrojos do pensamento reflectido, os textos dogmáticos da fé e os mais variados e primitivos mitos populares nasceu o desordenado edifício do moderno hinduísmo, que abrange desde o mais sombrio antropomorfismo divinizado pelo espírito imaginoso e pitoresco das populações simplistas e primitivas, em que há deuses múltiplos e ritos escabrosos e abstrusos, até ao mais luminoso panteísmo e ao mais puro monoteísmo.

O hinduísmo, na realidade, não é um sistema nem uma religião; é uma lastimosa reconciliação nacionalista entre o mais iluminado pensamento religioso que é o genuíno brahmanismo, e os cultos embrionários e naturalistas dos aborígenes.⁵⁹⁰

5.7. O lugar da filosofia n'ó *cosmorama hindu*

Assistimos a um exercício de imposição de uma *hinduidade* definida e apresentada como sobrepairante instância a-histórica, espírito diferenciador que tem tanto de projectivo quanto de problemático. Este procedimento, que podemos designar como *essencialização*, permite estabelecer comparações algo estanques e esquemáticas entre *Ocidente* e *Índia*. Todavia, o exercício comparativo, quer dele se conclua a isocronia, a precedência, a superioridade ou a inferioridade de uma das partes, implica e pressupõe um exercício de fixação, mais ou menos substancializante, de cada uma das partes.

Vejamos como esta organização de base do pensar situa em si o lugar da filosofia: *a filosofia europeia (...) evolui da crença para a dúvida, a filosofia hindu evolui da dúvida*

⁵⁹⁰ Santana Rodrigues, ed. cit. pp. 135-137.

para a crença. Isto é, na Índia a filosofia alimentaria a vibratibilidade religiosa, *reformando e renovando as religiões, fazendo-as progredir constantemente*; a filosofia e a religião manteriam laços de *interdependência*, e não de subalternização, como sucedera no ocidente, onde a *filosofia*, encontrando-se circunscrita a pequenos círculos sectários, não logrou vitalizar uma religião marcada por uma origem *acrítica, dogmática e sentimental*⁵⁹¹, optando antes por a procurar desmontar. O budismo, nomeadamente, teria eclodido como *desenvolvimento desse fermento de dúvida primordial*, dessa afirmação do poder da razão independente, já antes patente no *Samkia* e nos *Vedas*, e que abrangeria linhagens de ateus e até de evolucionistas, visto como antecipadores de Darwin e Spencer, como Ixvara Crisna. A par da revolução búdica, Adeodato regista a existência de escolas de sabedoria ateística *hindu*. O hinduísmo apresentar-se-ia como uma orquestra de *buscadores do real*, na qual todas as perspectivas são vistas como instrumentos necessários, entre os quais os ateus. A constatação da relatividade do conhecimento humano e a tolerância que dela deriva seria no ocidente *apanágio de poucas criaturas superiormente dotadas*, enquanto na Índia tal já desde há muito se tornara património universal, fruto da longa penetração da especulação filosófica nas camadas populares.

Na Índia seria desconhecido

o fanatismo, o exclusivismo, o orgulho sectário que caracterizam os adeptos das religiões de berço semítico, tendo-se atingido uma posição ecuménica do espírito e uma serenidade de ânimo *que renuncia ao dogmatismo que nega* isto que, em linguagem ocidental, se chama o respeito pela liberdade de pensamento, para que muito trabalharam os que (...) inspiraram na Europa a libertação científica e a aspiração revolucionária. Mas as populações ocidentais, herdeiras do dogmatismo romano e do exclusivismo judaico, são rebeldes à superior disciplina mental que caracteriza os povos orientais⁵⁹².

⁵⁹¹ Op. cit. p. 86.

⁵⁹² Op. cit. pp. 85-88. Uma efectiva *tolerância* – como a que Adeodato aponta ter sido laboriosamente afirmada e reivindicada por reduzidos círculos culturais ocidentais – na esteira de Montaigne, poderia interpretar os movimentos *essencialistas* como formas de engendramento de compensações teóricas

No ocidente dar-se-ia até o absurdo de o próprio movimento do *livre-pensamento* se procurar impor à força. A afirmação do intrínseco e constitutivo dogmatismo e fanatismo da romanidade e do judaísmo, assim como da *superior disciplina mental oriental* parece inviabilizar a anterior alegação (mais ou menos perspectivista) da relatividade das culturas (e da sua historicidade material isocrónica).

Enquanto a Igreja Católica se esforça, sem sucesso, por divulgar a ideia de que

a vida terrena é um simples estágio de aperfeiçoamento para uma vida melhor, na Índia, porém, uma concepção equivalente, a de que Deus é a única realidade e de que é pura ilusão (maya) o mundo sensível logrou uma aceitação universal e radicada⁵⁹³.

*Esta concepção idealista do cosmos*⁵⁹⁴ suscitou uma arte e uma literatura não realista, mas simbólica, e um desinteresse pela historiografia do acidental, subordinado à demanda do que haja de permanente e real no universo, o Atman, definido como alma ou essência de todas as coisas⁵⁹⁵. *A fecundidade literária do génio indiano* apresenta-se como uma *mina inexaurível* capaz de reanimar a vitalidade do pensamento euroamericano *sufocado pelo materialismo*⁵⁹⁶ (de que são exemplos as influências indianas acolhidas por Goethe, Schiller e Heine):

O quadrúplice edifício da Religião, da Filosofia, da Arte e da Literatura é incontestavelmente o mais sublime, mas não é o único que o génio indiano levantou. Aceitar tal hipótese seria cair no extremismo da visão “orientalista” que considerava a Índia exclusivamente uma terra de sonhadores, de filósofos,

justificativas sempre conjunturais. Poderíamos convocar o conceito de *essencialismo estratégico* de Spivak para aclarar o movimento teórico barretiano. Tendemos a considerar o indocentrismo aqui patente como um entusiástico dispositivo retórico que Adeodato talvez visse como dialecticamente necessário no combate ao essencialismo ocidental, instrumental primeiro passo para a construção de uma cultura verdadeiramente universal-humana.

⁵⁹³ Ed. cit. p. 91.

⁵⁹⁴ Ed. cit. p. 99.

⁵⁹⁵ Ed. cit. p. 100.

⁵⁹⁶ Ed. cit. p. 103.

de místicos e de idealistas, povoada por seres apáticos e meditativos, que encarassem o mundo como uma miragem ilusória e indigna da sua atenção.

Foi à fantasia dos primeiros escritores europeus que abordaram o estudo da indologia que aprouve tecer este mito da Índia abstracta em transcendentalismos filosóficos: nele assentam os políticos ingleses de hoje um argumento habilidoso em prol da dominação britânica, pretendendo deduzir daí a impotência da Índia para constituir uma nação livre e independente⁵⁹⁷.

Denuncia-se aqui o *extremismo da visão “orientalista” que considera a Índia exclusivamente uma terra de sonhadores, de filósofos, de místicos e de idealistas, povoada por seres apáticos e meditativos*. Desta visão da Índia abstracta se deduziria a sua impotência para se constituir como nação livre e independente, o que muito conviria aos adeptos da dominação britânica. Barreto antecipa assim a denúncia efectuada por Edward Said da articulação entre a representação ocidental da realidade asiática e o programa colonial de dominação da Ásia.

*Os primeiros orientalistas, educados na cultura helénica não souberam elevar-se a uma tábua de valores menos restrita e mais humana*⁵⁹⁸. A evolução da indologia, contudo, conduz à constatação de que as civilizações, europeia e indiana, se desdobrariam em conquistas humanas paralelas, equivalentes ou concomitantes, desenvolvendo-se em isocronia, não obstante o *moderno e vertiginoso desenvolvimento euroamericano, paralelo à não menos vertiginosa decadência hindu sob a dominação inglesa*⁵⁹⁹. Mas o novo olhar que a Europa vai lançando sobre a Índia não decorre apenas de uma renovação científica, mas sobretudo da agitação ideológica que procura responder à própria crise de consciência europeia, que assiste a uma *abrasadora sede de espiritualidade* que se manifesta no crescente interesse ocidental pelos *textos da mística védica e budista*⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Ed. cit. p. 107.

⁵⁹⁸ Ed. cit. p. 94.

⁵⁹⁹ Ed. cit. p. 108.

⁶⁰⁰ Ed. cit. p. 108.

Adeodato procura, todavia, replicar a quantos perspectivam esta influência asiática na Europa como um movimento dissolvente, apontando-lhes que confundem causas com consequências, ignorando a crise cultural e espiritual em que a Europa se encontraria, de que o interesse pela cultura indiana é expressão, consequência e não causa⁶⁰¹. Os alertas contra a influência das culturas asiáticas dependem da consideração amalgamante do oriental e do asiático, homogeneizando realidades culturais, geográficas, religiosas, completamente diferentes não só para conveniência teórica, mas com ferozes consequências práticas. Já víamos Cordato de Noronha e Sérgio prevenirem nas páginas da *Seara Nova* contra a confusão entre *Ásia* e *Oriente* e contra as leituras homogeneizadoras da Ásia. Paradoxalmente, são defensores de soluções autoritárias para a Europa aqueles que vêem a Ásia sob o signo do despotismo, ou da *barbárie oriental*. Parecendo em tudo isto antecipar a metodologia saidiana, Adeodato expõe os estratos de constituição do orientalismo ideológico, desde a sua genealogia literária aos seus desdobramentos políticos: *O oriente como expressão política, sociológica ou religiosa é uma piedosa fantasia que transitou dos domínios literários (...) para a bagagem superficial dos buriladores de crónicas*⁶⁰².

Apesar da sua *consagração ao absoluto*, os hindus caracterizar-se-iam por um pronunciado espírito de *síntese* que se manifestaria nos grandes momentos da sua evolução científica, paralela ou mesmo antecipadora da ocidental. Recordemos agora a discussão sobre a primazia da Índia e da China sobre a Europa que vimos travar-se desde Ignacio de Andrade. Repetindo o dispositivo argumentativo de outros intelectuais indo-

⁶⁰¹ Adeodato insurge-se nas páginas da *Seara Nova* (num artigo não integrado em *Civilização Hindu*) contra Henri Massis, maurrasiano, anti-bolchevique, apoiante de Salazar (que visita Portugal em 1938), e mais tarde do regime de Vichy, e autor de um *manifesto dos intelectuais franceses para a defesa do ocidente e da paz na Europa*, que consiste numa apologia da supremacia da Europa e do seu direito à colonização, por exemplo, da Etiópia pela Itália fascista. Este *apelo à paz* deve ser visto, de facto, como um repto à rendição dos povos colonizados. Ou, nas palavras de Menezes Bragança, no *Jornal Índia Nova*, nº3, de Julho de 1928, p. 2: Parece que propõem o nosso aniquilamento usando, para *melhor nos seduzir*, o que *há de mais destruidor nas doutrinas europeias*, isto é: os *princípios da liberdade, de emancipação dos povos. É o ideal da democracia, destruidor dos imperialismos absorventes, das ditaduras assassinas das reivindicações populares, mormente nas colónias, onde buscam restaurar o régimen de sujeição e subalternismo*.

⁶⁰² Ed. cit. pp. 129-130.

portugueses como Santana Rodrigues, Panduronga Pissurlencar⁶⁰³ e Constâncio Mascarenhas, Adeodato elenca desenvolvidamente dezenas de descobertas, no campo das ciências puras e aplicadas, que atestariam a precedência indiana sobre a Europa, antecipando-a como precursora ou preparando-a como pioneira:

Especulativo por excelência, o índio desde os primórdios da sua história compraz-se (...) em aprofundar os problemas transcendentais do espírito, abandonando por vezes a vida social para se recolher à paz dos eremitérios ou à solidão dos bosques. A especulação, porém, constituindo a marca distintiva da sua civilização, em época alguma se torna em obsessão colectiva a ponto de lhe fazer esquecer o que deve ao composto humano, que não é só espírito, mas também matéria. (...) Desenvolveu (...) todas as disciplinas científicas pisando com uma antecipação por vezes de muitos milénios, os mesmos trilhos por onde a civilização moderna, guiada pela Europa, encontrou o caminho da sua glória⁶⁰⁴.

Estamos de novo perante uma tensão crítica do pensamento de Adeodato. No limite, o cariz percursor destas descobertas indianas desmentiria a tese da isocronia civilizacional. Por outro lado, a afirmação da tese do *composto humano* (que na cultura europeia se diria cartesiana e/ou herdeira da tradição platónico-augustiniana) parece infirmar a assunção do cariz ilusório do mundo fenoménico: a noção de *Maya* antes afirmada como essencial na cultura indiana e nela tão enraizada que se não trataria de mera especulação de uma elite filosófica, mas de um dado cultural aceite pela população em geral. Tenha-se em mente que esta noção é comum a hinduísmo e budismo (embora sofra diferentes elaborações). Parece chegar-se aqui a uma aporia: só a matéria é que é ilusória ou o próprio *composto humano* de que ela é elemento constituinte também o será? Mas se assim for, terá de se assumir que o espírito capaz

⁶⁰³ Panduronga Pissurlencar, em sua obra *Aspectos da Civilização da Índia Antiga* (Nova Goa, Livraria Coelho, 1925, p. 182) reivindica este pioneirismo ou *primazia*: *A história da pedagogia hindu e búdica denota também que muitas outras doutrinas e instituições educativas que hoje são adoptadas com fervor no mundo culto foram experimentadas na Índia em tempos afastadíssimos*. Esta reivindicação de primazia, em seu duplo sentido cronológico e valorativo, retoma a discussão que expusemos a propósito de Ignacio Andrade.

⁶⁰⁴ Ed. cit. 119.

de aperceber o cariz ilusório de todas as coisas é também ele ilusório. Ora, se este é tão ilusório como o composto humano, como é que dele se chega a distinguir? Como chegará então a ser possível considerar-se a si ou a algo como real?

Adeodato Barreto repete uma das ideias que se lhe afiguram reitoras da mentalidade hindu: a desvalorização da

transitoriedade das formas da existência material *e a profunda adesão à persistência transcendental do espírito. Nesse sentido*, no ocidente, a história é o registo mais ou menos minucioso do incidente, do desequilíbrio, de tudo o que perturba o ritmo normal da vida. Na Índia, porém, a flutuação excepcional, como o devir incessante das coisas – a grande ilusão – deixam impassíveis as inteligências que vivem absorvidas na pesquisa eterna do que é permanente e imorredouro.

Assim, dos *heróis somente se perpetuam os que (...) simbolizam princípios (...)*, os que personificam uma bandeira, [e por isso] *a lenda se sobrepõe à história, por isso a crónica é também um poema*⁶⁰⁵. Deste modo, a perspectiva sobre a *história* que Adeodato prescreve mais se estatui como viva *síntese* do que como análise de minúcias, efemeridades mais ou menos desvalorizadas. Daqui decorre a consequente consideração dos fabulários como registos antropologicamente válidos e por isso merecedores de serem qualificados como verdadeiros, isto é, relativos à *verdade* do ser humano de sempre.

Esta adesão, algo romântica, ao mito, ao símbolo, à lenda, ao que na narrativa manifeste princípios e bandeiras, desvalorizando-se a descrição do facto e a análise do episódico, ecoa, apesar de tudo, Aristóteles⁶⁰⁶. Talvez por se aperceber que desta forma contribui

⁶⁰⁵ Ed. cit. p.123.

⁶⁰⁶ [...] *não é ofício de poeta narrar o que realmente acontece; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer, o que é possível, verosímil e necessariamente. (...) Por isso a poesia é mais filosófica e mais elevada do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Referir-se ao universal, quero eu dizer: atribuir a um indivíduo de determinada natureza, pensamentos e acções que, por liame de necessidade e verosimilhança, convém a tal natureza, e ao universal, assim entendido, visa a poesia quando põe nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu (Poética, IX, tradução de Eudoro de Sousa). Atente-se como Adeodato se serve de um*

para conotar a Índia com uma só das possibilidades de escrita histórica, atento sem dúvida aos debates de teoria e filosofia da história travados na cultura portuguesa e europeia do seu tempo⁶⁰⁷, Adeodato procura combater a afirmação da inexistência de sentido histórico na Índia, dando exemplo da existência de crónicas, arquivos, estatísticas, documentos administrativos. Convoca ainda a descoberta de Vyassa, segundo o qual da economia (*varta*) dependeria toda a organização do mundo, o que anteciparia o *princípio básico do “materialismo histórico” de Karl Marx!*⁶⁰⁸.

Ao assumir assim tanto a fundamentação metafísica de uma narração do passado que valoriza o mito e a descrição exemplar ou simbólica, a par da descrição historiográfica materialista, Adeodato remete para o espírito de *síntese* que caracterizaria a mentalidade hindu⁶⁰⁹. Com argúcia, procura historiar este traço mental até tempos arcaicos: Quando a escrita se não encontrava ainda generalizada impunha-se o cultivo de uma enorme concisão na criação de dispositivos mnésicos. Este hábito (ou método) não é isento de perigos, sendo o mais evidente dos quais *a ambiguidade de sentido que caracteriza grande parte dos livros bramânicos*⁶¹⁰. Vemos nesta explicação um modo de prevenir qualquer objecção à sua vontade de validar a *indianidade* constitutiva de diversas atitudes filosóficas e sapienciais opostas entre si. Por outro lado, a própria ambiguidade argumentativa de Adeodato, de que já demos vários exemplos, fica assim suportada por um *traço* arcaico, assumido como elemento constitutivo da cultura que

argumento (também) aristotélico para defender o modo indiano de formular a narrativa do passado, de forma tal que se expressem símbolos que sejam principais, isto é, que tenham alcance universal e necessário, em vez de atentar no *incidente* e no *desequilíbrio*, isto é, naquilo que é de tal forma ocasional ou conjuntural – figurando a contingência – que não é apto a exprimir o que mais importa, tido por essencial.

⁶⁰⁷ Adeodato é, na Universidade de Coimbra, aluno de Joaquim de Carvalho, que aliás apadrinhará a criação do Instituto Indiano.

⁶⁰⁸ Op. cit. p.123. Constâncio Mascarenhas no seu ensaio *A Pátria do Buda*, que já mostrámos antecipar posicionamentos barretianos, inicia a sua apresentação sintética da história indiana afirmando, não sem ironia, que *A Índia não tem história* (ed. cit. p. 58). Ironia manifesta não só por nas páginas seguintes se demonstrar o contrário, ilustrando-o com factos temporalmente organizados, como pela lúcida afirmação do valor das narrativas lendárias no processo histórico, exemplificando-o com a influência *histórica* não do *milagre de Ourique*, mas do mito do milagre de Ourique.

⁶⁰⁹ Para Lúcio de Miranda, em vez de *humanismo, autodomínio, síntese e tolerância*, os *caracteres proeminentes* da mentalidade indiana ou hindu seriam a *subtileza e a argúcia*. Ver *Índia e indianos*, ed. cit. p. 15.

⁶¹⁰ Ed. cit. p. 125.

está a descrever. Esta inovadora valorização da ambiguidade é instrumental da perquirição barretiana de uma *síntese* feita da conciliação não superativa de contrários mais do que da eclética aglutinação de atitudes perspectivisticamente consideradas ou de uma compreensão dialéctica da historicidade contraditória do real.

