

# Orientes do Português

Vol. 04

---

2022



**U. PORTO**

## FICHA TÉCNICA

Orientes do Português

Volume 4 - 2022

DOI: <https://doi.org/10.21747/27073130/ori4>

ISSN (Impresso): 2707-3122

ISSN (Eletrónico): 2707-3130

Periodicidade: anual

### Editores

Universidade Politécnica de Macau

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

### Diretores

Im Sio Kei, Marcus

Paula Pinto Costa

### Diretoras adjuntas:

Lei Ngan Lin, Vivian

Zulmira Santos

### Diretores Executivos

Carlos Ascenso André

Zhang Yunfeng, Gaspar

Isabel Margarida Duarte

### Consultor

Lei Heong Iok

### Conselho Redatorial

Carlos Ascenso André

Sónia Rodrigues

### Conselho Editorial

Anabela Rato — Carlos Morais — Catarina Xu — Cristina Martins — Diana Zhang — Esther Rinke — Frederico Fernandes — Fuqiang Zhou — Hu Jing, Helena — Iva Svodobová — Joice Guimarães — Jorge Alexandre Pinto — Liao Yiran, Lúcia — Liliana Inverno — Lucila Etsuko Gibo — Luís Gonçalves — Margarete Schlatter — Margarita Correia — Michael J. Ferreira — Min Xuefei, Ângela — Nelson Viana — Nildiceia Aparecida Rocha — Perpétua Gonçalves — Rui Pereira — Sabrina Sedlmayer — Sílvia Yan — Sofia Minfeng Zhan — Teresa Cid — Zhou Miao

### Organização gráfica

Mariana Selas

Os artigos publicados estão sujeitos a “peer review”.

<https://orientes-do-portugues.mpu.edu.mo/>

## Sumário

### **Apresentação**

**Carlos Ascenso André** 3-4

### ***Repertoires plurilingues e a enunciação de pontos de vista e de emoções em Português: um projeto exploratório em Macau***

**Anabela Fernandes** 5-34

### **Macau no século XVIII: coexistência e interculturalidade**

**Marco Cosme** 35-53

### **O cuidado parental em tempos de migração laboral.**

#### **Culturas e tecnologias de multiparentalidade na China rural do início do século XXI**

**Gonçalo Santos** 55-94

### **Multimodalidade expressiva em música e o impulso intercultural: apontamentos sobre a experiência musical do Fado em contexto Chinês**

**José Oliveira Martins** 95-118

### **Identidades Patrimoniais de uma Paisagem Urbana em Mutação: Macau do séc. XIX ao séc. XXI**

**Regina Campinho** 119-142

### **Desenvolvimento e Prática do Modelo de Ensino Intercultural no Curso Elementar de Português como Língua Estrangeira para o Estudante Universitário**

**Yiran Liao** 143-161

### **O exotismo na literatura orientalista portuguesa**

**Zhong Caiyan** 163-179

## Apresentação

Carlos Ascenso André

Honrando um compromisso assumido com autores e leitores, publica-se agora o número 4 da revista *Orientes do Português*, relativo ao ano de 2022. Depois de, a meio do ano, ter sido publicado o número 3, de 2021, a revista está prestes a atingir a regularidade. Até final de dezembro ou durante o mês de janeiro, essa regularidade será alcançada e assim se manterá, com a publicação do número 5, de 2023.

A alteração do modelo da revista, agora editada em parceria entre a Universidade Politécnica de Macau e a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, contribuiu também para este facto, além de lhe ter dado um acrescido prestígio, que uma instituição como a FLUP inequivocamente garante, e de lhe ter permitido chegar a um público mais vasto.

A parte mais substancial dos artigos incluídos neste número teve a sua origem num seminário que decorreu *online*, a partir de Macau, no dia 16 de fevereiro de 2023, e que tinha como tema "Paisagens semióticas interculturais", olhadas, como é bom de ver, sob uma perspetiva centrada no Oriente. Findo o seminário, cujo interesse foi unanimemente reconhecido por quantos a ele puderam assistir, foi pedido aos participantes que elaborassem, a partir das suas intervenções, um trabalho científico, a publicar na revista *Orientes do Português*. Acederam ao pedido e tais trabalhos constituem a primeira parte deste volume.