Poderemos, contudo, perguntar se teria sido ao simplificar para fixar os textos, e assim mais facilmente os memorizar, que os indianos se teriam tornado cultores da *síntese*, incorrendo – involuntariamente – em formas de comunicação marcadas pela *ambiguidade* discursiva, ou antes, se não será o modo ambíguo de redigir um texto o mais adequado e válido meio de assumir a inescapável ambiguidade do real?

5.8. A *Fadiga da heterogeneidade*

Só em sistematizar, só em reduzir a multiplicidade a um todo coerente e orgânico, se sente satisfeita a inteligência bramânica. A heterogeneidade dos factos e das coisas como que a fadiga; mais ainda: provoca-lhe um sorriso de desprezo. Através dela, uma só coisa a preocupa: a ligação racional que une as causas às consequências e identifica o mundo com o Atman, a Razão universal, alvo radioso de toda a sua ansiedade multissecular⁶¹¹.

Aponta Adeodato para uma experiência de cansaço provocado pelo avassalamento da multiplicidade. Esta *fadiga da heterogeneidade* poderá ser vencida pelo culto da Razão... mas que *Razão*?

Desmontando o preconceito comum da falta de liberdade dos sistemas políticos orientais, – na esteira aliás dos trabalhos de Panduronga Pissurlencar – Adeodato elenca a diversidade dos sistemas governativos, administrativos políticos experimentados na história indiana, mostrando-os até como precursores das realizações sociais europeias:

⁶¹¹ Ed cit. p. 125.

da monarquia constitucional ao soviete operário, da federação republicana à organização corporativa dos trabalhadores, do princípio da divisão e equilíbrio de poderes ao da eleição das mulheres para os cargos públicos, tudo quanto a civilização moderna nos apresenta como exigências indeclináveis das modernas condições sociais, tudo isso a história da Índia nos acusa como realidades remotas do seu passado.⁶¹²

Confrontemos esta posição de Adeodato com a de Santana Rodrigues, formulada em 1923, subvertendo os conceitos ideológicos europeus pela afirmação do tradicionalismo estrutural das ideias democráticas e revolucionárias:

O actual movimento do nacionalismo indiano é estruturalmente tradicionalista, conhecendo a doutrina democrática dos Vedas e de Buddha. (...) [*O nacionalismo indiano*] inspira-se nos Vedas. As ideias de igualdade e de fraternidade não lhe são estranhas: ninguém as teve mais completas que o vedismo e o Budismo; enquanto o cristianismo as reservava para os homens, a Índia estendeu-as a todos os seres vivos...

A República sob todas as suas formas não lhes é desconhecida.⁶¹³

Se por um lado Adeodato atesta a presença do passado no presente, por outro parece querer solver a inovação futurante num passado transactamente dado, relativizando o que haja de novo na presença do presente e até de prospectivo em cada novidade. Este exercício parece manifestar o que qualificamos como uma espécie de dialéctica regressiva: Negar-se-ia assim que se pudesse ter gerado o despotismo *numa raça que tanto apreciava a Liberdade*⁶¹⁴ e que soube criar regimes com base na caridade, fraternidade e liberdade⁶¹⁵ e que até já promovera uma certa laicidade e municipalismo, erroneamente vistos como conquistas da modernidade europeia.

⁶¹² Op. cit. p.131, n. 30.

⁶¹³ *The Indian National Movement* (English translation and Portuguese original edited by NGRI), Lisboa, Imprensa Lucas, 1923 [separata de entrevista concedida ao *Diário de Notícias*].

⁶¹⁴ Ed. cit. p. 137.

⁶¹⁵ Idem, ed. cit. cf. p. 129.

O mesmo se verificaria no campo educativo. Apesar de na Índia ter prevalecido uma divisão entre *um ensino exotérico* e outro *esotérico* (para os temas filosóficos e religiosos), assistiu-se mesmo assim à generalização do ensino e à adopção de teorias e práticas pedagógicas inovadoras de impacto mundial, de que são exemplos maiores a escola de Taxila e a Universidade budista de Nalanda.

Adeodato pretende afirmar a existência de um *humanismo* hindu que se teria expandido através de uma civilização plástica e universalista (por oposição ao já denunciado *exclusivismo* das civilizações semitas), cuja expansão constituiria, na Antiguidade mundial, uma *gloriosa excepção*. Todavia, parece que ao exclusivismo semita se opõe aqui o excepcionalismo hindu⁶¹⁶. Nesse sentido, as doutrinas de Lao Tseu e Confúcio na China, ou de Buda e Mahavira na Índia, são vistas como *reação espiritual* correctora dos danos do imperialismo sob a forma da difusão de gigantescas concepções universalistas. Enquanto os impérios que formaram o mundo ocidental (assírio, persa ou romano) teriam como objectivo a sujeição imperial opressora e a exploração económica, a Índia teria proposto verdadeiros ideais unitários procurando *absorver os particularismos egoístas numa visão ampla, tolerante e humanista*, lançando as *bases duma unidade espiritual entre os povos*, uma conformação fraternitária das diferenças. Adeodato distingue entre unidade e uniformidade ou entre a harmonização das diferenças e uma unificação imperial⁶¹⁷. Dum lado teríamos o *imperialismo*, do outro a proposta de um ideal de *unidade*. Adeodato sugere não só a precedência histórica asiática das concepções universalistas, mas ainda ter sido a Índia o seu foco irradiador para ocidente, o que mais uma vez desmentiria a inicial e fundante tese da isocronia histórica dos dois grandes pólos. Adeodato afirma ainda a existência de estágios inevitáveis do desenvolvimento humano quando refere a existência de escolas filosóficas dogmáticas em períodos históricos de dispersão mental e criticismo que teriam conhecido também o inevitável estágio do cepticismo. Mas, na Índia teria sido desde a alta Antiguidade proposta uma saída para as aporias cépticas: a psicologia. Os

⁶¹⁶ Entre outros passos onde é notória esta essencializante idealização, cf. ed. cit., esp. p. 149.

⁶¹⁷ Sobre esta distinção, ver esp. pp. 150-153.

*gimnosofistas*⁶¹⁸ levariam o homem a dirigir *a atenção do espírito sobre si próprio*⁶¹⁹. O que leva naturalmente uns a negar a existência da alma imaterial (os *lokajatas*) e outros a proclamar a *irrealidade do mundo fenomenal*, em benefício de Atman.

5.9. A Pátria de Buda

E sobre a terra, assim arada, a semente de Mahavira e de Buda não tardara a cair, irrompendo a breve trecho do solo da Índia como uma messe fecunda de paz e de espiritualidade.

Buda e Mahavira personificam na Índia a mesma missão providencial que representaram na Judeia Cristo e João Baptista. Uns e outros são expoentes máximos de inflorescências espirituais e não frutos esporádicos dum pretenso acaso histórico... Como Cristo e João Baptista irrompem do tronco feraz do velho profetismo hebraico, pletórico de cóleras santas e de épicos clamores de justiça, Gautama e Vardhamana (...) sintetizam e sublimam o anseio espiritual e de nobre revolta humana que centenas de outros iluminados anteriores haviam gerado e alimentado, em presença da iniquidade do sistema de castas e da rigidez da disciplina bramânica⁶²⁰.

Neste passo, Adeodato parece aglutinar um duplo movimento histórico: por um lado, budismo e jainismo constituiriam reacções localizadas do kxatrianismo político contra a supremacia bramânica, por outro, apresenta os seus mestres como reformadores dos princípios bramânicos, abastardados por séculos de práticas formulárias e ritualistas legitimadas por uma organização social estratificada. É como reformadores que os compara a Cristo. Assim, numa importante nota a uma sua tradução do poema “A Casta”

⁶¹⁸ Thomas Mc Evilly comenta alguma historiografia que dá conta da descoberta dos gimnosofistas durante a expedição de Alexandre e seu influxo (ou pelo menos afinidade) com a génese do pensamento céptico antigo.

⁶¹⁹ Ed. cit. p. 154.

⁶²⁰ Ed. cit. p. 154.

de Pushpadatta, Adeodato Barreto historia o estabelecimento da organização social por castas, não só a partir da penetração ariana na Índia, mas como cristalização endogâmica de um sistema de classes rígidas, e a sua pretensão de pureza racial não passaria de *ingénua fantasia*. Tal como Cristo e Lutero, aquele contra a *hipocrisia farisaica*, este contra o *ritualismo romano*, também os *grandes reformadores hindus* procuraram encontrar a *beatitude religiosa na acção heróica, na devoção transbordante, jamais na submissão passiva a ritos mecânicos e vazias congeminações teológicas*. O autor de *O Livro da Vida* vê na história do pensamento filosófico e religioso da Índia um conjunto de *esforços sempre renovados de reacção contra essa renitente supremacia sacerdotal*. Desde Mahavira e Buda a Gandhi e Tagore, uma sucessão de grandes *mahatmas* foi marcando a história, não sendo estes mestres apenas de extracção bramânica, mas também de outras castas e até de fora de todas elas, aparecendo como elementos propulsores da civilização indiana. Num certo sentido, as castas teriam servido historicamente como elemento de equilíbrio social, isto é, de preservação da unidade espiritual da Índia durante o período das ditas invasões bárbaras. Cumprida esta função, dada esta explicação, materialmente radicada, haveria agora que dar voz a todos os heterodoxos hindus que protestaram *contra o absurdo dum sistema que funcionou durante séculos como a mais formidável engrenagem inventada pelos poderosos para amarrar os explorados à grilhetas da sua servidão...*⁶²¹.

Recusando o bramocentrismo ou a identificação do hinduísmo com o bramanismo, Adeodato reconhece o inequívoco papel dos brâmanes na história hindu. O que se não chega a resolver, nem na obra ensaística nem na poética é a quase completa identificação estabelecida entre hinduísmo e indianidade. O islão é, deste modo, minorizado como elemento da civilização indiana, visto como extrínseco e não constitutivo, tanto pelo seu surgimento histórico relativamente tardio como pelos seus episódios bélicos, embora a tentativa de síntese *sikh* seja valorada. Mesmo o budismo, apesar de se reconhecer o seu desaparecimento da Índia e o sucesso da sua expansão

⁶²¹ Tradução inserta n' *O Livro da Vida*, coligido na mesma edição de 2000 que vimos citando: pp. 373-374, nota 57.

pela Ásia, é visto apenas como uma tentativa de reforma do hinduísmo, ou como uma heterodoxia correctora dos excessos bramânicos mais do que como novidade religiosa e civilizacional, ou como uma ruptura completa com essa matriz: são movimentos espiritualistas inseridos no *tronco legítimo do hinduísmo*, são mais *derivações heterodoxas do que formações de origem estranha*, favorecidos por certos príncipes que aspirariam a uma aura universal⁶²². O jainismo ter-se-ia, contudo, deixado reduzir a *um ascetismo frio e desumano* e o budismo, mais favorecido pelas circunstâncias, teria primado em toda a Índia até que o próprio hinduísmo se viesse a renovar pela reforma ou *reação mística* do Vaishnavismo, levando o budismo a deslocar-se para o extremo oriente:

no seu período de expansão, o Budismo adquiriu formas novas, convertendo-se a antiga metafísica, abstracta e intelectualista, numa religião popular em que as crenças e os deuses primitivos se amalgamaram estreitamente com os novos princípios. O próprio Buda de filósofo e moralista agnóstico que fora, foi transformado num Deus, Salvador do género humano. Eis como foi possível dentro da Índia a aproximação e finalmente a absorção completa do seu culto no hinduísmo renascente. As duas formas do budismo, a metafísica ou pura e a religiosa ou popular foram chamadas Hina-Yana e Maha-Yana, respectivamente pequeno e grande veículo de salvação⁶²³.

Adeodato ecoa aqui a leitura que encontramos também em Manuel da Silva Mendes de que os fundadores de religiões foram filósofos cujo ensinamento foi sendo popularmente aditado de crenças e superstições. Neste ponto, Adeodato procura amalgamar diversos processos históricos divergentes e não coetâneos: a revolução do Mahayana e as contingências da sua expansão geográfica; a coexistência de uma

⁶²² Idem, ed. cit. p. 155.

⁶²³ Ed. cit. Nota 13 pp. 232-233. Na verdade, esta divisão tornou-se historicamente muito mais geográfica do que de classe, sendo que nos países onde o chamado Hinayana prevaleceu convive um nível filosófico e erudito da tradição ao lado da sua vivência e prática popular, tal como sucede nos países do Mahayana. Estando o Mahayana associado à revolução filosófica da *Prajnaparamita*, paradoxalmente, foi também acompanhado pelo florescimento de um enorme panteão de deidades budistas.

dimensão popular com outra intelectual numa mesma tradição religiosa; a tendência para a divinização do mestre fundador de um movimento sapiencial e a *reintegração* ou assimilação do budismo no hinduísmo. É necessário ter em conta que, a partir do século XII, o *budismo*, como tradição separada, parece desaparecer do subcontinente indiano, sendo as imagens do Buda reinterpretadas como figurações dum avatar de Vixnu, nomeadamente. O chamado hinduísmo, todavia, não permaneceria incólume, depois deste processo. A abolição dos sacrifícios sangrentos, ponto afim ao jainismo e budismo, seria um dos adquiridos deste processo.

A identificação do Buda como um *moralista e um filósofo agnóstico*, presente na interpretação veiculada por Sérgio corresponde a uma longa tradição que vemos aflorar em diversos modos e valorações. Adeodato, ciente da vulgar redução europeia do budismo a uma forma de pessimismo, constata dentro desta tradição a existência de aspectos pessimistas que já promanariam da tradição hindu, ao lado de outros elementos que não lhe parecem merecer essa qualificação, como o modo humanista e racional da sua exposição:

O budismo apoiando-se na tradicional doutrina hindu do karma e da reencarnação proclamava o nexos causal entre as existências sucessivas, explicando as condições actuais pelos méritos e deméritos das existências anteriores. A reencarnação era um mal pois que a vida era uma fonte de dores e de misérias. E em contraste com esta visão pessimista, o *Nirvana*, a beatitude pela liberação de espírito, devia ser objectivo máximo do homem inteligente.

Ora, esta liberação conseguia-se por uma conduta estritamente moral. E assim efectuava a doutrina budista a fundamentação racional dos princípios essenciais do seu humanismo: a verdade, a pureza, o respeito universal pelos seres vivos...

Açoka apresenta-se como um grande conquistador convertido ao budismo, o propugnador de um *imperialismo da paz e da civilização* em oposição à *tradição multimilenária da violência e da força bruta*⁶²⁴. Às atrocidades da guerra, Açoka teria

⁶²⁴ Adeodato, ed. cit. p. 156.

oposto a humanidade e a *ternura infinita pelos que sofrem*, legislando a partir de então em prol *de todos os seres*, empreendendo uma expansão *plástica, universalista e compreensiva*, usando não a força mas a persuasão, não impondo *um cânone dogmático*, mas *adaptando-se a cada povo, adquirindo modalidades diversas*, irradiando *ideais morais e religiosos*, enviando não soldados, mas pregadores para oriente e para ocidente, com múltiplas repercussões civilizacionais⁶²⁵.

Para Adeodato, o elogio a Açoka é consentâneo com a admiração que lhe merecem determinadas manifestações que considera essenciais da civilização hindu: a adesão de Açoka ao budismo far-se-ia *directamente pelos princípios*, rejeitando *o aspecto formulário e exterior*; *o que o comove não são as facetas filosóficas e teológicas*, mas *sim, como ao mestre, a sua essência justiceira e humanitária*. Por isso recomenda a *tolerância universal*⁶²⁶. Açoka distinguir-se-ia, assim, na sua adesão plena ao budismo, de outros agentes históricos de difusão religiosa, como Constantino ou Maomé, que teriam convocado a religião como meio de expansão política. Açoka, pelo contrário, usaria a política ao serviço da religião. É a esta luz que se deveria analisar a sua legislação proibindo o apoucamento das outras religiões e incentivando o respeito por elas, instituindo hospitais para humanos e animais, regulando o consumo de carne, proibindo a caçada e fomentando a cultura e a educação, sem distinção de castas ou género, e atendendo os seus súbditos a qualquer hora.

Procurando mostrar o carácter não só pioneiro e antecipador de Açoka em relação às conquistas da modernidade, Adeodato coloca a hipótese de ter sido a missionação budista na Síria a originar

a seita ascética dos essénios, [que] por intermédio do precursor João Baptista, influi sobre o ensino do doce profeta da Galileia. Ao seu calor desenvolvem-se muitas das crenças fundamentais do Cristianismo e algumas das suas seitas – como a dos gnósticos e dos maniqueus levam impresso o selo das afinidades búdicas. E o intercâmbio vai tão longe que, enquanto Cristo é, por alguns

⁶²⁵ Do “índice recapitulativo”, texto dedicado à *gênese do humanismo hindu*, p. 390.

⁶²⁶ Idem, ed. cit. pp. 157-158.

budistas, identificado com o Buda Maitreya (o buda da bondade), profetizado pelo fundador do budismo, este, por sua vez, ingressa por intermédio dos cristãos persas no calendário católico, onde ainda nos figura com o nome de São Josaphate (*que seria uma transliteração corrompida do conceito de bodhisattva*).⁶²⁷

Noutro passo cita o *grande pensador Aurobindo Ghose* que afirma serem as *imagens dos Upanixades e os preceitos budistas recolhidos pelos lábios de Cristo*, indicando o cristianismo como síntese *poética* ou reformulação do hinduísmo e do budismo.⁶²⁸

Para Adeodato só esta *influência remota* explicaria que de Alexandria

partissem todas as tentativas de simbiose, em filosofia e em religião, que visavam emoldurar o seco intelectualismo grego do espiritualismo de visão larga e fundo tolerante que caracteriza a alma oriental.

Este importante passo é assumido em suas fundas consequências, afirmando-se o decisivo influxo (subterrâneo e esotérico) das ideias indianas no desenvolvimento histórico da filosofia europeia:

O *emanatismo* (ideia de que o mundo material e espiritual provém de sucessivas emanações do ser supremo) comum a essas escolas, que é senão uma variante da velha e tradicional doutrina indiana? Que é o *Abismo*, o ser indefinido e indeterminado dos gnósticos se não o *Brahma* dos *hindus*? Como não ver na ideia de que a matéria é uma “pura capacidade de formas”, expressa pelos neoplatónicos de Alexandria, a doutrina de maya, tão generalizada na Índia? E as ideias de “renascimento” e do “êxtase” da mesma escola, que são senão os equivalentes da transmigração do *karma* e do *samadhi*?

⁶²⁷ Op. cit. 158-159. Adeodato concita para afirmar este influxo do budismo sobre o cristianismo autoridades como Vincent Smith, Richard Garbe e Kennedy ou, para a presença no Egipto, Flinders Petrie. Esta questão encontra-se esclarecida por Margarida Corrêa de Lacerda que apresenta, edita e anota a *Vida do Honrado Josaphate Filho del Rey Avenir, versão de Frei Hilário da Lourinhã e a identificação por Diogo do Couto de Josaphate com o Buda*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1963.