"Paisagens semióticas interculturais" é assumidamente um tema vasto e de grande abrangência; como é, bem o sabemos, impossível de tratar em toda a sua plenitude. As áreas aqui privilegiadas têm a ver com o ensino da língua, com a música, com a arquitetura, com a história e com questões sócio-culturais. Outras poderiam e mereceriam ser objeto de atenção, mas o tema é tão vasto que muitos outros ângulos de análise ficariam, como ficam, inevitavelmente por considerar.

No primeiro estudo, de Anabela Fernandes, a língua é olhada a partir de Macau ou, talvez, melhor, de uma forma centrada em Macau, na ótica do plurilinguismo que caracteriza o território e parte dos seus falantes.

Porque a coexistência da interculturalidade vem de longe, justifica-se uma apreciação de carácter histórico; é o que faz Marco Cosme, com especial atenção ao século XVIII.

Neste diálogo intercultural, há igualmente lugar para uma reflexão diferente, agora mais atenta a outras realidades sociais chinesas, bem perto de Macau, e às quais subjaz uma marca identitária que tem vindo a justificar particular atenção por parte dos estudiosos: as culturas de multiparentalidade. É o tema tratado por Gonçalo Santos, que ao assunto dedicou parte considerável dos últimos anos, muitos deles vividos na China.

No campo da música, José Oliveira Martins ensaia aqui uma abordagem tão estimulante quanto inovadora, que tem a ver com um diálogo deveras interessante: a experiência do fado por chineses, encarada sob diversas perspetivas, seja a da simples fruição, seja, mesmo, a da sua prática.

As semióticas interculturais são visíveis, entretanto e com particular evidência, na paisagem urbana, por estar ela em permanente mutação, como é próprio de uma cidade que se vai construindo. É o objetivo de um do estudo de Regina Campinho, especificamente sobre a identidade patrimonial dessa mesma paisagem urbana nos tempos mais recentes, entre o século XIX e o século atual.

A este conjunto de trabalhos juntam-se dois, de duas investigadoras chinesas, respetivamente Yiran Liao e Zhong Caiyan, que se propuseram colaborar com a apreciação de assuntos que têm a ver com duas áreas de eleição da revista: a primeira o ensino do português como língua estrangeira a falantes chineses, na circunstância no âmbito do ensino universitário, e a segunda a literatura, mais especificamente a literatura orientalista em português e as suas marcas de exotismo.

A Direção da revista agradece, por um lado, aos participantes no seminário de fevereiro de 2023 o facto de terem aceitado trazer a estas páginas o resultado aprofundado das suas reflexões, como agradece igualmente, por outro lado, às duas investigadoras chinesas a disponibilidade para colaborar com *Orientes do Português*, partilhando com os leitores a sua experiência e os seus estudos.

A parceria entre a Universidade Politécnica de Macau e a Faculdade de Letras da Universidade do Porto continuará, como acima se diz, a partir de agora com regularidade, a cumprir uma das missões de ambas as instituições — a partilha do conhecimento e da ciência.

***Repertoires plurilingues e a enunciação de pontos de vista e de emoções em  
Português: um projeto exploratório em Macau***

Anabela FERNANDES

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Interdisciplinares

[anabelasf@fl.uc.pt](mailto:anabelasf@fl.uc.pt)

ORCID: 0000-0001-5468-2826

**Resumo**

Neste artigo, apresentam-se as reflexões iniciais sobre um projeto exploratório no âmbito das práticas discursivas de aprendentes de Português língua adicional, em Macau, tendo como principal objetivo analisar a manifestação verbal de pontos de vista e das emoções *nostalgia, alegria e espanto*. Sendo os *repertoires plurilingues* um conceito-chave neste estudo, reconhece-se um modelo de análise da organização social da diferença em comunidades multilingues que contextualiza as práticas discursivas. Feita a revisão de trabalhos sobre a expressão de emoções em línguas adicionais, procede-se à explicação da metodologia do projeto exploratório, observando um estudo em curso sobre a expressão de pontos de vista e das emoções em Português língua adicional, em contexto endolingue. A proposta contempla uma abordagem plural da didática de línguas adicionais, configurada pela pragmática intercultural, por um lado, e a centralidade das associações léxico-gramaticais na enunciação, por outro.

***Palavras-chave:*** *Português língua adicional, conhecimento lexical, subjetividade, emoções, repertoires plurilingues*

## Abstract

This article presents initial reflections on an exploratory project within the discursive practices of Portuguese as an additional language learners in Macao, when expressing subjectivity and emotions of *nostalgia*, *alegria* and *espanto* expression. Given the linguistic and cultural diversity in Macao, a model for analyzing the social organization of difference in multilingual communities is considered, as well as the key concept of plurilingual *repertoires*. After reviewing the research on the expression of emotions in additional languages, we proceed to explain the methodology of the exploratory project, considering the ongoing study of the expression of points of view and emotions in Portuguese as an additional language, in an endolingual context. The proposal contemplates a plural approach to the didactics of additional languages, configured by intercultural pragmatics, on the one hand, and the central role of lexical-grammatical associations in discourse, on the other.

**Keywords:** *Portuguese additional language, lexical knowledge, subjectivity, emotions, plurilingual repertoires*

A palavra cria o mundo que a criou a ela. [...] O mundo é  
uma proposta muda para que falada exista.

(Vergílio Ferreira 1994: 311)

## Introdução

Partindo da experiência como docente nos cursos da língua e da cultura portuguesas para estrangeiros na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e do interesse na observação da expressão linguística de pontos de vista e de emoções presentes na evocação da realidade de sujeitos plurilingues que frequentaram esses diversos cursos, este texto tem como finalidade última fundamentar um projeto exploratório com o objetivo de analisar a materialidade linguística das práticas discursivas culturalmente situadas de

aprendentes plurilingues de Português língua adicional, em Macau, em particular a expressão de pontos de vista e das emoções *nostalgia, alegria e espanto*.

A conceção de educação em línguas, subjacente a esta fundamentação, é entendida como um itinerário atento às *nuances* que as palavras vão assumindo nas biografias linguísticas dos falantes, sobretudo para falantes que, conforme a descrição de Rosi Braidotti (2002), são nómadas da língua e para quem as palavras parecem entrelaçar trajetos semânticos pré-existentes:

Il/la nomade è per forza poliglotta e il/la poliglotta è un nomade della lingua: vive costantemente tra lingue diverse. È uno specialista della natura ingannevole del linguaggio, di ogni linguaggio. Les paroles non rimangono ferme, seguono un loro percorso. Vanno e vengono, percorrendo delle piste semantiche prestabilite, lasciandosi dietro tracce acustiche, grafiche o inconscie. (Braidotti 2002: 22)

Sabendo que cada comunidade terá a sua própria organização social da diferença historicamente produzida, isto é, o seu conjunto de configurações, representações e encontros, em cada falante são plasmadas as próprias histórias das comunidades linguísticas percorridas, vividas e sentidas. Importa, nesse sentido, evidenciar que esta reflexão privilegia a indissociabilidade entre a língua e a prática social humana que, na sua dimensão simbólica, estrutura a identidade pessoal e social dos falantes: “The two, language and culture, change at related but not at identical rates. For a while, languages may preserve terms and expressions appropriate to cultural artifacts and reflecting cultural interests that are no longer available or implemented.” (Fishman 1991: 21).

A ideia de diversidade linguística e cultural não nos leva muito longe se considerarmos apenas a diferença entre falantes e comunidades. Em vez disso, a atenção incidirá sobre a diferença dentro da mesma comunidade, dentro de cada um dos falantes, ou seja, no sujeito com *repertoire* plurilingue. A análise do estudo exploratório assenta, por isso, na interpretação de formas relevantes e criativas que dão corpo à relação entre pessoas, lugares e línguas.