⁶²⁸ Ed. cit. p. 213.

Podemos, assim, acompanhar o rasto das doutrinas indianas, se não budistas, pelo menos levadas pelos apóstolos búdicos – em quase todos os sistemas filosóficos do Mediterrâneo, desde os primeiros séculos da Era Cristã até ao despontar da Idade Moderna. (...) surpreendemo-lo nas seitas cristãs primitivas dos arianos, nestorianos⁶²⁹ e dos eutiquianos, em quase todas as heresias, ou quase-heresias, da Idade Média, como as de Orígenes e João Escoto, no sincretismo de Abelardo, no eclectismo de Averróis, no intuicionismo de Avempas, no misticismo dos São Vítor, em Richard e em São Boaventura, e finalmente nas perversões taumatúrgicas da cabala e da magia, com Cardan e Paracelso. E, note-se ainda que, além do ensino exotérico manifestado por todas essas escolas, subsistiu sempre por toda a antiguidade e Idade Média o esotérico, restrito aos iniciados das comunidades secretas largamente espalhadas pelo próximo oriente. Essa corrente subterrânea é um motivo constante de embaraços para os historiadores de filosofia, mas ela explica, a nosso ver, melhor do que as próprias missões de Açoka, a persistência no próximo oriente e o acesso até à Europa dessas velhas doutrinas hindus, caldeadas num imperecível espírito de humanidade, tolerância, universalismo e justiça.

A infiltração dessa ideia no tronco filosófico europeu é vulgarmente considerada nos compêndios de história da filosofia como uma degradação do pensamento filosófico. Este juízo parcial deve atribuir-se à admiração exclusivista pelo racionalismo grego – o chamado claro pensamento helénico – como se o próprio facto de ele ter cedido perante o nebuloso espiritualismo, logo depois do seu contacto com o mundo oriental, não demonstrasse a sua fraqueza como filosofia para a vida! Mais correcto e justo é pensar-se que o emanatismo, o intuicionismo e o panteísmo correspondiam, de alguma forma, à necessidade espiritual duma época, em que o pensamento não tinha apenas diante de si o quadro limitado duma evolução filosófica nacional – como a que estivera nas bases das sínteses

⁶²⁹ Adeodato parece aqui procurar contradizer a influente *Catholic Encyclopedia* que no recente verbete sobre o budismo explicara as semelhanças entre o lamaísmo e o catolicismo por via da missão nestoriana nas regiões da rota da seda, assim afirmando o influxo cultural do ocidente sobre o oriente.

platónica e aristotélica – mas destinava-se a abraçar um vasto e matizado cosmorama. Nessa época, agitada, como a nossa, por um intenso internacionalismo, o oriente, o ocidente – fontes de civilização díspares – entrecruzavam-se, activamente como hoje, nas rotas mediterrânicas. Daí esse empenho em unir, fundir, harmonizar (o eclectismo e o sincretismo) que caracterizam todos esses sistemas filosóficos. E daí também o carácter irresistível que apresenta a influência dessas doutrinas, a ponto de renascermem das próprias cinzas, a cada momento, não obstante perseguidas constantemente pela ortodoxia e pelo escolasticismo quer católicos quer islâmicos⁶³⁰.

*O Budismo atrai as consciências pela magia da sua própria doutrina*⁶³¹: Não a espada nem o martírio nem o heroísmo, nem o braço secular. Afirmar-se então que o budismo beneficiaria de ter surgido na *hora própria*. Esta ideia espanta pelo seu cunho determinante e necessitarista, mais expectável nos contextos teoréticos do historicismo ou do providencialismo. Apesar disso, todavia, é dito ser a *simplicidade* o elemento decisivo da atracção dos mais genuínos e sinceros buscadores. Este é mais um aspecto em que se compara o budismo ao cristianismo primordial. Mas a realização do *dharma* e o domínio dos sentidos teriam caminhado a par no oriente, precavendo e impedindo a cristalização que no ocidente ocorreu. No entanto, equiparam-se os primitivos cristãos e os hindus de épocas reformadoras pela sua comum adopção de uma atitude de desprezo pelo mundo, pela crença construtiva num reino adveniente, e pela *prática do comunismo económico*, levando a um desapego subversivo que explicaria a *razão de algumas perseguições*⁶³².

Adeodato reitera a ideia que a escolastização do budismo teria contribuído para a sua decadência em contexto indiano:

⁶³⁰ Ed. cit. pp. 159-160.

⁶³¹ Ed. cit. p. 161.

⁶³² Ed. cit. p. 243.

A doutrina budista era a fonte de água viva que vinha saciar a sede espiritual de toda uma época... Cansada das discussões metafísicas e teológicas do bramanismo heterodoxo e ortodoxo, ela queria chegar os seus lábios ao próprio manancial. E Buda, rompendo dum golpe a represa do formalismo sacerdotal, derramara-o a jorros sob a humanidade sequiosa (...) Quando o budismo esqueceu este seu *élan* primordial e se emaranhou por sua vez em subtilezas filosóficas e teológicas, a Índia deixou de se render ao seu encanto, substituindo-o, definitivamente, pela grande *poussée* Vaishnavita, que lhe trazia a abrasadora doutrina do amor divino.⁶³³

5.10. Os velhos princípios hindus: Bramanismo ou Budismo?

Kanishka e Harsha, unificadores da Índia contra a pulverização feudal, são qualificados como *bárbaros hinduizados*, reproduzindo o *velho modelo máuria*. Como budistas, leais à atitude tolerante de Açoka, não perseguem as religiões alheias. Kanishka aparece representado sob a forma de um Buda vestido à grega, como um Shiva ou como outras divindades indianas, gregas ou mitraicas, num

eclectismo que tanto podia ser um expediente político como uma adesão consciente e sincera ao velho princípio hindu de que as religiões são veredas diferentes que se encaminham todas à mesma meta: Deus⁶³⁴.

Neste passo, Adeodato parece-nos reivindicar uma base hindu para o ecumenismo por um lado e por outro, parece novamente pretender hinduizar o budismo, anteriormente elogiado pelos seus princípios de simplicidade e sua proposta de uma ética cósmica e universalista, mostrando personalidades difusoras do budismo (anteriormente apresentado como agnóstico ou ateu e agora como tendo missionários de uma ética trans-religiosa visando Deus). O Islão, por seu lado, merece elogio nos momentos em

⁶³³ Ed. cit. pp. 158-162.

⁶³⁴ Ed. cit. pp. 169-170.

que parece ter sido hinduizado, pelo místico Kabir, por exemplo, ou pelo movimento Sikh. Podemos objectar que ao considerar a universalmente desejada tolerância religiosa como um *princípio nacional* se atenua o universalismo desse mesmo princípio. A redução do princípio universal a uma tendência nacional surge explicitada na afirmação da *irresistível tendência hindu para a tolerância*. O conceito de *Civilização Hindu* parece poder aglutinar soberanos tão diversos como Açoka, Kanishka, Harsha, Akbar, Sivaji, que teriam o *coração inflamado de ideais generosos*. Estes não seriam *simples governantes mas condutores de almas*, mahatmas, ecoando os *velhos heróis-santos do Mahabharata*⁶³⁵.

Podemos interrogar-nos sobre a dimensão retórico-argumentativa da tentativa de Adeodato afirmar a indianidade subjacente aos diversos movimentos fundadores da cultura ocidental. Por sua vez, isto que se poderia qualificar como indocentrismo não se resolve, afinal, num budocentrismo? Mas o budismo não foi também apresentado como um aspecto da civilização hindu? Esta ambiguidade é decisiva ou deve ser resolvida? No ensaio que apôs como conclusivo ao seu volume, dedicado à interpretação das diferenças e semelhanças entre os humanismos europeu e hindu, ela parece procurar desvendar-se:

O Hinduísmo é uma enorme massa polimorfa em que os ideais mais elevados se acamaradam, por vezes, com as práticas mais grosseiras. A sua teologia é difusa, a sua metafísica é contraditória, a sua disciplina eclesiástica é inexistente. Mas em todo este corpo desigual, que representa o sentir e o querer de centenas de comunidades diversas, o Bramanismo conseguiu derramar um sentido comum, um ideal de vida homogéneo, um elo que representa um mínimo essencial de ideias filosóficas e morais que são o *subtractum* das aspirações da Índia inteira. (...) o *subtractum* ético-religioso acompanha o hindu como uma segunda natureza, aureolando-o e sublimando-o⁶³⁶.

⁶³⁵ Ed. cit. p. 170 e p. 184.

⁶³⁶ Ed. cit. p. 217.

Enquanto antes procurara apresentar um conceito de indianidade mais extenso do que as suas versões bramânicas, e apesar da ambiguidade de sinonimizar indiano e hindu, assiste-se agora à tentativa de subordinar a diversidade do hinduísmo a um núcleo de ideias organizativas bramânica. Adeodato, no entanto, descreve a expansão do budismo pela Ásia e a sua adaptação e plasticidade nesse processo, da Indochina ao Tibete e à Mongólia, *aos seus mais vigorosos redutos*⁶³⁷, como o elemento civilizacional mais glorioso e imorredouro da cultura indiana.

Os missionários budistas *auscultam as tendências nativas* e, em cada novo lugar, *adaptam, combinam, aclimatam e sincretizam*. Adeodato, numa importante nota, compara esta atitude da missionação budista com a *inteligente adaptação* empreendida por missionários jesuítas como Nobili e Manuel Lopes, na Índia, ou o Padre Le Comte na China, o primeiro apresentando-se como brâmane, o segundo como pária, e o terceiro identificando Confúcio como um santo inspirado por Deus. O Papado, no entanto, teria retrogrado uma inicial abertura, anulando estes pioneiros tentames de tradução e aproximação cultural. Referimo-nos a estes episódios e à controvérsia dos ritos no estudo dedicado a Ignacio de Andrade.

A nova síntese do budismo chinês representada por Kumarajiva e Bodhidharma procuraria *harmonizar o quietismo dos amarelos com a reflexão dos hindus*⁶³⁸.: A descrição de tom etno-caracterológico que Adeodato adopta neste passo parece desatender a complexidade do encontro histórico do taoísmo com o Mahayana, reduzindo-a um essencialismo gritante patente na consideração de um *quietismo chinês*.

⁶³⁷ O conhecimento ocidental do budismo tibetano é ainda incipiente na década de trinta. Não por acaso, a respeito do Tibete Adeodato socorre-se dum clássico do esoterismo, Ossendowski, que ajudou a popularizar um fascínio sobre o Tibete algo aprisionante dos seus cultores. Um autor contemporâneo, Donald Lopez examina os mal-entendidos ocidentais deste processo cultural na sua importante obra *Prisoners of Shangri-La*.

⁶³⁸ Ed. cit. p. 165.

Adeodato interpreta os *gimnosofistas* descritos pelos relatos da antiguidade como *jainistas* (para os quais, aliás, o escritor Tomás da Fonseca chamara a atenção nas páginas do Jornal *Índia Nova*). Seguindo V. Reynand, Adeodato detecta aqui um influxo *jainista* sobre a cultura helénica por via de Alexandre Magno, Pitágoras e Zenão, admitindo não só uma primazia, mais que precedência, indiana como uma real transmissão de uma cultura da vontade, de desprezo do mundo sensível, de procura de salvação individual da alma (*purusha*) no quadro da aceitação da metempsicose e de um *panteísmo espiritualista*. Vimos já como Ignacio de Andrade, por ser formado pelo estoicismo, na Índia detectou estes paralelos. A perspectiva do *suicídio* como prática espiritualmente sancionada ressurge na teorização de Adeodato no quadro da sua metodologia comparativa, comparando e afinizando agora jainistas e estóicos. O pioneiramente referido ascetismo de Gandhi (manifesto na sua prática de jejuns) e o seu conceito de *ahimsa* (não-violência) também radicaria na sua formação jainista. A valorização da impassibilidade dos *rishis* e dos adeptos jainistas nas suas táticas de luta política através da resistência psíquica fundaria a *objecção de consciência* como arma social contra a opressão. Adeodato relata como *admirável* o suicídio do *hindu* Calano, que teria conhecido Alexandre Magno como o sacrifício de Zarmanochegas (Sramanacharya)⁶³⁹.

Adoptando neste ponto uma visão algo dialéctica, que antes parecia desatender, Adeodato reconhece o influxo do jaino-budismo, na sua *máxima eficiência, mesmo sobre as doutrinas adversas*. Nota, então, que a reacção hindu à crítica budista levou à absorção dos seus reparos e à suavização da sua rigidez, substituindo as crenças supersticiosas em fórmulas sacrificiais por uma fecunda e humaníssima religião de amor,

⁶³⁹ Cf. p. 240, nota 48. Sobre este importante episódio do encontro clássico entre a *Hélade* e a cultura Indiana, veja-se “The Self-Immolation of Kalanos and other luminous encounters among greeks and indian Buddhists in the Hellenistic world” Georgios Halkias, *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 8, May 2015, pp. 163-186. Veja-se ainda, para um estudo da recepção portuguesa dos gimnosofistas e do suicídio de Calano, o nosso trabalho “João António Dias. Orientalismo, Comparatismo Religioso, Maçonismo e Anticlericalismo: O Budismo na *Synopse das religiões*” (em preparação). O tema do suicídio surge frequentemente associado à recepção cultural europeia do budismo, como se pode aferir da leitura do *In Memoriam* de Antero de Quental, onde diversos colaboradores responsabilizam a alegada adesão ao budismo de Antero pelo seu fatal desfecho. Ideia análoga é desenvolvida por Manuel Laranjeira. Esse pano de fundo mental surge muito matizado na reflexão de Adeodato.

oração, misericórdia e devoção ardente (*bhakti*), sem ter de aceitar a *linha fria do ascetismo jaina* nem a *disciplina grandiosa do intelectualismo do pequeno veículo budista*⁶⁴⁰. A hinduização do budismo, antes descrita, implicou afinal uma (relativa) budistização do hinduísmo. Retomando a sua metodologia expositiva fundada em comparações entre a Europa e a Índia, Adeodato nota que após a contra-reforma vieram a realizar-se no seio da Igreja Católica algumas das correcções que os reformadores protestantes reclamaram: do mesmo modo o hinduísmo se renovara pela crítica jaino-budista. O jaino-budismo teria desempenhado, *em face da religião de bhakti* – em que se re-valoriza a componente devocional e afectiva – *um papel semelhante ao do frio estoicismo perante a cálida pregação do Messias da Galileia*⁶⁴¹. Esta comparação entre processos procura perspectivar o budismo mais como uma reforma do hinduísmo do que como uma tradição irredutivelmente nova.

O movimento Bhakti teria assim contrariado tanto o *intelectualismo escolástico dos sistemas ortodoxos dos brâmanes* (que fundaria a proposta da salvação na eficácia das fórmulas sacrificiais) como o *racionalismo frio do Budismo* (que, por sua vez, se basearia no *mecanismo inelutável da lei do karma*, não deixando lugar à oração e à misericórdia divina⁶⁴²). Como se fizera para o budismo, compara-se o movimento Bhakti na Índia à reforma protestante na Europa pelo seu profundo impacto histórico, mas quanto ao seu conteúdo compassivo e fundamentação mística, Bhakti mais se afiniza ao franciscanismo⁶⁴³. Adeodato admira o movimento Bhakti e apesar de reconhecer o seu tardio desenvolvimento histórico como reacção às pertinentes objecções colocadas pelo jaino-budismo a uma tradição bramânica hegemónica não deixa de reconhecer a sua fundamentação escriturística no próprio *Bhagavad Guita*:

⁶⁴⁰ Ed. cit. p. 155.

⁶⁴¹ Ed. cit. p. 155.

⁶⁴² O budismo que chega ao Tibete tendo vivido a *reacção mística* hindu descrita, teria como que em segundo grau reabsorvido estas disposições do espírito, conferindo enorme poder às fórmulas e a uma relação devocional-simbólica com o *guru*. Não por acaso o budismo tibetano é designado *mantrayana* (veículo dos mantras) ou, no ocidente, lamaísmo (pela proposta de relação com o *lama* ou *guru*).

⁶⁴³ Ed. cit. cf. p. 233, nota 14, e pp. 235-236 nota 25.

o culto *bhakti* (...) dirigia-se a um deus pessoal (...) não apenas dispensador de favores, mas digno de amor ardente e devoção filial desinteressada. Ele estava para o intelectualismo seco dos brâmanes, como o jansenismo de *Port-Royal* para a disciplina jesuítica, e, para o racionalismo frio dos budistas e jainas, como o próprio cristianismo para os filósofos da *Stoa*⁶⁴⁴.

A correcção afectiva do cristianismo ao estoicismo figura nesta amálgama operativamente, como num acervo de críticas dirigido a um implícito destinatário comum. Nesta operação, todavia, parecem desvalorizar-se as singularidades de cada uma das correntes filosófico-religiosas referidas.

Numa processão histórica intuída como providencial e descrita como espiralóide, Adeodato apresenta o *espiritualismo sentimental do movimento bhakti – tal como o budismo ou o vixnuísmo* - vistos como seus precursores – contra a frieza, o escolasticismo, a ortodoxia bramânica, e *transforma-se num deísmo de visão larga, sincrético e tolerante* (o que teria até influído os muçulmanos, tão *naturalmente propensos à intolerância e ao fanatismo*) o Bhakti, historicamente, teria assim actuado como uma *rasoira igualitária*⁶⁴⁵.

5.11. Nacionalismos e Humanismos ou a *Revolução* entre a Nacionalidade e a Universalidade

Adeodato Barreto, ao analisar o fenómeno nacionalista, reconhece-o como universal, mas parece sugerir que, na Índia, este teria adquirido características distintivas próprias. O *nacionalismo* estaria, na Índia, em processo de redefinição teórica. Para Adeodato, a genialidade do contributo de Gandhi não consistiria em ter importado o nacionalismo, mas em tê-lo procurado adaptar e aclimar à cultura indiana. Barreto advoga que o nacionalismo indiano é um novo tipo de nacionalismo:

⁶⁴⁴ Ed. cit. p. 233.

⁶⁴⁵ Ed. cit. pp. 170-171.

ao indianizar o nacionalismo, *fê-lo da* forma que lhe era mais própria: universalizando-o. Uma noção de pátria, estreita e fechada sobre si mesma, não poderia albergar-se onde se gerou um Buda ou um Kabir⁶⁴⁶.

Assim como o nacionalismo, enquanto ideologia, é redefinido pelo contributo indiano, também o *humanismo*, como movimento filosófico, se poderia redefinir a partir do hinduísmo. Esta é uma das grandes conclusões teóricas que se retiram do esforço de síntese de Adeodato. Os grandes temas que até então eram tidos como próprios do hinduísmo e do budismo vêem-se re-problematizados e complexificados quando pensados em confronto com a cultura filosófica europeia. Mas, neste ponto, trata-se de reelaborar conceitos até então assumidos como eminentemente ocidentais, como o de *nacionalismo* e de *humanismo*. Nesse sentido, Adeodato valoriza Romain Rolland⁶⁴⁷ como intérprete compreensivo por este assumir o alcance universal do *nacionalismo gandhista, que reveste assim o significado duma nova encarnação do humanismo*⁶⁴⁸: *satyagraha, a força da verdade e do sacrifício* que evocariam em doçura a um São Francisco e em tenacidade a um Loyola. Ao descrever a sua doutrina como um *evangelho de acção heróica* parece compará-la ao próprio impulso cristão primordial.

No decurso de uma longa exposição histórico-cultural, os ensaios de Adeodato culminam num manifesto contra o colonialismo inglês e a favor do nacionalismo de Gandhi, que apresenta como afim de Tagore⁶⁴⁹. Adeodato não esquece a análise

⁶⁴⁶ Op. cit. p. 191.

⁶⁴⁷ A *Seara Nova* publica uma importante carta de Romain Rolland a José Osório de Oliveira no seu número 164, de 6 de Junho de 1929, p. 307. Este qualifica o autor de *Jean Cristophe* como *a consciência do mundo* e declara-se *um pouco seu filho espiritual (...)* *foi reflectindo, mesmo, o seu pensamento que acrescentámos (...): O europeísmo não basta porque acima do interesse europeu está o interesse da humanidade em geral, do conjunto a que poderemos chamar a civilização do mundo e de que a civilização europeia faz parte*. Rolland responde ao artigo de Osório de Oliveira remetendo para os seus ensaios em que se ocupa do estudo das grandes correntes contemporâneas do espírito da Ásia, e esclarece o seu pensamento denunciando os *Barrèsismes* e os *Massissismes*, paralelos das *monstruosas coligações do dinheiro sem raça nem cheiro*. Esses defensores do espírito do “*Ocidente*” definem o seu ser apenas *pelo que ele não é, pelo que ele nega, pelo que pretendem dominar, explorar e sujeitar. Eu não quero um “nacionalismo” europeu – dessa “Pan-Europa”, que começa por excluir a imensa Rússia, esse reservatório de milhões de forças vitais que renovarão o sangue da Europa – como não quero um nacionalismo latino, germânico ou anglo-saxónico*. [trad. nossa]

⁶⁴⁸ Ed. cit. p. 192.

⁶⁴⁹ Adeodato afirma ter Tagore a todo o mundo levado sua *salutar mensagem de confraternização euro-asiática*. Adeodato interpreta a sua descrição da viagem à Rússia como demonstração da conformidade

económica, demonstrando o carácter explorador e predatório do imperialismo⁶⁵⁰. Nesse sentido, esclarece que a resistência anti-colonial, sob a forma de *não-cooperação activa*, não se dirige contra a Europa, mas sim contra a sua *civilização material e a exploração dos mais fracos*, da qual os seus próprios povos são as primeiras vítimas.

Gandhi afirma que Cristo e Buda representam a *simbiose da força com a doçura*⁶⁵¹. Na *mística aliciante do sacrifício* proposta por Gandhi *não é, como nas revoluções europeias, apenas o corpo que se oferece em holocausto à santa causa, é também o espírito*⁶⁵². Adeodato compara os sofrimentos padecidos pelos partidários de Gandhi com as perseguições do Império romano aos cristãos. Por outro lado, a sua referência à *queda da Bastilha* indica que a Revolução Francesa – tal como a Russa, ou a ansiada revolução indiana futura – surgem como re-encarnações dos princípios universalistas budistas e cristãos. A modernidade ocidental caracterizar-se-ia como situação histórico-cultural em que os *profetas hebreus* constituem mero objecto de recordação longínqua. Por sua vez, *na Índia milenária renascem os velhos rishis, para escarmento dos Hitler e dos Mussolini*⁶⁵³. Esta afirmação sugere que o esgotamento da cultura europeia se manifesta também na sua incapacidade de voltar a gerar os seus próprios sábios. A *Índia Nova* surge como modelo de superação, para a reconstrução universalista do *humanismo*, que provirá do diálogo e do confronto entre o humanismo ocidental, de raiz judaico-romana, abstracto, de feição expansiva, niveladora, conversora e impositiva e do humanismo oriental, de base hindu e vocação compreensiva e equânime, integradora e harmonizante de concretudes:

O humanismo ocidental – herdeiro do imperialismo romano e do proselitismo hebraico – implica uma conquista no espaço, pelo arrebanhamento gradual e sistemático das populações, pelo transbordamento incessante para a periferia,

do projecto socialista soviético com os ancestrais princípios humanitários hindus: cf. pp. 204-205. Afinal a luta não é apenas pela *pátria indiana*, mas pela emancipação do *homem universal*. Nesse sentido, apesar das diferenças que lhes reconhece e sublinha, Gandhi e Tagore seriam *almas irmãs*.

⁶⁵⁰ Citando nomeadamente Macaulay e a sua célebre afirmação: *Os lucros da Inglaterra foram as perdas da Índia*.

⁶⁵¹ “Índice recapitulativo”: Nota 51, p. 240.

⁶⁵² Ed. cit. p. 201.

⁶⁵³ Ed. cit. p. 206.

pela redução de todos os seres do Universo a um denominador comum emanando do centro. O humanismo ocidental é, assim, um ensaio de totalização em que a unidade se pretende pelo nivelamento gradual dos seres, dentro dum sonho abstracto de igualdade e fraternidade. Eis porque se pode dizer que a criação mais perfeita desse humanismo foi a Igreja Católica (católico significa universal) que, desta forma, quis estender às consciências o ideal de cidadania democrática que o romanismo temporal pretendia estabelecer pelas armas, dentro do Império.

O humanismo oriental, contrariamente, desenvolveu-se no sentido não da extensão, mas da profundidade. Interessou-lhe menos equiparar todos os seres do que integrar cada um na tranquila consciência da sua missão social e moral (*dharma*). O seu ideal-limite não consistiu em fundir, totalizar, em aplainar singularidades e diferenças, mas apenas em harmonizá-las e concatená-las inteligentemente dentro dum todo obtido, não no bojo dum crisol mas sobre a irisada paleta dum pintor...

O humanismo hindu nem pretendeu converter os gentios, como o de São Paulo, nem libertar os cidadãos, como o da revolução francesa, nem emancipar o proletariado, como o de Trotsky: aceitou a realidade complexa do mundo e da vida e pretendeu explicá-la, ou melhor, compreendê-la dentro duma concepção finalista da existência⁶⁵⁴.

Em nota a este passo, Adeodato matiza o modo como anteriormente esquematizara a oposição histórico-política entre impulsos uniformizadores e centralistas e tendências autonomistas: os primeiros teriam sido encarnados, ao longo dos tempos, pelos cruzados medievais, as tropas da convenção na revolução francesa ou as tropas de Trotsky na revolução russa. O humanismo ocidental, conquistador, seria *herdeiro do imperialismo romano e do proselitismo hebraico*. É neste sentido que a Igreja Católica

⁶⁵⁴ Ed. cit. p. 209.

exprime maximamente o humanismo ocidental, e mesmo com a secularização da Reforma e da Revolução Francesa essa *ancestralidade profunda jamais se apagara*. Já o humanismo oriental, em vez de *aplainar singularidades*, fundir ou totalizar, preferiria *harmonizar* e concatenar diferenças.

*Assim, os exércitos da Convenção e os partidários da revolução permanente de Trotsky são os equivalentes históricos dos cruzados medievais e dos jesuítas de quinhentos, pois que os animou uma igual noção de homem abstracto e um empenho comum de promover pela conquista (verbal ou militar) a fundação de uma República Universal. (...) Mais genuinamente democratas, os girondinos advogavam o federalismo e a autonomia provincial (...) Mas [no processo da revolução francesa] o centralismo verbalista de Robespierre (...) venceu o radicalismo sensato e profundo de Condorcet. Mais felizes, modernamente, os russos assistiram à derrota de Trotsky e da sua tendência de revolução permanente e universal, em proveito da ponderada orientação de Estaline, partidário, como Condorcet, da pacífica construtividade interior e da autonomia local e provincial. Eis porque se diz, e (...) com uma certa razão – que, com Estaline, um georgiano, o espírito do Oriente venceu o do Ocidente, no terreno das influências que disputam o futuro da Rússia moderna.*⁶⁵⁵

Adeodato avalia negativamente a influência da Igreja Católica que, presa de contradições, praticando o contrário do que seria o ensinamento cristão, visaria apenas a sua própria conservação institucional histórica, parecendo-lhe impossível que possa conciliar as facções em grave disputa na Europa do seu tempo. Mas a Índia poderia desempenhar esse papel, através da sua atitude filosófica de síntese. Por um processo de *indianização*, a Europa poderia resolver as contradições históricas em que se enreda: entre *sociedade e indivíduo*; entre *emancipação política e prática espiritual*; entre materialismo e espiritualismo ou entre cientismo especialista e humanismo integral.

⁶⁵⁵ Nota 63, p. 243.

Note-se a similitude entre estes termos e temas de Adeodato Barreto e os do seu correligionário seareiro Agostinho da Silva em sua crítica da cultura europeia.

Neste sentido, a Revolução Russa poderia parcialmente servir como *exemplo* para as sociedades europeias, sendo elogiada no texto como manifestação de uma projectada orientalização da Europa: revolução russa sempre vista, aliás a partir do exemplo da revolução francesa, considerada como momento paradigmático de reactualização de valores humanistas, concebidos como universais e imperituros. No passo conclusivo deste trecho de defesa da tendência autonomista e localista contra a facção centralista no seio do processo soviético, Adeodato concorda, paradoxalmente, com os intelectuais contra-revolucionários do seu tempo, como Henri Massis ou, entre nós, João Ameal, que viam a difusão das ideias socialistas e a revolução soviética como um perigo e uma ameaça à civilização europeia, justamente porque constituiriam um processo de *orientalização* da Europa. Adeodato concorda com este diagnóstico de *asiatização*, mas avalia-o positivamente, considerando o seu conteúdo universalista e libertador. Parece-nos ainda que este passo desmente as interpretações algo *culturalistas* da obra de Adeodato, que separam a sua obra literária da sua intervenção cívica e desvalorizam o seu posicionamento ideológico, omitindo a sua assumida inscrição nos decisivos debates civilizacionais da década de trinta do século XX. Pretendendo salvar a figura cultural ignoram o ideólogo. Ou, quando se valorizam alguns aspectos do seu posicionamento político em detrimento de outros, olvidam o filósofo que preza a ambiguidade e cultiva a síntese.

Este passo deve ser lido à luz da comparação anteriormente apresentada entre *budismo* e *Revolução Francesa* quanto ao seu alcance universal. Pode mesmo ser cotejado com a sua defesa dos planos quinquenais e do processo socializante soviético que levou a cabe nas páginas da *Seara Nova*, em contundente polémica com António Ferro, nunca desligada deste horizonte *orientalizador*. Recordemos um outro artigo publicado na *Seara Nova* já em 1933, e não integrado no projecto da *Civilização Hindu*, onde se procede à comparação entre a proposta revolucionária indiana e russa. O elogio da

Revolução surge agora expresso de forma mais defensiva, distanciando-se o autor da utilização da violência política, mas reconhecendo a existência de uma aspiração comum na Rússia e na Índia. Afinal só da síntese das duas culturas e processos se poderia caminhar na senda de uma *libertação integral*:

Na ânsia da libertação integral, (...) Rússia e Índia. Numa e noutra dominam, em larga medida, as preocupações pelo progresso da humanidade sofredora; numa e noutra os humildes, os desprotegidos, os explorados, os famintos ocupam um lugar primacial entre as preocupações dos chefes políticos. Mas os métodos que empregam colocam-nos numa posição diametral: Numa, a apologia da violência, noutra a da paz e da não-violência. Numa, a multiplicação das necessidades, do conforto, como estimulante da produção, noutra a sua supressão, até à renúncia máxima. São duas filosofias opostas, duas almas diferentes, caminhando, o que é de espantar, na estrada da mesma aspiração... E se é certo que qualquer delas – prosseguindo isoladamente na lógica dos princípios arrastaria o homem a exageros condenáveis, fundidas ambas harmonicamente no cadinho da futura civilização, darão, sem dúvida, origem a uma humanidade melhor⁶⁵⁶.

A Revolução Soviética merece significativas expressões de simpatia de Adeodato nas páginas da *Seara Nova* sob um duplo ponto de vista: por esta retomar e ampliar o projecto da revolução francesa, e por de alguma forma recolocar na Europa actual a pertinência de valores *orientais* de longa duração. Na sua polémica com António Ferro, que increpa no projecto soviético o visio de criação de um homem-máquina (lendo a construção do socialismo à luz das prevenções literárias expressas por Karol Čapek), Barreto replica que a resolução das carências económicas só pode ser levada a cabo pelo cultivo de uma razão fria e mecânica. No entanto, a sabedoria indiana provar-nos-ia que a busca de satisfação das necessidades espirituais, coisa que a revolução soviética não pretende oferecer, permaneceria como um desiderato humano. A satisfação das necessidades materiais criará sempre novas necessidades, mais ou menos socialmente

⁶⁵⁶ *Seara Nova* nº335, 23 de Março de 1933, p. 357.

concretizáveis. Mas, para atingir a realização espiritual, que não se confunde com a satisfação das necessidades materiais, haveria que estudar Epicuro ou a sabedoria búdica a respeito do autodomínio das necessidades:

Os que tanto se assustam com a chamada “mecanização do Plano Quinquenal” esquecem-se de que a experiência russa não pretende corresponder à plenitude das aspirações humanas. É portanto ilegítimo atribuir-lhe veleidades de resolver o “problema da Felicidade universal”.

A felicidade é uma aspiração delicada, interior, de alcance mais individual do que colectivo. Diógenes, que vivia num tonel, foi tão feliz como Polícrates, o émulo dos deuses. E a felicidade de Diógenes é até mais fácil e segura do que a de Polícrates, pois a verdadeira felicidade consiste as mais das vezes na conformação com o que se possui e não na posse do que se deseja. Ora, sendo assim, não seria mais lógico se efectivamente perseguissem o dragão esquivo da felicidade que em vez das grandiosas maçadas do Piatiletka [*o Plano Quinquenal*], os bolchevistas, tal como Buda e Epicuro, preconizassem a supressão do desejo...

Mais modestos e mais práticos, longe de seguirem a miragem duma felicidade utópica e irrealizável – e de tantas interpretações como os indivíduos – singraram por uma via positiva: na base de todos os planos, de todos os edifícios individuais de Felicidade, vislumbraram uma aspiração única, precisamente porque assentavam numa necessidade orgânica, primordial: a da existência. E foi esse mínimo indispensável de existência, que desde há milhares de anos é sistematicamente negado à maioria dos homens, que se tornou o objectivo do seu sistema e da sua acção.

É sem dúvida admirável voar, – pensaram eles – mas é preciso, antes de mais, possuir asas!⁶⁵⁷

⁶⁵⁷ *Seara Nova* 327, 12.1.1933, pp. 233-236, esp. 235.

Assinale-se a coincidência de Adeodato Barreto e Ignacio de Andrade ambos compararem budismo e estoicismo, como disciplinas de moderação ou domínio dos desejos contra a noção da sua impossível satisfação. Ambos também procuram objectar aos que deliberadamente confundem os desejos humanos com necessidades sociais com vista a inviabilizar a construção de sociedades mais igualitárias.

5.12. Dharma Hindu e Dharma Budista. Salvação e *moksha*

Adeodato oscila entre, por um lado, a reflexão sobre as faculdades da acção e da vontade, como é próprio de quem prepara a Revolução, e, por outro, as instâncias do entendimento e da razão, como é timbre de quem cultiva a compreensão da complexidade do Real. Assim, procura redefinir o *humanismo* a partir do respeito por todos os seres e da visão do cumprimento do lugar único e singular no universo que cada um tem de descobrir, o seu *dharma*, conceptualizado aqui, simplificadaamente, como *missão*:

Daí o respeito incondicional [*do humanismo hindu*] por todas as formas da vida; daí a sua inesgotável tolerância para com todos os seres da terra. A vida selvagem é tão respeitável como a civilizada. Um palácio majestoso é tão admissível como uma choupana lóbrega, o troglodita, como o rajá, cumprem cada um o seu dharma, a sua missão. Aumentar o conforto de um, diminuir o do outro a uma média razoável, nada acrescentariam à vida. Procurar compreender a verdadeira natureza dessas desigualdades é a função do homem sábio. É para a consciência profunda desta realidade interior que o pensamento indiano se sentiu acordado desde muito cedo⁶⁵⁸.

A noção aqui utilizada de *dharma* não só difere como contradiz aquela que foi anteriormente apresentada: a segunda das três *Jóias* budistas consiste numa afirmação da Lei da Justiça e da Verdade tão ontologicamente inabalável que esta pode servir de *refúgio* ao praticante budista que se descobre enredado na impermanência do *samsara*.

⁶⁵⁸Ed. cit. p. 210.

Este sentido deste conceito contradiz frontalmente a ideia de que cada um tem um *dharma* a cumprir ou um papel no cosmos a desempenhar. O *dharma*, na sua inexaurível complexidade é um dos grandes conceitos religiosos e filosóficos universais, devendo ser lido nas múltiplas acepções que foi histórico-culturalmente adquirindo. Só seria possível traduzi-lo para algum conceito da tradição helénica ou cristã, forçando uma univocidade que não possui ou amputando-o da sua polissemia. Seria tentador pensar que é isso que aqui se processa. Mas, na verdade, mesmo conhecendo o sentido búdico do conceito de *dharma*, parece estar aqui presente uma noção hindu ortodoxa de *dharma* como lugar a cada um destinado se não pela sua casta de origem, por algum outro caractere inato ou social, o que desmentiria o progresso social advogado.

Notemos como subjaz ao desenvolvimento expositivo que de seguida apresentamos a adopção de uma metodologia comparativa que parte da constatação das diferenças fundamentais entre as culturas da Europa e as da Índia radicando-as na oposição entre *cidade* (muralhada, suscitando expansão) e *campo* (ilimitado, apelando ao aprofundamento). Ainda que parecendo incorrer numa atitude esquematicamente *essencializante*, Adeodato matiza-a pela consideração histórica da *longa duração* e da permanência como traços distintivos positivos da própria natureza do *humanismo indiano*, conceptualizado como anseio de expansão de si e *realização da vida*. As duas culturas geraram-se de *fontes diversas*:

ambas provieram dum anseio de expansão de personalidade, dum desejo de realização de vida. Mas uma criou-se na cidade e a outra na floresta. Enquanto a cultura europeia, presa entre muralhas, pretendeu expandir-se, ultrapassando-a no sentido da *extensão*, a outra, encontrando-se, desde o início, livre no seio da natureza, buscou a sua expansão na profundidade, reflectindo e ensimesmando-se. Assim se moldou a oposição que colocou o rishi indiano e o sábio da Grécia nos dois pólos do pensamento humano⁶⁵⁹.

⁶⁵⁹ Ed. cit. pp. 209-211.