A partir da interrogação “de que modo a expressão de pontos de vista e de emoções se realiza linguisticamente em sujeitos plurilingues, aprendentes de Português língua adicional, num contexto exolingue, neste caso, em Macau?”, procuraremos esboçar uma

proposta de estudo discursivo/textual. Numa primeira fase, será necessário mapear biografias linguísticas e caracterizar os contextos, considerando que a materialidade cultural e linguística é sempre cronotópica. Posteriormente, o trabalho centrar-se-á na análise da enunciação de pontos de vista e de emoções, através de uma abordagem lexical que identifica quer as coocorrências lexicais mais frequentes quer as combinatórias lexicais e as suas gradações semânticas.

Agregando os estudos já realizados, este artigo, ancorado em tópicos de uma abordagem heterogénea da materialidade linguística complexa que se quer compreender, está estruturado do seguinte modo: no ponto 1, procurar-se-á descrever a diversidade linguística e cultural em Macau, bem como um modelo de análise da organização social da diferença em comunidades multilingues e, conseqüentemente, multiculturais que permitem circunstanciar as dinâmicas discursivas; no ponto 2, na revisão de trabalhos sobre enunciação de emoções e de pontos de vista em *repertoires* plurilingues, retomar-se-á um estudo sobre a enunciação do ponto de vista por aprendentes plurilingues de Português língua adicional dos níveis Iniciação e Elementar em contexto endolingue; no ponto 3, será delineado um projeto exploratório sobre percursos enunciativos da subjetividade de aprendentes plurilingues de Português língua adicional, em Macau, a partir da textualização de pontos de vista e das emoções *nostalgia*, *alegria* e *espanto*, tendo em conta a análise em curso de uma experiência didática, realizada em contexto endolingue.

### **1. Diversidade linguística e a organização social da diferença em comunidades multilingues**

Em sociedades caracterizadas pela diversidade linguística, pelo multilinguismo, a tradução e *translanguaging* têm uma natureza de complementaridade que cauciona, segundo Sara Laviosa (2018), a mudança de paradigma da investigação em educação de línguas e linguística aplicada. Com efeito, na esteira do trabalho de Conteh e Meier (2014), os objetivos da educação em línguas do século XXI visam o desenvolvimento de competências marcadas pela pluralidade que possam ajudar a aferir de que modo o multilinguismo pode servir para construir um sentimento de pertença a uma ou mais comunidades, ou a grupos sociais, e de que modo, nesses contextos, se poderá promover a coesão social.

### *Macau e a diversidade linguística*

A diversidade linguística e cultural de Macau tem sido descrita em vários trabalhos (Lam & Ieong, 2022; Moody, 2019, 2021; Wheeler, 2019; Zhang & Chan, 2017), sendo reconhecida a coexistência de práticas discursivas em várias línguas, consubstanciadas pelas políticas de línguas e de tradução. Globalmente, a dimensão multilingue de Macau é apresentada como uma característica diferenciadora que poderá potenciar a comunicação internacional entre a China e outros pontos geográficos no mundo, nomeadamente a ligação a países e regiões de língua oficial portuguesa. Importa referir que, ainda que, nas últimas duas décadas, a população falante de Português não tenha ido além dos 0,7% da população total (Lam & Ieong, 2022), a língua portuguesa ocupa uma posição significativa na administração e na justiça de Macau (Lee, 2014).

No artigo “Translanguaging and multilingual society of Macau: past, present and”, de Johny Lam e Wai In Ieong (2022), estes autores identificam três momentos de formação da sociedade multilingue e multicultural de Macau: até 1553, o Chinês é a língua predominante; entre 1553 e 1987, observa-se a introdução de línguas estrangeiras e o estatuto oficial da língua portuguesa; desde 1987 até ao presente, a paisagem semiótica é, maioritariamente, trilingue com Chinês, Português e Inglês — a este propósito, a singularidade da estratégia discursiva heteroglóssica em Macau poderá ser exemplificada através do nome de um edifício: *Edifício Pik Tou Garden*.