Mesmo as desigualdades gritantes e os contrastes civilizacionais da Índia que tanto impressionam os *observadores superficiais* são justificados por Adeodato que os explica como exemplos e argumentos do próprio *humanismo imorredouro* da civilização indiana, o qual só seria apreensível aos intérpretes imbuídos do *verdadeiro espírito* da Índia. Este espírito caracteriza-se por uma ininterrupta continuidade e persistência sem paralelo no ocidente. Neste sentido, a atribuição de imobilismo, quietismo, passividade ou resignação à cultura indiana, e ao budismo como seu corolário, é por Barreto desmontada. Estes elementos podem ser encontrados na realidade indiana de períodos menos expansivos, isto é, decadentes, que existem em todas as sociedades, e por isso, devem ser considerados até menos *representativos* da história da Índia. Isto é, desconstruindo os preconceitos eurocêtricos sobre a Índia, Adeodato maneja a retirada de indianidade aos costumes *indianos* que a própria consciência *indiana* analisa e critica:

cedo a parte sã da consciência indiana reagia contra estas perversões lastimosas, reconduzindo-se à sábia medida. Se é certo que a atitude hindu continha, na lógica dos seus princípios, o *quietismo* – e socialmente o quietismo é a estagnação e a estagnação é a morte – ela encerrava também, em contrapartida, a *tensão máxima da vontade consciente*. O hinduísmo mandava a cada um conformar-se com o seu dharma, mas não à maneira fatalista da mentalidade árabe, cruzando os braços à vontade onipotente de Allah! A atitude reflexiva de Buda olhando para o umbigo – mote que o cepticismo ocidental glosa a frouxos de risadas – era a do mais alto dinamismo da vontade: o do pensamento liberto dos imperativos da matéria e perscrutando-se a si mesmo. A realização do dharma não era, portanto um *laisser-faire*, mas uma conquista consciente, orientada pela vontade esclarecida (daí o Yoga)⁶⁶⁰.

Recusando as imprecizações de egocentrismo que os cépticos europeus apontam, ridicularizando as tradições indianas sem as compreenderem, Adeodato afirma como a

⁶⁶⁰ Ed. cit. p. 212.

introspecção meditativa, vista como investigação da mente pela própria mente, não consiste no abandono apático da capacidade volitiva, mas pelo contrário na sua mais alta dinamização voluntária e consciente. Na Europa, o desafio espiritual de mortificação cristã deu azo a surtos de histerismo, enquanto na região do Himalaya, o hinduísmo e o budismo

conduziam ao domínio máximo da vontade sobre os sentidos, não esmagando, mas preservando a vida para melhor a dominar.

Neste sentido, o conhecimento do que sucede no contexto contemplativo yôgico, hindu ou budista serve para relativizar e descentrar o cristianismo como tradição sapiencial:

grande parte dos santos e das santas nos dá a impressão trágica de personalidades incompletas, mutiladas por abdicações anti-naturais e cuja vida se traduziu numa forma especial de suicídio lento... num pólo oposto, isto é, no que se aproxima da maneira hindu, figuram os santos que, longe de aniquilarem a vida, a dominaram apenas, tornando-a em pedestal da mais elevada espiritualidade⁶⁶¹.

Entre estes santos mais próximos *da maneira hindu* figurariam alguns dos mais importantes nomes da catolicidade como São Francisco de Assis, Loyola, Xavier, Vicente de Paula, São João de Deus. Com mais esta provocatória asserção Adeodato não logra apenas denunciar o patente etnocentrismo dos sábios orientalistas europeus de oitocentos ou o modo como os intelectuais do seu tempo aquilatam e avaliam as culturas indianas e asiáticas a partir de conceitos e critérios que lhe são historicamente alheios. Adeodato ensaia aqui uma desconstrução crítica dos elementos constitutivos da ocidentalidade a partir de critérios indianos. A prossecução deste fecundo e pioneiro exercício intelectual foi interrompida pelo seu desaparecimento precoce. Mesmo no contexto do que podemos chamar uma cultura luso-indiana e/ou indo-portuguesa este modo de pensar não foi significativamente retomado e desenvolvido. Na história do

⁶⁶¹ Ed. cit. nota 66, p. 244.

pensamento filosófico português é via que consideramos aberta a da revisitação da história da filosofia ocidental à luz das grandes matrizes filosóficas indianas.

Adeodato propõe ser originalidade indiana que o seu espiritualismo

nunca teria perdido o contacto com a matéria. A sua libertação espiritual não repousava, como a salvação cristã, no aniquilamento da carne, mas no domínio da vontade sobre ela. (...) era dominando a vida – e não aniquilando-a – que a Índia encontrava assim o segredo da vida.

Mesmo que partindo de um ponto comum, a necessidade de subordinar o material ao espiritual, no Ocidente ter-se-ia trilhado o caminho do enfrentamento e oposição e na Índia um processo de harmonização destes contrários. Preparado como poucos no seu tempo e no seu país para proceder ao exercício comparativo entre as duas grandes tradições culturais que conhece, Adeodato ousa neste passo erigir-se também em juiz dos caminhos de salvação ou métodos sapienciais e realizativos. Neste ponto não se discutem meras *divergências metafísicas*, mas sim *processos de realização irreduzíveis*⁶⁶². Já antes Adeodato visara as reduções *orientalistas* do hindu-budismo ao pessimismo filosófico. Todavia, Adeodato considera a *salvação* cristã ou a *moksha* hindu como modos de libertação da alma por ambas as religiões ansiada:

este anseio repousa numa concepção pessimista da vida terrena, que é, incontestavelmente, comum às duas religiões.

Assim, para Adeodato, a tradição judaico-cristã oporia o homem à natureza, o que se figura simbolicamente na narrativa bíblica da expulsão do homem do paraíso e no seu estatuto de senhor da natureza. Já o hinduísmo integraria o humano na sua humanidade, assim abrindo caminho à realização do *dharma* de cada um. Não há que esmagar o corpo, mas que robustecer o espírito. As técnicas ascéticas indianas não visam austeras penitências que produziriam um sofrimento autojustificado, visando *merecer o céu*, como sucede com os procedimentos de mortificação cristãos, mas o

⁶⁶² Ed. cit. p. 214.

exercício do espírito para *estimular a mais alta reflexão que o levará ao samadhi, à identificação mística com o Absoluto*, que seria *estorvada pela intromissão dos sentidos*⁶⁶³.

O cristianismo proporia assim um ideal considerado perfeito, mas afinal meramente abstracto e fechado em si mesmo. E o ideal hindu seria perfectível porque fundado no reconhecimento da diferença: os homens

não são todos moralmente iguais: eis porque a sua noção de dharma, aparentemente improgressiva, deixa a cada ser uma ampla margem de progresso e, pela tensão permanente da vontade, a habilita aos largos voos do espírito⁶⁶⁴.

5.13. Conclusão

Apresentando-se como uma elaborada exposição dos traços considerados mais representativos e fundantes da cultura indiana, *Civilização Hindu* pode também ser lido como um exercício definitório dos importantes conceitos que surgem em subtítulo: *Autodomínio, Tolerância, Humanismo, Síntese* (infelizmente omitidos na capa da reedição de 2000). Se assim o virmos, teremos de o confrontar com outras tentativas de delimitação destes termos, reconhecendo a originalidade de Adeodato ao pensar o *domínio de si* fora da tradição cristã da *contenção*, e mesmo ao arrepio da aporética dicotomia da história ocidental da ética enredada entre autonomia, heteronomia e teonomia; a *Tolerância* fora da tradição contratualista – não pelo reconhecimento de um lugar determinado ao outro, mas de assunção de cada um como aspecto do todo; um *Humanismo* distinto do veiculado pela herança neo-protagórica de um humano visto como medida universal, mas partindo de um respeito pela humanidade do humano despido de qualquer veleidade antropocêntrica; uma teorização da *Síntese*, de contornos mais sincréticos que dialécticos, menos concebendo a contradição como

⁶⁶³ Ed. cit. p. 215.

⁶⁶⁴ Ed. cit. p. 215.

factor motriz intelectual mas mais como potência volitiva, individual e social, seu consciente gerador. Esta *síntese* caracteriza-se mais como uma *fusão* existencial e histórica do que como uma conciliação de termos lógicos.

Adeodato Barreto é um autor axial daquele movimento que vimos tentando afirmar como *cultura filosófica indo-portuguesa e/ou luso-indiana*. O seu contributo não passa só pela reivindicação de reconhecimento da valia do contributo indiano na resposta às grandes questões humanas de todos os tempos e lugares. Subjaz-lhe a afirmação de que a totalidade ou a universalidade são impensáveis sem o influxo asiático. Nem se apresenta aqui a Índia como um mundo fechado nem se procura aqui apenas expor uma mundividência que dela seria própria. A *civilização hindu* apresenta-se, mais que numa visão panorâmica, como um *cosmorama*. Propõem-se aqui termos hermenêuticos, que se pretendem operativos, e que decorrem da leitura do autor, como indianidade, indofilia, indofobia, indocentrismo e indocentralidade.

Procurou ainda reflectir-se como a presença de um grupo de intelectuais de origem indiana na *Seara Nova* e no *Jornal Índia Nova* não só representou uma plataforma de intervenção filosófica e política (predominantemente racionalizadora e democratista - em *latu sensu*), mas também logrou um pioneiro tentame de *indianização* da reflexão filosófica e da intervenção política (da própria *Seara Nova* e não só). Autores como Cordato de Noronha, Santana Rodrigues, Lúcio de Miranda, e Constâncio de Mascarenhas dialogam a níveis profundos entre si e com Adeodato e ainda hoje esta constelação pensante indo-portuguesa não é reconhecida nem tida em conta pela hermenêutica e historiografia filosófica portuguesa. Muitas outras pontes, nexos, laços e impensadas intersecções estão por desocultar, reconstituir, descrever e interpretar, o que muito complexificará a história da vida intelectual portuguesa, repondo a pluralidade e as contradições que a caracterizam. Recordemos, a título de exemplo, uma carta de Delfim Santos a Álvaro Ribeiro em que relata como, em Coimbra, encontrava *invariavelmente* o [Joaquim] Magalhães, o Adolfo [Casais Monteiro], o Horácio, o [Pierre] Hourcade e algumas vezes o Afonso Duarte e o Adeodato Barreto. Estão por historiar estas relações. Está ainda por estudar como estes intelectuais se inscreviam em redes internacionais. Está por averiguar como as suas prospecções bibliográficas

estavam actualizadas. A erudição orientalista portuguesa, em sentido estrito, encontra-se largamente por identificar e analisar (o que passará pelo levantamento exaustivo de traduções, estudos, ensaios, redes de contactos e acervos bibliográficos e arquivísticos). A compreensão do pensamento de Adeodato também exigiria esse esforço, mostrando como apresentou à sua cultura autores até então desconhecidos e buliu com categorias pouco comuns, procurando demonstrar a sua necessidade reflexiva.

Adeodato é um ensaísta com forte pendor filosófico, mesmo quando se apresenta como doutrinador. E, mesmo enquanto doutrinador, ele valoriza o livre pensamento e um olhar perspectivador. A sua obra filosófica, pela sua formação ocidental e pelo seu cultivo do comparatismo, anuncia-se cheia de virtualidades incumpridas. Mas a sua vida foi prematuramente interrompida. O seu estudo, não só de clássicos, como os *Vedas*, os *Upanixades* e o *Bhagavad-Gita*, mas também dos autores coevos que intervieram nos debates filosóficos do seu tempo, Koomarasamy, Vivekananda, Aurobindo, Gandhi, Tagore e outros, poderia ter lançado um verdadeiro diálogo filosófico entre as duas culturas, que aqui apenas se insinua e esboça. Depois da redacção deste ambicioso conjunto de ensaios, seria expectável que Adeodato se viesse a dedicar a alguns aspectos específicos deste *cosmorama*, dando especial atenção à teorização histórico-política, abrindo-se a uma esoterologia (patente na sua consideração do espiritismo e da teosofia como factores culturais de indianização do pensamento ocidental) e aprofundando a leitura dos tratados filosóficos indianos. O trabalho comparativo sobre conceitos filosóficos helénicos e indianos, que Adeodato anuncia, ficou inconcluso, ainda que tenha marcado o desenvolvimento histórico do pensamento filosófico português.

Este trabalho procurou ainda matizar leituras algo culturalistas da obra de Adeodato que separam a sua obra literária da sua intervenção cívica e omitem a sua assumida inscrição nos decisivos debates civilizacionais da década de trinta do século XX ou desvalorizam e simplificam os seus posicionamentos ideológicos. Pretendendo salvar a figura cultural ignoram o ideólogo. E, quando se valorizam alguns aspectos da sua atitude em detrimento de outros, olvida-se o filósofo que assumiu perspectivas tensionais, prezou a ambiguidade e cultivou a síntese.

Procurámos mostrar como os diagnósticos de *crise da Europa* ou de *crise do ocidente* na década de trinta foram conflituamente elaborados, e os pensadores contra-revolucionários sugeriam um *perigo oriental* e uma *ameaça* asiática a enfrentar e combater, enquanto os pensadores progressistas e acolhedores dos contributos civilizacionais asiáticos propunham repensar a relação entre a Europa e a Ásia a partir de (e sob o signo de) categorias operativas abertas e assumidamente problemáticas como as de intersecção, paralelismo, intercâmbio, homologia, equiparação, isocronia, concomitância ou solidariedade, contacto e complementaridade, e (inter-)influência mais ou menos remota, subterrânea, codificada e olvidada⁶⁶⁵. O rumo visa uma universalidade humana em construção sempre aberta. Procurou-se ainda demonstrar como a expansão europeia para oriente, impositiva e niveladora, foi em larga medida uma tentativa de acompanhar ou acertar o passo com civilizações que em vários aspectos eram superiores. Adeodato (como antes de si José Ignacio de Andrade ou Wenceslau de Moraes) desmonta pioneiramente o argumentário essencialista eurocêntrico mostrando todas as *supremacias* como dados conjunturais, historicamente contingentes e efémeros. Tal como Cunha Seixas, Adeodato valoriza a pedagogia de origem indiana e a ideia de que as tradições têm momentos de declínio mas podem ser retomadas nas suas fontes matriciais mais progressivas, sempre vivas e actuaes.

Mostrou-se também como Adeodato recorre, de forma mais ou menos instrumental ou retórica, a uma outra forma de essencialismo, desta feita indocentrado.

Adeodato de alguma forma está a responder à teorização comum entre pensadores de oitocentos segundo a qual as três grandes religiões universais seriam o cristianismo, o islão e o budismo, por oposição ao judaísmo e ao hinduísmo que, apesar de as enformarem e subjazerem, dificilmente se libertam da sua radicação identificativa étnico-nacional, nunca se estatuidando como movimentos proselitistas ou religiões de expansão generalizadora. Assim, para atestar a universalidade do hinduísmo Adeodato recorre a dois movimentos retóricos complementares, afirmando essa universalidade em segundo grau: 1. Por um lado, havendo uma matriz hindu que teria enformado a

⁶⁶⁵ Ed. cit. p. 150-153.

própria cultura grega e a religião cristã - que são assumidas como universais – seria dessa mesma matriz indiana que elas teriam herdado a universalidade. Esta matriz, por diversas razões históricas, teria sido ocultada, recalcada, ou inconsciencializada (encontramos idêntica visão em Panduronga Pissurlencar). 2. Por outro lado, afirma-se a universalidade do hinduísmo definindo o budismo – que é claramente assumido como uma tradição com pretensão universalizante – como um aspecto, desdobramento ou modalidade apenas, de um hinduísmo magnificado e todo abarcante⁶⁶⁶. Isto pode impedir o estudo e a compreensão do budismo realmente existente fora do contexto cultural indiano, budismo que se expandiu e alterou, não podendo por isso encarar-se como uma forma religiosa corrupta ou decaída.

Procurou mostrar-se como Adeodato tentou manejar os conceitos de bramanismo e hinduísmo ou indianidade e hinduidade, nem sempre logrando estatuir distinções operativas, antes valorizando a síntese sobre a análise e a polissemia sobre a univocidade estéril, não deixando de cultivar como positiva uma *ambiguidade* que lhe permite tanto assumir a *fadiga da heterogeneidade* e a consequente atracção pelo Uno Absoluto (e aqui e ali embarcar em posicionamentos aparentemente essencialistas), como repudiar as concepções unificativas e rasoirantes das singularidades individuadoras. Esta ambiguidade é instigante e tem um vigor prospectivo, deixando possibilidades abertas de leitura.

Adeodato procurou re-situar o lugar da *filosofia* na civilização atendendo ao contributo hindu e daí decorrerá a redefinição filosófica do *humanismo* e a reconsideração política do *nacionalismo* e da *revolução*. Assim como da Hélade promanam intraduzíveis noções, de inesgotável interpretação, também à Índia se reconhecerá o infindo arquivo pensante, onde se colhe *nirvana*, *moksha*, *karma*, *dharma*, *atman* (e *purusha*) ou *maya*... A Grécia teria concebido uma filosofia *nacional* enquanto a Índia estabelece um vasto *cosmorama* (integrativo, universal, sintético, sincrético, polímato, multi-religioso).

⁶⁶⁶ O mesmo tipo de pensamento teria sido proposto por Sampaio Bruno para afirmar a universalidade do judaísmo, descodificando-o como subjacente à universalidade que detecta no cristianismo e no islão.

Adeodato procede a uma longa reflexão sobre a tradição budista, que o singulariza na vasta, complexa e contraditória recepção do budismo na cultura portuguesa. Adeodato aponta como *os espíritos generosos divisam já uma direcção: eles volvem-se confiantes para a pátria de Buda*.

Afirma-se assim Goa como “espaço híbrido de fusão da diferença”, como espaço entre-cultural, espaço de privilegiado *convívio entre monges e rishis* (nas palavras de Cordato Noronha). Poder-se-á falar de um budismo visto de Goa? Isto é, haverá uma diferente recepção do budismo por os autores serem de origem indiana (valorizando a hinduidade do ensinamento búdico e desvalorizando o seu cariz ruptural)? Houve ou não a substituição de um etnocentrismo por outro? Poderemos detectar como convivem conflitualmente na cultura portuguesa formas de lusocentrismo e de eurocentrismo com posicionamentos marcados pelo indocentrismo e por várias formas de internacionalismo e universalismo?

Regista-se a assunção de um patriotismo cultural (na linha de Gandhi) que se estatui paradoxalmente como um universalismo, na medida em que “quanto mais (verdadeiramente) indiano, mais universal”, colocando a Índia como uma espécie de *Nova Roma*, contribuindo para a resolução dos próprios problemas europeus, conferindo-lhe uma missão de unidade universal-humana na política, na ciência e na religião. Na Índia, desde Açoka que se valoriza politicamente o respeito por *todos os seres*: o respeito pela vida, ainda nas suas formas imperfeitas, é apresentado como característica *universalista* do espírito indiano.

Será porventura ocasião para relativizar o sopesamento da indianidade relativa dos textos e autores e avançar decididamente no reconhecimento de uma filosofia indo-portuguesa e luso-indiana. Este movimento tem dois elementos. Por um lado, haverá que explicitar aquilo que ao longo de milénios se foi, lenta e imperceptivelmente, absorvendo de procedência indiana: Os intercâmbios havidos em tempos arcaicos, a rota da seda que ideias trazia, mais que fazendas, a importante expedição de Alexandre. Mas não nos apoquentemos, o dinamismo histórico gera constantes híbridos e sintetiza contradições. Esta *explicitação* que é nobre e digna tarefa historiográfica é obra ingrata e infinda e pode incorrer numa busca de substâncias naquilo que é poroso, num

aquilatar precipitado da naturalidade daquilo que nasceu de mil pais. Avançando, haverá que recorrer às categorias indianas de respondimento dos grandes problemas filosóficos com a mesma atenção com que se parte habitualmente da matriz grega. A expressão do pensamento não deixa de ser europeia, cristã ou secular, francesa ou portuguesa, por se partir necessariamente para a reflexão armado da gramática filosófica helénica. A filosofia que se faça hoje, a partir de uma língua europeia, com ou sem referencial religioso, fala sempre grego. E não nos detemos a mensurar a sua valia ou quantia. Pensamos sempre helenicamente. O futuro conhecimento dos grandes monumentos indianos terá o mesmo efeito. Iremos necessariamente interiorizar o pensamento de matriz indiana e quando filosofarmos, ao julgar que manipulamos questões actuais de uma qualquer vindoura actualidade, estaremos na verdade, à uma, a ser – nós mesmos – operados pelas categorias indo-helénicas. Seremos utilizadores e utilizados por elas.

5.14. Anexo I

De como “A Canção de Bhaul” de Adeodato Barreto ressuscita as “Palavras dum certo morto” de Antero de Quental.

Propomos que “A canção do Bhaul” (poema inserto na colecta *O Livro da Vida*, incluído na edição de 2000 de Adeodato) possa ser vista como um texto autobiográfico e como um diálogo com o soneto de Antero de Quental “Palavras dum Certo Morto”. A importância deste texto radica, em primeiro lugar, no facto de nele serem levantadas as diversas estratégias protocolares que vimos caracterizarem a ensaística do autor. Isto é, se antes discorriámos sobre a *ambiguidade* constitutiva do autor, como figura de síntese das diversas perspectivas que adopta e das visões complementares e, por vezes, antagónicas que assume, aqui ressalta o registo frontalmente sincero, de viso anti-clerical e libertário, o que pode funcionar como chave hermenêutica do pensamento essencial do autor, não explicitado noutros lugares da Obra, mais marcados pela urgência táctica e a inteligência estratégica. Uma certa *prudência* que constatámos na

visão do autor sobre o fenómeno religioso – e a valorização da sua complexidade ao definirem-se as religiões como *diferentes veredas que se encaminham todas à mesma meta: Deus* – parece dissolver-se aqui na afirmação de que os *Caminhos de Amor* do Senhor são igualmente encobertos pelas três religiões figuradas na *mesquita, igreja e pagode*. Enquanto na obra ensaística se valoriza o influxo civilizacional das religiões, aqui, pelo contrário, elas são denunciadas como factores de obnubilação da marcha *a divino*.

Em Antero pode ler-se:

Que vivi sei-o eu bem... mas foi um dia, / Um dia só – no outro, a Idolatria / Deu-me um altar e um culto... ai! Adoraram-me, / Como se eu fosse alguém! Como se a vida pudesse ser alguém! – logo em seguida / Disseram que era um deus... e amortalharam-me!

Embora seja para nós patente que estes poemas dialogam entre si, o poema de Antero tem como narrador um espírito vivente que lamenta ter sido sepultado em vida. Esse espírito deixa-se impessoalmente designar como *vida*, uma vida que não se confunde com um qualquer determinado *alguém*, muito menos como (um) *Deus*. Aí começaria a *idolatria*: nomear a Vida como um *alguém* corresponderia ao início do processo de personificação, ainda que tornando a *Vida* numa instância adorável, através de altares e cultos, essa posição de uma identidade vital inescapável numa nomeação fixa significaria não só uma morte em vida, mas a própria morte da *Vida*. A adoração seria assim sempre idolátrica porque solidificadora daquela Vitalidade apontada como irredutivelmente infixável. O verso conclusivo é determinante: a qualificação da Vida como (um) Deus implicou, significou ou suscitou o amortalhamento dessa Vida que, todavia, se afirma um dia ter sido vivida. E nisto talvez esteja implícito que esta Vida implique, suscite ou demande, não alguma forma de adoração, mas porventura uma participação in-consciente (como a dos povos primordiais que não estabelecem nenhuma forma de religião organizada e separada da restante vida ou a da mística, sempre apofática e unitiva, mas sem a necessária teorização da unidade).

A toada poética de Adeodato manifesta-se de forma directa e o seu registo é programático. Em Antero é a *Vida* quem fala, lamentando o seu processo histórico de idolátrica divinização. Aqui o poema surge como uma invocação ao divino feita pelo autor – ou por um sujeito enunciator por si concebido, que se apresenta como um buscador religioso –, que se identifica com, ou assume a, nobre corrente dos *Bhaults*:

Que, no livro da História, / as Tuas graças, / chovendo qual dilúvio varredor, /
apaguem para sempre a divisória / das seitas, das nações, línguas e raças!⁶⁶⁷

Os *Bhaults* são apresentados por Adeodato como correspondendo a uma corrente cultural indiana. Sendo heterodoxos e marcados pelo cultivo da singularidade individual, o que parece aproximar o autor do pensamento libertário do seu tempo e dum certo anti-clericalismo disfarçado na obra publicística:

o homem enjeitou o inestimável dote, só ele lhe negou a alma pra retiro e
cometeu-o ao papiro, ao livro ao sacerdote.

Tu mandas-lhes profetas, avatares, com as tuas mensagens salutare (...)
mas eles, em resposta, encerram-te num templo (...) nas catedrais: claustros
silenciosos. Para quê irmos a Meca ou a Benares? Acaso quando estás num
santuário, é por faltares no universo inteiro?

A presença da *divindade* em toda a parte desvaloriza assim a sacralidade dos lugares eleitos concretos, templos ou outros, e a importância medial das religiões e seus sacerdotes.

Para quê erguer-te templos se o mais extraordinário é o templo da natureza... o
espectro execrável do Ulema ou do guru escava abismos mil.

A consideração da natureza como templo, objecto máximo de adoração possível dispensa a construção de templos. A aproximação a Antero é patente: a *Vida* transformada em objecto de adoração carece de prévio amortalhamento. Aqui, a natureza desprezada e substituída pelo templo merece que o seu representante seja

⁶⁶⁷ Ed. cit. p. 329.

qualificado também sob fúnebre imagética: o *espectro execrável*. Estes mediadores, *gurus* ou *ulemas*, estão longe aqui de poderem ser valorados como os brâmanes que nos ensaios da *Civilização Hindu* são descritos como aqueles que teriam assegurado a continuidade e unidade da civilização indiana.

As invocações dos crentes parecem vãs quando obtêm como resposta apenas mecânicas recitações evangélicas ou corânicas, mas *O mundo é o maior Veda: O Livro da Vida está aberto por tua Mão: Deste-o para ler a toda a gente*.

Neste sentido, a acusação feita a estes mediadores prende-se com o seu cariz de agentes repetidores de fixações doutrinárias que se afastam de uma sabedoria que mais se deveria aproximar da própria *Vida*. Esta todavia, como *livro*, isto é, como possibilidade de sabedoria, dispensa outras mediações culturais ou religiosas vistas como restritivas, permanecendo aberta.

5.15. Anexo II

Nota a uma nota biográfica

Que m'importa ter a alma pequenina / se cabe nela a dor dum mundo inteiro? /
Tenha eu embora a alma pequenina / mas caiba nela a dor dum mundo inteiro!
("Confidência" in *Livro da Vida*, Aljustrel, 1935).

Lúcio de Miranda, biógrafo de Adeodato Barreto⁶⁶⁸, apresenta o *pedagogo indo-português* como *uma encarnação das preclaras virtudes indianas de todos os tempos: simplicidade, espírito de coerência, autodomínio, tolerância, bondade...*⁶⁶⁹ Lúcio parece aqui enredar-se como que na *indianização* do ideal hindu, isto é, opera-se uma naturalização de dados culturais, que implica a confusão de dois planos distintos: Lúcio parece proceder à identificação do que seja o projecto ético proposto por uma certa

⁶⁶⁸ "Adeodato Barreto (Ensaio Biográfico e Crítico)", *Boletim do Instituto Vasco da Gama* nº45, Bastorá-Goa, Tipografia Rangel, 1940, pp. 38-76.

⁶⁶⁹ Op. cit. p. 41.

dimensão da cultura bramânica com uma caracterologia do que seria o “indiano”, definido como conjunto de virtudes a-temporais e a-históricas. Isto é, aquilo que Barreto conceptualiza como *humanismo* (no que tal noção encerra de potência de universalidade antropológica) vê-se aqui enquadrado como feixe de *qualidades tipicamente indianas, qualidades de abnegação e renúncia de si próprio, norteadas por um alto idealismo humanitário, que se revela no desinteresse dos bens terrenos, aliado ao culto apaixonado dos tesouros abstractos do pensamento e do espírito*⁶⁷⁰. Este procedimento é matizado pela compreensão de que a imortalidade das epopeias clássicas, europeias ou indianas, é garantida

não [pelo] aspecto nacional dos feitos que narram, mas [pela] universalidade dos sentimentos que reflectem, dos conceitos morais que encerram e dos altos ideais que sintetizam, porque tudo isso, em suma, é o que representa a essência das supremas aspirações da humanidade”⁶⁷¹.

Um entendimento geral, pacífico e voluntário, sem dominados nem dominadores, sem preconceitos raciais nem religiosos, sem a escravização do fraco, sem a exploração do humilde...

A isto chamou Adeodato Barreto a hinduização da humanidade, que não é mais do que o predomínio do espírito sobre a matéria, baseado na tolerância e na liberdade. Tal solução, como se vê, não é a do cristianismo medieval, nem a do imperialismo europeu, mas uma solução racional, que se deve tanto ao materialismo ocidental, porque derivou do intercâmbio originado pelas conquistas da máquina, como ao espiritualismo oriental, essencialmente ecuménico e universalista⁶⁷².

Todavia:

A educação espiritual do europeu, excessivamente materializado e dominado por essa falsa ideia de progresso, que se baseia numa exagerada mecanização da

⁶⁷⁰ Op. cit. p. 47.

⁶⁷¹ Op. cit. p. 54.

⁶⁷² Op. cit. p. 68.

vida (...) *não implica* renunciar aos benefícios da civilização material, regressando ao negativismo apático da velha filosofia búdica ou bramânica: o que se procura, simplesmente, é temperar os excessos do materialismo europeu, intolerante e sectário, pela influência suavizadora do espiritualismo hindu, estruturalmente contemporizador e universalista⁶⁷³.

Adeodato representaria uma

lição e exemplo na concepção do tipo ideal do indivíduo social moderno. Missionário entusiasta das doutrinas de liberdade integral, autodomínio e unidade, que são as mais belas criações da civilização hindu, ele representa simultaneamente uma reacção contra o egocentrismo metafísico e apático da velha filosofia búdica e bramânica; inteligência aberta aos mais avançados métodos de análise do racionalismo europeu, ele encarna também o espírito de revolta contra o materialismo exclusivista e dissolvente da civilização ocidental. E assim, como se fôra a resultante da fórmula clássica, in *medio virtus*, realiza-se na sua exuberante espiritualidade de homem social e de pensador, uma das mais fecundas sínteses de interpenetração euroasiática, que servirá possivelmente de modelo às gerações futuras do mundo civilizado⁶⁷⁴.

Reconhecemos também o cariz modelar de Barreto e como a sua produção destes ensaios de diálogo e encontro cultural, religioso e filosófico carecem ainda de hermeneutas. A *síntese* que Adeodato conceptualizou não deve ser vista ao modo lógico, como obtida a partir de um *termo médio*, equidistante, mas sim de uma profunda adesão às duas culturas. Ou de um reconhecimento da presença das duas culturas em si e consequente tentativa de delas retirar o melhor possível.

Parece-nos dever notar-se que radica no texto de Lúcio de Miranda a afirmação de que Adeodato teria denunciado o *budismo* como uma tradição marcada pela *apatia* e negativismo o egoísmo e o *comunismo* como uma forma de totalitarismo. Esta posição é seguida por Elsa Rodrigues dos Santos (autora de um dos valiosos depoimentos

⁶⁷³ Op. cit. p. 62.

⁶⁷⁴ Op. cit. p. 67.

prefaciais insertos na edição de 2000). Todavia, como procurámos demonstrar ao longo deste ensaio, ambas as posições estão ausentes da obra de Adeodato, daquela que foi divulgando como publicista, da que coligiu sob forma de ensaio e da que verteu em forma poética. Reconhecendo que o texto de Adeodato encerra várias camadas de significação por desocultar e que é válido o incentivo de Lúcio para que ele venha a ser objecto de mais detida operação hermenêutica, para que se proceda à decifração perscrutação das suas entrelinhas, não nos parece contudo que em duas questões tão centrais a intenção de Adeodato seja a de querer dizer o contrário do que realmente disse.

Adeodato procede no seu estudo à desmontagem detida e fundamentada dos posicionamentos teóricos que identificam bramanismo e budismo como formas de cultivo da apatia, demonstrando a profunda compaixão que enforma aquela atitude redentorista que só se cumpre na inclusão de todos os seres, refutando o egocentrismo como forma de ignorância, de acordo com os Vedas hindus e os sutras budistas. Quanto ao *comunismo*, Adeodato convoca-o em dois sentidos, como *comunitarismo*, valorizando as experiências de *vida em comum*, sem barreiras de género, raça, classe ou casta próprias, de algum monaquismo cristão (fundado no passo dos *Actos dos Apóstolos* 2:44), como da regra budista que enforma a *Sangha*. Em termos políticos, são também explícitos os trechos de defesa do projecto soviético, tanto em artigo de réplica a António Ferro nas páginas da *Seara Nova*, não incluído em *Civilização Hindu*, como em outro artigo da mesma revista que veio a integrar essa obra em livro e que citámos acima.

Nenhum destes textos é definitivo. Do ponto de vista estético, o autor prefere, pois, considerar estas obras como aproximadamente existentes.

Fernando Pessoa

Considerações Finais

I

Embora em vários espaços nacionais ou linguísticos europeus, os estudos da presença do budismo nas suas histórias da cultura e da filosofia estejam já bastante desenvolvidos, em Portugal são escassos e ainda sectoriais, focados em poucos autores ou obras, sublinhando marcas literárias ou religiosas, ou adoptando uma perspectiva comparatista. Falta portanto, uma perspectiva englobadora, ainda que a exaustividade esteja agora longe do nosso horizonte de possibilidade, mesmo atendendo à nossa específica focagem e ancoragem no terreno do pensamento filosófico e da história das ideias. São de grande valia as tentativas de historiar a presença do budismo na cultura e na filosofia europeia ao nível da metodologia que procurámos adoptar. Abundam já as monografias e estudos que procuram dar conta da presença do budismo em geral ou de alguns dos seus conceitos na cultura filosófica ocidental desde Schopenhauer e Hartmann a Hegel e Nietzsche.

Nas últimas décadas temos assistido à publicação de um grande número de estudos que não só se debruçam sobre questões propriamente budistas, mas também sobre a representação de que essas questões têm sido alvo na cultura e filosofia ocidental, revelando os nexos e mediações - por vezes indirectos e complexos - entre esse objecto e os resultados teóricos obtidos. Assim, desde o pioneiro estudo de Henri de Lubac (1952), que pretende sintetizar a história dos sucessivos ciclos de chegada do budismo e sua assimilação e questionação pelo pensamento filosófico ocidental, apontamos, ao nível especificamente filosófico, quatro níveis de tratamento da questão.

1. Estudos gerais, dedicados ao encontro do pensamento oriental e ocidental, que assumem perspectivas quase sempre hermenêuticas e um método historiográfico, de Lawrence Sutin (2006), Roger Pol-Droit (2004), Stephen Batchelor (1994), Bernard de Givé (2005), Henri Lenoir (1999), John Drew (1987), Sylvia Murr (1987), entre outros. Estes estudos são valiosos por demonstrarem como os conceitos budistas foram

penetrando ou sendo re-elaborados na cultura filosófica europeia (Fabrice Midal, 2006; Rui Lopo, 2004).

2. Estudos gerais relativos a esse encontro, mas orientados por conceitos filosóficos delimitados: Roger Pol-Droit, sobre o conceito de *Nada* (1997); Guy Richard Welbon acerca do conceito de *Nirvana* (1968). Estes contributos mostram que, ao nível do trabalho filosófico orientado por uma perspectiva comparatista, não só chegou o momento das sínteses, como também que se tornou impossível discutir determinadas questões filosóficas gerais esquecendo o património filosófico budista de diálogo com essas questões (como em Bernard Faure (1998).

3. Estudos mais específicos dedicados ao exame e comentário do peso relativo da tradição budista, ou de algum dos seus conceitos fundamentais, num filósofo, numa obra ou, no máximo, numa corrente filosófica ocidental. Feita a descrição do que seja o *budismo*, expostos e pensados que estão os mecanismos da sua recepção e apropriação histórica, por vezes desfiguradora, no Ocidente, chega enfim o momento de se estabelecerem estudos de tipo analítico e conceptual em que se examina e comenta a presença de conceitos budistas na obra de pensadores ocidentais: René Gérard sobre o Idealismo Alemão (1963); Michel Hulin sobre Hegel (1979); Das Gupta (1982) e Dharmasiri (1972) sobre Schopenhauer; Marcel Conche, sobre Nietzsche (2007).

4. Estudos que confrontam especificamente autores portugueses com temas e conceitos budistas (Henrique Jales Ribeiro, sobre o Neo-Budismo de Oliveira Martins e Antero de Quental (2004); Paulo Borges, sobre o conceito de Nirvana em Antero de Quental (2000), sobre o conceito de *desprendimento activo* em António Sérgio (2004) e sobre o conceito de *Samadhi* em Agostinho da Silva (2007); Romana Pinho (2007), relacionando Agostinho da Silva com o Budismo Zen; Rui Lopo, elaborando uma breve descrição da presença de hinduísmo e budismo no pensamento português contemporâneo, de Teófilo Braga a Leonardo Coimbra, de Fernando Pessoa a Dalila Pereira da Costa.