O estudo sobre *translanguaging* e multimodalidade, realizado por Zhang & Chan (2017), centrou-se em práticas multilingues num total de 300 *posters*, em Macau, tendo como referência as unidades de análise da abordagem desenvolvida por Sebba (2012): (i) unidades gramaticais como, por exemplo, frases e morfemas; (ii) unidades da estrutura e coesão textuais como títulos e parágrafos; (iii) unidades gráficas/ visuais como colunas de texto, caixas e molduras. A análise dos *posters* revelou duas tipologias de multilinguismo: ‘multilinguismo separado’, sempre que os usos das línguas eram bem demarcados, e ‘multilinguismo flexível’, quando essa diferença discursiva não era óbvia, ou seja, as línguas se misturavam, sendo esta tipologia a menos frequente. Com efeito, a maioria dos cartazes apresentava as línguas claramente separadas por espaço, cor, tipo de letra ou outros meios visuais. Nesta perspetiva, a coexistência discursiva de várias línguas, eventualmente, corresponderá mais a um ‘monolinguismo duplo’ como sugerem Ag & Jørgensen (2012: 526): “‘bilinguals’ must at all times use one and only one language, and (preferably) use it as if they were monolingual in that language”.

*Modelo de análise da organização social da diferença em comunidades multilingues*

Macau configura o que Steven Vertovec (2010) apresentou com o termo *superdiversity*: espaços urbanos enformados por padrões de migração que se caracterizam por um aumento substancial das categorias de migrantes, não só em termos de nacionalidade, etnia, língua e religião, mas também em termos de motivos, padrões e itinerários de migração, processos de inserção nos mercados de trabalho e de habitação das sociedades de acolhimento. Embora seja interessante rever a discussão à volta do conceito *superdiversity* (Pavlenko 2018), no âmbito deste artigo, importa não tanto o que a *superdiversity* é, mas o que faz, o seu efeito nas práticas discursivas.

Em 1969, Barth chamava a atenção para a organização social da diferença cultural a partir de um esquema que estabelece a relação entre três domínios concetuais: o domínio social relativo às interações e comportamentos interpessoais; o domínio da organização que corresponde aos padrões, formas, instituições e estruturas da sociedade; e o domínio da diferença relativo às categorias socialmente construídas.

Inspirado diretamente na estratégia de J. Clyde Mitchell (1987) aplicada na análise situacional, Steven Vertovec (2021) propõe um modelo para interpretar o modo como as estruturas sociais, os significados e as ações sociais funcionam reciprocamente e se entrecruzam, sendo os seus domínios constitutivos as configurações, as representações e os encontros:

1. no domínio das configurações, estamos perante o modo como as diferenças sociais são estruturadas e condicionadas por geografias, mercados de trabalho, quadros legais, instituições públicas e economias políticas;
2. o domínio das representações considera a forma como as diferenças sociais são concebidas e imaginadas nas categorias políticas, discursos e imagens públicas da ‘diferença’;
3. no domínio dos encontros, convergem as diferenças sociais que são experienciadas nos contactos entre grupos, nas redes transversais e nas interações diárias, quer pontuais quer prolongadas.

Parece plausível reconhecer que, não obstante a indissociabilidade entre os três domínios, as alterações em cada um poder-se-ão desenvolver muito antes de se refletirem transformações em qualquer um dos outros domínios; por exemplo, as mudanças políticas

demoram um período considerável a ter efeito nas relações sociais, e as mudanças nas relações sociais podem não ter repercussão no discurso público ou político (Vertovec, 2015: 16). Este modelo pode (i) ser usado comparativamente para clarificar a tipologia de condições que tornam os contextos semelhantes ou diferentes uns dos outros; e (ii) abranger o campo crescente dos estudos das emoções e dos afetos, bem como a sua correlação com as categorizações sociais, padrões de estratificação e interações.