Este estudo apresenta-se duplamente. Por um lado, é um estudo *de história do budismo*, no momento em que esta tradição se começa a manifestar na cultura e na sociedade portuguesa.. Por outro lado, é uma história do momento português na circunstância em que se depara com uma tradição (religiosa, sapiencial, filosófica) *nova*: é um estudo de história das ideias ou do pensamento filosófico português. Para isso seria preciso descrever a presença do budismo no pensamento de Portugal, o que implicaria um estudo abrangente sobre a cultura, história, matrizes sociais e intervenientes do pensamento português entre meados do século XIX e as vésperas da segunda guerra mundial. Tal dimensão aqui esteve apenas implícita. Para este objectivo pretendemos fazer uma descrição do Budismo segundo os modos como ele se manifestou no pensamento filosófico português. E neste âmbito, como esta presença toma forma de uma apresentação, recepção, representação, projecção e apropriação. Circunscrevemos esta análise ao período temporal que se situa entre 1847 e 1936, visto que neste período encontramos pensadores portugueses com um relacionamento intenso com os territórios e espaços historicamente associados a esta tradição religiosa e cultural. Assim, testámos a hipótese segundo a qual a associação a estes territórios condicionou de algum modo a sua recepção e representação desta tradição. Ou seja, se na história do budismo é inevitável falar de um primeiro budismo indiano, visto como matricial ou primordial e que se manteve nos países da Ásia do Sul, posteriormente, de um budismo chinês, tibetano, coreano e japonês que se construíram em relação e adaptação aos respectivos territórios e diferenciadas culturas. Testámos em alguns intelectuais portugueses, cuja história pessoal e obra teórica é indissociável do espaço imperial em que se deslocaram, se a sua ligação a lugares como Goa e a Índia Portuguesa, Macau e a China, marcou ou não o modo como dialogaram com o budismo. Procurámos mostrar como a representação das variantes regionais do budismo tem sido indissociável das aspirações políticas nacionais dessas regiões, o que perturbou a recepção puramente filosófica do budismo por parte dos autores estudados. Procurámos também olhar para o caso específico do Japão onde se desenvolveu uma forma de budismo de características próprias, reflectidas por um pensador português que tão fundamente o estudou que no seu próprio pensamento o inscreveu.

Constatando a impossibilidade imediata de apresentar um estudo monográfico exaustivo que compendiasse todas as ocorrências do budismo e diálogos com essa tradição na história do pensamento filosófico português, procurámos delimitar este período histórico-cultural que se inicia durante o liberalismo e a monarquia constitucional e que é marcado por uma crescente laicização e secularização que descentrou progressivamente o cristianismo e uma mundialização que paradoxalmente corresponde ao período de maior hegemonia da cultura europeia no mundo, mas também ao início do seu declínio (o fim dos impérios coloniais na Ásia após a segunda guerra mundial). A par da delimitação temporal procurámos uma dupla estratégia de delimitação temática: optando por dar conta dos problemas levantados pela recepção do budismo na cultura filosófica portuguesa como um caso específico da recepção do budismo pela cultura europeia, através do diálogo com movimentos de ideias como o eclectismo, o positivismo, o niilismo, o pessimismo, as novas correntes da psicologia e a filologia e a descoberta europeia do sânscrito e o início dos estudos de línguas asiáticas. Há de comum aos autores escolhidos o facto de todos eles terem procurado retirar as consequências políticas, morais e sociais da prática desta religião. Ao mesmo tempo alguma tradição médica procurou patologizar o budismo e o fenómeno religioso em geral (Sousa Martins, Manuel Laranjeira, José Magalhães) e a tradição filológica lançava as bases para uma viragem linguística positivizante (Teófilo Braga e Vasconcelos Abreu). Por parte da tradição católica assistiu-se também a uma reacção que se encontra por estudar. Tudo isto demonstra que só a partir de múltiplos contributos interdisciplinares se poderá um dia vir a dar conta da complexidade de recepção desta *tradição religiosa*.

Neste sentido, seria necessário dar também conta de uma recepção indirecta do budismo no pensamento filosófico português, pela recepção de autores europeus. Um dos exemplos mais influentes foi Schopenhauer, em si mesmo ou mediado por Hartmann. Procurámos aqui, todavia, privilegiar aqueles autores que acederam a fontes asiáticas e as interpretaram sobre aqueles que aceitaram acriticamente perspectivas globais de interpretação do budismo, seja as veiculadas por historiadores e teorizadores da religião como Max Muller, Emile Burnouf e Max Weber ou como as que Hegel, Comte, Cousin ou Nietzsche representaram. Daí que concluamos ser necessário distinguir entre

diversas formas de recepção e de representação dos conceitos próprios daquela tradição ao nível da história das ideias em Portugal. Todas estas possibilidades se encontram em aberto para futuras investigações.

Em consonância com o que acontece no contexto europeu, há um momento determinante na história da representação do budismo no pensamento português contemporâneo, de Latino Coelho a Oliveira Martins e Antero de Quental, de Manuel Laranjeira a Leonardo Coimbra, entre outros, em que esta tradição religiosa é de forma quase hegemónica reduzida a um feixe de noções filosóficas afins do pessimismo e do niilismo. Esta identificação é valorizada de formas opostas, conforme a diversidade de horizontes dos projectos filosóficos dos que a levam a cabo. Este budismo-visto-como-niilismo consiste na identificação de conceitos cruciais da tradição búdica como *Nirvana* ou *Vacuidade* com o próprio *Nada*, o que encerra uma dimensão ontológica (o ser é esvaziado de consistência) e uma outra axiológica (o ser é esvaziado de sentido), o que por vezes se expressa na articulação de ateísmo filosófico e pessimismo antropológico. Assim se estatuiria o budismo como um *Culto do Nada* (Cousin), reduzindo a sua prática a uma recusa de si, a uma absorção dissolutiva no indiferenciado, a uma ética da *abdicação*, resignação, indiferença e passividade: perante um mundo negativamente visto como ilusório, a solução seria o abandono, o aniquilamento ou a auto-anulação. Uma futura continuação deste trabalho deverá procurar mostrar as fontes destas ideias e os modos como entre nós foram sendo assumidas e debatidas.

III.

Em traços genéricos as seguintes linhas de trabalho deverão ser aprofundadas:

- 1) Indagar, de que forma é que na história do budismo o surgimento de uma *filosofia budista* é inseparável da sua consideração como uma prática⁶⁷⁵ e

⁶⁷⁵ Hershock, Peter D. "Buddhist Philosophy as a Buddhist Practice" in *From Africa to Zen. An Introduction to World philosophy*, 2ª ed., Robert C. Salomon e Kathleen M. Higgins (eds), Rowman & Littlefield Publishing Group, 2003.

como no pensamento budista o confronto com a filosofia europeia é e será transformador.

- 2) De que formas é que o Budismo marca presença na história do pensamento filosófico europeu e português.
- 3) Mostrar como os conceitos introduzidos pelos autores no seu intento budológico possuem uma valia própria e se tornam pregnantes e actuates no momento do pensamento português em que ocorreram e na sua descendência crítica.
- 4) Permanece em aberto e por esclarecer a noção de um *neobudismo* ou Budismo ocidental, introduzida por Antero de Quental entre nós e com larga descendência. Isto é, se no seu processo histórico futuro, a modulação que o budismo conheceu nas várias regiões asiáticas também está ou irá ocorrer na Europa.

Bom revisor seria este, assim escrupuloso, se cuidasse de aparar as asas a um discorrer propenso a efabulações ocasionalmente irresponsáveis, foi aqui o caso de ter pecado por facilitação, incorrendo em erros evidentes e em assertos duvidosos, três é o que se desconfia, que, a provarem-se, em definitivo mostram que não tinha razão nenhuma o historiador quando lhe deu conselho, leviano, de que se dedicasse à história. Quanto à filosofia, Deus nos livre.

José Saramago, *História do cerco de Lisboa*.

Referências Bibliográficas

- AAVV, *A crítica contra Lin Piao e Confúcio*, Lisboa, Moraes editores, 1976
- Abreu, Guilherme de Vasconcelos de, *O Animismo em Geral e sua representação entre os chineses*, Lisboa, Imprensa de Lucas Torres, 1889
- Almond, Philipp, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Alves, Ana Cristina, “Sentimentos religiosos na China Contemporânea”, in *A Mente, a Religião e a Ciência*, organização de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 117-132, 2003.
- Alves, Carlos Miguel Botão, *A Sabedoria Oriental na Obra Poética de Antero de Quental e Ensaiística de Manuel da Silva Mendes*. Dissertação de doutoramento FCHS-UA, disponível em linha: <https://sapientia.ualg.pt/entities/publication/a68f4f64-3735-4345-870e-408b42354f96> [último acesso a 28/07/2025]
- Analayo, *Satipatthana: The Direct Path to Realization*, Cambridge, Windhorse publications, 2003
- Andrade, José Ignacio de, *Cartas Escriptas da India e da China nos anos de 1815 a 1835*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843.
- Andrade, José Ignacio de, *Cartas escritas da Índia e da China a sua mulher Maria Gertrudes de Andrade nos anos de 1815 a 1835* (1843), Lisboa, Imprensa Nacional, segunda edição, revista pelo autor em 1847. Citamos pela terceira edição [que segue a primeira], Macau, Livros do Oriente, 1998.
- Andrade, José Ignacio de, *Memoria dos Feitos Macaenses Contra os Piratas da China e da Entrada Violenta dos Ingleses na Cidade de Macao*, Lisboa, Typografia Lisbonense, Segunda Edição, 1835.
- Ansur, Alfredo, *Pequeno estudo sobre Confúcio*, Lisboa, Ed. Casa Portuguesa, 1925.
- Antunes, Bruno, “A relevância de *Peregrinação* no contexto da apresentação do budismo aos europeus” in João Carlos Carvalho (coord.), *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e a Perenidade da Literatura de Viagens*, CLEPUL, Lisboa, pp. 191-206, 2015.
- Aresta, António (org. e comentários) *Manuel da Silva Mendes*, Coleção Mosaico, Vol. XLIV, Lisboa, Instituto Internacional de Macau, 2017 pp. 9-13
- Aresta, António, “Confúcio na Cultura Portuguesa” in *Via do Meio*, nº4, pp 121-133, Verão de 2024
- Aresta, António, “Esboço da sinologia portuguesa”, in *Revista de cultura* nº 32, II série, pp. 9-18, Julho/Setembro 1997
- Aresta, António, *A Educação Portuguesa no Extremo Oriente. Estudos de História da Educação*, Porto, Lello, 1999
- Arnold, Paul, *O Zen e a tradição japonesa*, trad. Manuel João Gomes, s. l, Ulisseia, s. d.

- Arriaga, José de, “Filosofia Portuguesa de 1720-1820”, in *História da Revolução Portuguesa de 1820*, publicada entre 1886-1889. [Republicado separadamente por Pinharanda Gomes, Lisboa, Editora Guimarães, 1980, Coleção de Filosofia e Ensaios]
- Baptista, Pedro, *Filosofia Contemporânea Portuguesa em Macau: Introdução, Macau, Livros do Meio*, 2013
- Barata-Moura, José, “Há uma história das ideias?”, in *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1998.
- Barreto, Adeodato, *A Civilização Indiana*, Lisboa, Ed. Seara Nova, 1935.
- Barreto, Adeodato, *Civilização Hindu*, Lisboa Seara Nova 1936.
- Batalha, Ladislau, *O Japão por dentro. Esboço analítico da civilização*, com prefácio de Teófilo Braga, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1906.
- Batchelor, Stephen, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Cal.: Parallax Press and London: Aquarian, Harper & Collins 1994.
- Baumann, Martin, *Buddhism in Europe - An Annotated Bibliography on its Historical Development and Contemporary State of Affairs*. Acessível em: <https://ukabs.org.uk/bibliographies/>
- Borges, Paulo & Braga, Duarte, *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, Lisboa, Ésquilo, 2007
- Botas, João, *Manuel da Silva Mendes. Biografia. 1867-1931*. Macau, ICGRAEM, 2017
- Bragança, Berta, *Adeodato Barreto (1905-1937)*, [biografia redigida em língua inglesa, publicada em separata do Boletim do Instituto Menezes Bragança nº96, Bastorá, Goa, Tipografia Rangel, 1971]
- Bruno, Sampaio, *Notas do Exílio* [1893], Porto, Livraria Chardron, 1986 [2ª ed.].
- Bruno, Sampaio, *Portugal e a Guerra das Nações*, Porto, Livraria Chardron, 1906.
- Bueno, André, “Confucius, a Chinese christian prophet? The translation of Chinese classics by the Priest Joaquim Guerra and the religious dialogue in 20th century”, *International Communication of Chinese Culture* 7(4), pp. 485-498, 2020.
- Capitão, Maria Margarida da Silva Faria, *Entre duas civilizações: O Universo de Leituras em Wenceslau de Moraes*, tese de mestrado em Ensino do Português como Língua estrangeira, FCSH, UNL, 2011.
- Carus, Paul, *The Gospel Of Buddha*, Chicago e Londres, The Open Court Publishing Company, 1917.
- Carvalho, Mário Santiago (org. e introdução) *Antologia de Textos de Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*, Traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros, Augusto A. Pascoal, Coimbra, Editio Altera LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011.

- Carvalho, Joaquim de, “Discurso de Recepção do Filósofo Alemão Conde Keyserling na Academia das Ciências de Lisboa”, publicado no *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa*, vol II, Lisboa, coligido *Obra Completa de Joaquim de Carvalho, Vol I, Filosofia e História da Filosofia, Tomo I, 1916-1934*, Lisboa, FCG, pp.355-365, 1930.
- Chaves, Anabela Alves, *Wenceslau de Moraes e as lendas japonesas*. Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. 2000.
- Cheng, Christina Miu Bing, *Tracing Macau through Chinese Writers and Buddhist / Daoist Temples*, Macau-Lisboa, Fundação Macau-CCCM, 2013.
- Chora, Ana Margarida & Pires, Daniel, *Bocage e o Oriente*, Setúbal, Centro de Estudos Bocageanos, 2016.
- Coelho, Teresa Pinto, *Eça de Queirós no Egipto e a Abertura do Canal de Suez*, Lisboa, Tinta da China, 2024
- Confúcio, *Os Analectos*, Introdução e tradução de Giorgio Sinedino, São Paulo, UNESP-Levoir, 2015.
- Confúcio, *Entretiens de Confucius*, Anne Cheng (trad e introd.), Paris, Ed. du Seuil, 1981
- Correia, Carlos João (ed.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, Lisboa, CFUL, 2003.
- Carlos João Correia, *A religião e o sentido da vida. Paradigmas Culturais*, Lisboa, CFUL, 2011.
- Costa, M. Gonçalves, *Filosofia Chinesa Antiga*, 1937, [dissertação de licenciatura, no Instituto Miguel de Carvalho, depois Faculdade de Filosofia de Braga] editado na revista *Brotéria*, Vol XXVIII, de 1939, em duas partes, pp. 175-202; 393-411.
- Crespo, J. H. Callado, *Cousas da China. Costumes e Crenças*, Lisboa, SGL, Imprensa Nacional, 1898
- Cruz, Erasto Santos, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing*. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras. Disponível em linha: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-08032017-150916/pt-br.php> [último acesso a 28/07/2025]
- Dalgado, Sebastião, *Glossário Luso-Asiático* de, publicado em 1919 pela Academia de Ciências de Lisboa
- Dalgado, Sebastião, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1919
- Degerando, J.M., *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie relativement aux origines des connaissances humaines*, Paris, Henrichs, 1804
- Devi, Vimala & Seabra, Manuel, *A literatura indo-portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971

- Dias, João António, *Synopse das Religiões e Seitas actualmente seguidas por diversos povos do globo e uma breve notícia doutras seitas religiosas extinctas* (colocada no *Index* de livros proibidos), 1864
- Dias, Jorge, *Do Kansai a Shikoku – Traços da última Jornada de Venceslau de Moraes*, s. l., Instituto Cultural de Macau, 1988
- Doré, Henri, *Recherches sur les superstitions em Chine*, 18 tomos, editados entre 1911-1938.
- Drew, John, *India and the Romantic Imagination*, Delhi: Oxford University Press, 1987.
- Durazzo, Leandro, “A Singularidade do Cânone Budista Chinês” in *Via do Meio* nº1, pp. 97-98, Outono 2023.
- Étiemble, *Confucius*, Collection Idées, no112, Gallimard, 1996
- Faure, Bernard, *The Buddhist Icon and the Modern Gaze*, Critical Inquiry, Vol. 24, No. 3 (Spring, 1998), pp. 768-813
- Feldmann, Helmut, *Venceslau de Moraes e o Japão*, Lisboa-Macau; Instituto Cultural de Macau, 1992
- Fernández, Martín Gonzalez, Oubiña, Oscar Parcerro, Conde, Jorge Cendón, Basalo, M.S. (eds), *Philosophia Orientalis. A Filosofia Oriental desde Galicia*, Santiago de Compostela e Vila Nova de Famalicão, Seminario de Estudos Galegos & Húmus, 2016..
- Ferreira, João, “A «embebência ontológica» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, V, nº 24, pp.184-199, 1959
- Ferreira, João, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Ed Itinerarium, 1965.
- Ferreira, Luís Gonzaga, *Wenceslau de Moraes. O Diplomata*, Lisboa, Vega, 2004
- Figueiredo, Cândido de, *A Penalidade na Índia segundo o Código de Manu*. Memoria apresentada á 10.^a sessão do congresso internacional dos orientalistas, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892
- Figueiredo, Fidelino de, “O homem que trocou a sua alma” in *Torre de Babel*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1925.
- Forte, Manuel-Lourenço e Ribeiro, Manuel Pinto, *O Ocidente e a Poética esquiva do haikai* de, com prefácio de Ingrid Janeira, Lisboa, Ed. Vega, Col. Outras Obras, 1995.
- Foucault, Michel, “Des espaces autres. Conférence au Cercle d’études architecturales”, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, nº 5 (1984), 46-49
- Foucault, Michel, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’Âge classique*, Paris, Plon, 1961.
- Franchetti, Paulo, “Wenceslau de Moraes e o *haikai*”, Colóquio Letras 110-111, pp. 50-59, Julho de 1989.
- Give, Bernard de, *Les rapports de l’Inde et de l’Occident des origines au règne d’Asoka*, Paris: Éditions Les Indes savantes, 2005.

- Glaserapp, H. d, *La Philosophie Indienne. Initiation à son histoire et à ses doctrines*, (trad. de A.M. Esnoul), Prefácio de Lous Renou, Paris, Payot, 1951.
- Gracias, Mariano, *Saudades de Portugal 1898-1901*, Ilha de Moçambique-Lisboa, Imprensa Nacional, 1904.
- Grainha, Borges, *A Questão Religiosa e a Liberdade Através da História*, Conferência dada na Associação Académica do Porto a 28 de Maio de 1893 e publicada em Braga, Imprensa Gratidão, no mesmo ano
- Guerra, Joaquim (S.J.) *O livro das mutações*, Macau-Lisboa, Instituto Cultural de Macau, Col. Na Escola de Confúcio, 1990.
- As Obras de Mêncio*, Macau-Lisboa, Instituto Cultural de Macau, Col. Na Escola de Confúcio, 1990;
- Quadrivolume de Confúcio*, Macau-Lisboa, Instituto Cultural de Macau, Col. Na Escola de Confúcio, 1990;
- O Livro dos Cantares* Macau-Lisboa, Instituto Cultural de Macau, Col. Na Escola de Confúcio, 1990.
- Gutilla, Rodolfo Witzig (organização, selecção e introdução), *Boa Companhia. Haicais*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- Guyau, J. M. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1884.
- Halkias, Georgios, "The Self-Immolation of Kalanos and other luminous encounters among greeks and indian Buddhists in the Hellenistic world", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 8, May 2015, pp. 163-186.
- Hearn, Lafcadio, *Glimpses of Unfamiliar Japan* Boston e Nova Iorque, Houghton Mifflin Company, 1894.
- Helvécio, *Le Vrai Sens du systeme de la nature, ouvrage posthume de M. Helvetius*, Londres, 1774
- Hershock, Peter D. "Buddhist Philosophy as a Buddhist Practice" in *From Africa to Zen. An Introduction to World philosophy*, 2ª ed., Robert C. Salomon e Kathleen M. Higgins (eds), Rowman & Littlefield Publishing Group, 2003.
- Inso, Jaime do, *Visões da China*, datado de 1926, Lisboa, tip. elite, 1933.
- Janeira, Armando Martins, *Um Intérprete Português do Japão – Wenceslau de Moraes*, Macau, Imprensa Nacional, 1966.
- Janeira, Armando Martins, *O Peregrino*, Livraria Portugal, Lisboa, 1962.
- Janeira, Armando Martins, *O jardim do encanto perdido*, Porto, Manuel Barreira Editor, 1955.
- Jong, J. W. de, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, 2ª ed. Delhi 1987.
- Kato, Shuichi, *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*, trad. Neide Nagae e Fernando Chamas, São Paulo, Ed. Estação Liberdade, 2008.

- Laborinho, Ana Paula, *O essencial sobre Wenceslau d Moraes*, INCM, 2004
- Lacerda, Margarida Corrêa de (ed.) *Vida do Honrado Josaphate Filho del Rey Avenir, versão de Frei Hilário da Lourinhã e a identificação por Diogo do Couto de Josaphate com o Buda*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1963
- Leibniz, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, Adelino Cardoso (trad.) Lisboa, Colibri, col. Universalia, 1991.
- Lenoir, Frédéric, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.
- Lobo, Sandra Ataíde, "Índia Nova. Nacionalismo e Cosmopolitismo num jornal académico", *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, ed. Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vol. 26, de 2009, dedicada ao tema "O Tempo das Revistas", pp. 231-258:
- Lobo, Sandra Ataíde, *O desassossego goês. Cultura e Política em Goa do Liberalismo ao Acto Colonial*, [Tese de Doutoramento], Lisboa FCSH, 2013
- Lopes, Óscar e Saraiva, António José, *História da Literatura Portuguesa*, 7ª edição, 1974.
- Lopez, Donald, *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago & London, Chicago University Press, 1998.
- Lopo, Rui, "A Leitura do Budismo na Obra de Dalila Pereira da Costa" In Braga e Borges, ed. cit.
- Lopo, Rui, "Daniel Pires, Editor, biógrafo e intérprete de Wenceslau de Moraes" in *Daniel Pires, Mestre de Investigadores*, (org). José Eduardo Franco, Lisboa, CEG, (no prelo).
- Lopo, Rui, "João António Dias. Orientalismo, Comparatismo Religioso, Maçonismo e Anticlericalismo: O Budismo na *Synopse das religiões*" (em curso).
- Lopo, Rui, "Positivismo, Orientalismo e Budismo na Obra de Teófilo Braga" in *O Pensamento e a Obra de Teófilo Braga*, Porto, Universidade Católica Editora, 2019, pp. 763-790.
- Lopo, Rui, "Presenças do budismo na obra em prosa de Fernando Pessoa" in *Nietzsche, Pessoa e Freud. Colóquio Internacional*, Lisboa, CFUL, 2013, ed. de Paulo Borges, Nuno Ribeiro, Cláudia Souza, Col. Acta 19.
- Lopo, Rui, "Wenceslau de Moraes, o *Japão* como ideal pedagógico ou a critica ao eurocentrismo na revista 'Educação Nova' de 1924", in Hugo Monteiro et alii (orgs) "Saberes, Educação e Democracia – Tradição e atualidade do movimento das Universidades Populares", conjunto de comunicações co-organizadas pela Universidade Popular do Porto e pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (no Prelo)
- Loureiro, Rui Loureiro (ed. e introdução de) *Tratado das Coisas da China*, Lisboa, Sociedade Editora de Livros de Bolso, 2010.
- Lubac, Henri de, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952

- Magalhães, Gabriel de, *Doze Excelências da China*, 1668 [refundido em *Nouvelle Relation de La Chine*, 1688. Gonzaga Gomes apresenta uma versão portuguesa em *Nova relação da China: contendo a descrição das particularidades mais notáveis deste grande império*. Macau, Fundação Macau, 1997.]
- Magone, Rui, “The Fô And the Xekiâ: Tomás Pereira’s Critical Description of Chinese Buddhism” in Saldanha, A. Vasconcelos; Wardega, António (eds.), *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, S. J. (1645–1708), The Kangxi Emperor and the Jesuit Mission on China*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Malebranche, *Diálogo de um filósofo cristão e um chinês*, Trad. João Gama, Lisboa, Ed 70, 1990.
- Marques, José Cardoso (ed.). *Catolicismo e Liberalismo em Portugal 1820-1850*, Porto e Lisboa, CEPP-UCP e INCM, 2009, apresentação de Arnaldo de Pinho.
- Martin, Michael, “Ateísmo e Religião”, in *Um Mundo sem Deus, Ensaio sobre o Ateísmo*, trad. port. Desidério Murcho, Lisboa, Ed. 70, 2010.
- Mascarenhas, Constâncio de, *As Castas da Índia, Esboço de Estudo Antropo-Social*, Dissertação de doutoramento, Porto, Impressora Nacional, 1924.
- Masson-Oursel, P. “La Philosophie en Orient” (Fascicule Supplémentaire) in Bréhier, Émile, *Histoire de La Philosophie*, Paris, PUF, 1948 (3ªed).
- Matos, Norton de, *O espiritualismo oriental na obra de Tagore*, 1927
- McEvelley. Thomas *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. Edição consultada: Delhi, Motilal Banarsidass, 2008
- Mendes, Manuel da Silva, *Silva Mendes: Memória e Pensamento*, Obras Reunidas, organizadas por Rogério Beltrão Coelho e António Aresta, Macau, Livros do Oriente, 3 vols., 2017-2018.
- Mendes, Manuel da Silva, *Socialismo Libertário ou Anarquismo. História e Doutrina*, de 1896, Editora Letra Livre, Lisboa, em fac-símile, com prefácio de João Freire, em 2006.
- Mesnier, Pedro Gastão, *O Japão. Estudos e Impressões de Viagem*, Macau. Typographia Mercantil, 1874
- Midal, Fabrice, *Quel Bouddhisme pour l’Occident*, Ed. du Seuil, 2006
- Miranda, Lúcio de, “Adeodato Barreto (Ensaio Biográfico e Crítico)”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama* nº45, Bastorá-Goa, Tipografia Rangel, 1940, pp. 38-76.
- Miranda, Lúcio de, *Índia e Indianos*, S. Miguel, Açores, ed. Papelaria Ambar, 1936.
- Monteiro, Américo Enes, *A Recepção da Obra de Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)*, Porto, Ed. CRP-UCP / Lello, 2000.
- Moraes, Wenceslau de, *A Vida Japonesa – Terceira série das Cartas do Japão*, [1905-1906], Porto, Lello & Irmão, 1985.

- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Extremo Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente, 1993, org., introdução e notas de Daniel Pires.
- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Japão* II Volume da Segunda Série, relativas aos anos de 1909-1910, ed. Lisboa, Portugal-Brasil, Sociedade Editora Arthur Brandão & C^ª, 1927.
- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Japão, 1904-1905*, II Volume, com um prefácio de Vicente Almeida d'Eça, Porto, Livraria Magalhães e Moniz, 1905.
- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Japão*, 1^ª Série, prefácio de Armando Martins Janeira, Lisboa, Parceria, 1977 (reedição).
- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Japão, 2^a Série*, Volume I, 1907-1908, Lisboa, Portugal-Brasil, Sociedade Editora Arthur Brandão & C^ª, 1927.
- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Japão. 1902-1904. Antes da Guerra*, prefácio de Bento Carqueja, Porto.
- Moraes, Wenceslau de, *Cartas do Japão. Antes da Guerra (1902-1904)* Com prefácio de Bento Carqueja Porto, Livraria Magalhães & Moniz, 1904.
- Moraes, Wenceslau de, *Dai Nippon*, 2^ª edição, Ed. Seara Nova, com prefácio de Vicente Almeida d'Eça, impresso pela Imprensa da Universidade de Coimbra. 1923.
- Moraes, Wenceslau de, *Dai-Nippon (O Grande Japão)*, Lisboa (prefácio assinado em Macau Janeiro de 1896), ed. Sociedade de Geografia de Lisboa-Imprensa Nacional, 1897.
- Moraes, Wenceslau de, *Fernão Mendes Pinto no Japão*, INCM, 1920.
- Moraes, Wenceslau de, *Mensagens de Honshu e de Shikoku. A correspondência de Wenceslau de Moraes para Vicente Almeida d'Eça*, introdução, notas e comentários de Jorge Dias, s.l. [Macau], Instituto Português do Oriente, 1998.
- Moraes, Wenceslau de, *O "Bon-Odori" em Tokushima (Caderno de Impressões íntimas)*, Porto, Livraria Magalhães e Moniz Editora, 1916.
- Moraes, Wenceslau de, *O Culto do Chá*. Com ilustrações de Yoshiaki, Kobe, Tipografia do Kobe Herald, 1905.
- Moraes, Wenceslau de, *Os Serões no Japão*, Lisboa, Portugal-Brasil, 1922.
- Moraes, Wenceslau de, *Osoroshi*, Pref e notas de Alvaro Neves, Lisboa, Casa Ventura Abrantes, 1933.
- Moraes, Wenceslau de, *Paisagens da China e do Japão*, Lisboa, Viúva Tavares Cardoso, 1906.
- Moraes, Wenceslau de, *Relance da Alma Japonesa*, Lisboa, ed. Portugal-Brasil, 1926.
- Moraes, Wenceslau de, *Relance da Alma Japonesa*, edição crítica organizada por Ariadne Nunes e Marta Pacheco Pinto, com prefácio de Ana Paula Laborinho, Lisboa, INCM, 2015.

- Moraes, Wenceslau de, *Relance da Alma Japonesa*, Lisboa, Vega, org. e prefácio de Daniel Pires (3ª ed.), 1999.
- Moraes, Wenceslau de, *Relance da História do Japão*, Lisboa, Parceria António Maria Peeira, com prefácio de Armando Martins Janeira (2ª edição), 1973.
- Moraes, Wenceslau de, *Relance da História do Japão*, Porto, Maranus, 1924.
- Moraes, Wenceslau de, *Serões no Japão* [1926], Lisboa, Parceria A. M. Pereira, (2ª ed.), 1973
- Moraes, Wenceslau de, *Traços do Extremo Oriente Siam – China – Japão*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1895.
- Moraes, Wenceslau *Relance da Alma Japonesa*, Porto, Portugal Brasil Sociedade Editora, 1926.
- Nagarjuna, *Stances du Milieu par Excellence*, trad e anotado por Guy Bougault, Paris, Gallimard, 2002.
- Noronha, Cordato de, *Secção Oriental* [artigo inaugural da secção], *Seara Nova* nº 59, 7 de Novembro de 1925.
- O Livro Tibetano dos Mortos*, Lisboa, Ed. Ésquilo, 2006.
- O Vagabundo do Dharma. 25 poemas de Han Shan*, Versões poéticas e introdução de Ana Hatherly, Lisboa, Cavalo de Ferro, 2003.
- Obadia, Lionel, *Le Bouddhisme en Occident*, Paris, Ed. La Découverte, 2007.
- Oliveira, Francisco Roque de, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1500 – c.1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*, tese apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade Autónoma de Barcelona, 2003, disponível em linha: <https://www.tdx.cat/handle/10803/4951#page=1> [último acesso a 28/07/2025]
- Pereira, Ângelo e César, Oldemiro, *Os Amores de Wenceslau de Moraes*, Lisboa, Labor, 1937.
- Pereira, José António Rodrigues, *Wenceslau de Moraes e a Armada do seu tempo*, 2004.
- Pereira, José Carlos Seabra, *O Delta Literário de Macau*, Macau, Instituto Politécnico de Macau, 2015.
- Pessoa, Fernando, *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*; ed., posf. Richard Zenith, colab. Manuela Parreira da Silva; trad. Manuela Rocha, Lisboa, Assírio e Alvim, 2003
- Pessoa, Fernando, “Crónica Decorativa” in *Ficção e Teatro*, Introdução, organização e notas de António Quadros. Mem Martins: Europa-América, 1986. Está disponível em linha no sítio do arquivopessoa.net
- Pih, Irene, *Le Père Gabriel de Magalhães, un Jésuite portugais en Chine au dix-septième siècle*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1979.

- Pinto, Marta Pacheco, *Traduzir o outro oriental. A configuração da figura feminina na literatura portuguesa finissecular (António Feijó e Wenceslau de Moraes)*, Lisboa, FLUL, Doutoramento em Tradução, 2013.
- Pires, Daniel (org.), *Wenceslau de Moraes. Permanências e Errâncias no Japão*, Lisboa, Fundação Oriente, 2004.
- Pires, Daniel, *Wenceslau de Moraes. Fotobiografia*, Lisboa, Fundação Oriente, 1993.
- Pissurlencar, Panduronga, *Aspectos da Civilização da Índia Antiga* (Nova Goa, Livraria Coelho, 1925.
- Pol-Droit, Roger, *L'Oubli de L'Inde, Une Amnésie Philosophique*, Editions du Seuil, 2004.
- Pol-Droit, Roger, *Le Culte du Néant, Les Philosophes et le Bouddha*, Editions du Seuil, 2004.
- Praça, Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, reeditada com fixação do texto, introdução, Notas e Bibliografia por Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, [1974], ed. revista em 1988.
- Quental, Antero de, "Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos" [1871] in *Prosas Sócio-Políticas*, organizadas por Joel Serrão, Lisboa, INCM, 1982.
- Quental, Antero de, *In Memoriam, Porto, Typographia Occidental*, 1896.
- Reis, Cândido dos, *As perseguições religiosas através da História*, (conferência proferida a 5 de Março de 1910, na Junta Liberal de Lisboa, publicada a 1911).
- Rémusat, Abel, "Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère" In *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, tome 7, 1824
- Rezende, Manuel Ignacio de, *Sobre a Doutrina Espírita da Reencarnação*, Macau, edição de autor, impressa na Tipografia Mercantil de N. T. Fernandes e Filhos, 1925.
- Rhys Davids, T. W. & C. A., trans. *Dialogues of the Buddha*, 3 volumes, Pāli Text Society, 1899–1921.
- Rhys Davids, T. W., *Buddhism Its History And Literature*, G. P. Putnam's Sons. New York, Second Edition, 1907.
- Rhys Davids, T. W., *Buddhist India*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1903.
- Rhys Davids, T. W., Stede, William (eds.) *The Pāli Text Society's Pāli–English Dictionary*. Chipstead: Pāli Text Society. Search inside the Pāli–English Dictionary, University of Chicago, 1921-5.
- Rhys Davids, T. W.; Oldenberg, Hermann, trans. *Vinaya Texts, Sacred Books of the East*, volumes XIII, XVII & XX, 1881–85.
- Ribeiro, Jales, "Encontros, desencontros e re-encontros entre o Ocidente e o Oriente. Notas sobre o budismo e o neo-budismo filosófico europeu e português" *Biblos* n. s. II, Coimbra, FLUC, p. 219, 2004.

- Rocha, Afonso, *A Filosofia da religião em Portugal (1850-1910)*, porto, UCP, 2013.
- Rodrigues, Santana, *A Índia Contemporânea*, (c/ pref. de Azevedo Neves), Lisboa, J. Rodrigues Livreiros, 1926.
- Rodrigues, Santana, *The Indian National Movement* (English translation and Portuguese original edited by NGRI) Lisboa, Imprensa Lucas, 1923 [separata de entrevista concedida ao *Diário de Notícias*].
- Rodrigues, Urbano Tavares, *Dicionário de Literatura* (dir. Jacinto Prado Coelho), Porto, Figueirinhas, 1984.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Trad. Pedro Serra, Lisboa, Cotovia, 2004.
- Sanches, Manuela Ribeiro & Serrão, Adriana Veríssimo (orgs.), *A Invenção do “Homem”. Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*, Lisboa, CFUL; 2002.
- Santelmo, Ruy, *China, País da Angústia*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1938.
- Sanyal, Sovon, “Universalism of Tagore: Specificities of the Portuguese Reception”, in *Hispanic Horizon: The Shared Crossings*, Shyma Prasad Gangul, pp. 346-366, 2011.
- Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade e Representação*, Trad. Sá Correia, Porto, Rêes Editora, s.d.
- Schwab, Raymond, *La Renaissance Orientale*, Paris, Payot, 1950.
- Sérgio, António, *Um Problema Anteriano*, Lisboa, Ed. do autor, s. d. [1943].
- Silva, Agostinho da, “Wenceslau de Moraes”, *Vida Mundial*, nº1690, 29 de Outubro de 1971. Coligido em *Ensaios de Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 221-224, 2002.
- Silva, Agostinho da, *A Vida de Vivekananda*, Iniciação. Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Ed. do Autor, 1944.
- Silva, Agostinho da, *Dispersos*, org. de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1988.
- Silva, Agostinho da, *O Budismo*, Iniciação. Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Ed. do Autor, 1940
- Sousa, Maria, Fonseca, Maria do Céu & Osório, Paulo, “O contributo de Wenceslau de Moraes para o estudo das relações linguísticas entre Portugal e o Japão” in *Revista Labor Histórico*, v.9, n.2, 2023.
- Strange, Mark, “When Emperor Wu Met Bodhidharma: A Reading of Mid-Tang Religious Policy.” *Asia Major*, vol. 31, no. 1, pp. 119–65, 2018. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/26571329>. [último acesso a 25/05/2025]
- Sutin, Lawrence, *All Is Change: The Two-Thousand-Year Journey of Buddhism to the West*, Little, Brown and Company, 2006.
- Teixeira, Manuel, *Liceu de Macau*, edição de Macau, Direcção dos Serviços de Educação, 3ª edição, 1986.
- Veiga, João Chrysostomo da, *História Universal Sagrada, Profana, Política e Ecclesiastica*, em II Tomos, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1854.

- Veiga, Pedro [Petrus], *Páginas Africanas*, Porto, Ed. Cultura, 1952
- Ventura, Ricardo, *Conversão e Conversabilidade. Discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (Séculos XVI e XVII)*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUL, 2011.
- Villaret, E. de, *Dai Nippon (Le Japon)* Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1889.
- Visvanathan, Shiv, “Encontros Culturais e o Oriente: Um estudo das políticas de conhecimento” in Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, 2010.
- Vital, Vilar Natália, *A Imagem do Japão nas obras de Pierre Loti e Wenceslau de Moraes*. Dissertação de Mestrado em Literaturas Românicas Comparadas (séculos XIX e XX). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. 1998.
- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, Gallimard, Folio Classique, Prefácio de Alain Pons, 1994.
- Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, Tradução de José Miranda Justo, Lisboa, Antígona, p. 43, 1999.
- Welbon, Guy Richard, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, University Chicago Press, 1968.
- Wieger, L., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hachette Livre, 1917.
- Zhang, Minfen, “Os Conhecimentos do Budismo Sínico do Jesuíta Português Tomás Pereira”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº19, 2019 [https://doi.org/10.14195/1645-2259_19_19]