A propósito de interações, Gill Valentine (2008) sugere que talvez muitos dos encontros possam advir do cumprimento de códigos inerentes a uma etiqueta urbana diária ou de civilidade, isto é, sem uma significação marcada em termos de mudança de atitudes, comportamentos e representações diárias como, por exemplo, as saudações partilhadas, as pequenas piadas, as conversas breves sobre o tempo atmosférico ou o tempo de espera de um autocarro (Collins, 2000: 250). Mas, como Wilson (2017: 455) sugere, estas interações diárias podem, igualmente, influenciar o modo de comunicação e as representações subjacentes a essas interações. Nesta linha, segundo Victoria Plaut (2010), no artigo “Diversity Science: Why and How Difference Makes a Difference”, uma análise sociocultural implica, pois, observar as ideias e crenças culturais enquanto unidades de sentido que os indivíduos de uma comunidade (ou mais comunidades) criam e que configuram a interação social:

These socially, culturally, and historically constituted ideas and beliefs, or cultural models, get inscribed in institutions and practices (e.g. language, law, organizational policies), and daily experiences (e.g. reading the newspaper, watching television, taking a test) such that they organize and coordinate individual understanding and psychological processes (e.g. categorization, attitudes, anxiety, motivation) and behaviour (e.g. voting, interpersonal discrimination, disengagement) (Plaut 2010: 82).

A representação simbólica da língua e o seu significado nos processos de reconfiguração de pertença têm centralidade no projeto, sendo um conceito-chave os *repertoires* plurilingues, condicionados pelo eixo língua-lugar-pertença.

## 2. *Repertoires plurilingues e a expressão de emoções e de opiniões*

Como ponto de ancoragem para se entender a expressão de pontos de vista e de emoções por falantes com *repertoires* plurilingues, importa ter presente que cada comunidade ou grupo social oferece não só um quadro linguisticamente incorporado para a concetualização das emoções, mas também um conjunto de *scripts* sugerindo como as pessoas devem sentir, expressar as suas emoções, e pensar sobre os seus próprios sentimentos e os de outras pessoas (Wierzbicka 1999: 240).

Os falantes apresentam sinais linguísticos de pertença a um grupo ou a grupos e desenvolvem percursos específicos de identificação ao longo das suas vidas, organizando-se, deste modo, ecologias múltiplas de pertença. Numa perspetiva agregadora, Jan Blommaert (2014) sublinha os *bits of language* como unidades de sentido a que o falante recorre para comunicar em contextos que combinam diversidades linguísticas e culturais; este autor refuta, assim, o valor negativo atribuído ao conhecimento parcial de uma língua, considerando-o antes como um traço característico, um dado biográfico.

É precisamente no plano da enunciação que se inscreve a subjetividade na língua; ainda que frequentemente se distinga a subjetividade pela expressão linguística de crenças, emoções e atitudes, será incauto considerar que a descrição da realidade, a sua evocação, e os relatos de acontecimentos não apresentem enunciados marcados pela subjetividade do falante.

Catherine Kerbrat-Orecchioni (2000) refere que, na investigação em linguística do século XX, as emoções ocuparam um lugar residual. Aliás, os estudos linguísticos mais frequentes sobre este tema observaram em particular a situação de falantes bilingues, sendo importante retomar a dificuldade de alguns bilingues na tradução de uma língua, referida por Todorov (1994), que era justificada pela intraduzibilidade de alguns conceitos. Também Panayiotou (2004) recorda que mesmo alguns termos com relações semânticas sinonímicas, como '*amor*' e *ἀγάπη agápē*, podem ser intraduzíveis tendo em conta a sua manifestação cultural; o conceito de '*saudade*' em Português caracteriza-se do mesmo modo, assim como, em Russo, *Переживать* '*preocupação*' (Pavlenko 2002; Pavlenko e Driagina 2007), em Polaco,  *tęsknota* '*desejo*' (Wierzbicka 1992), ou, em Grego *στεναχώρια stenahoria* '*tristeza*' (Panayiotou 2004).

Nesta linha, as línguas diferem quer para exprimir e descrever emoções, quer nos 'guiões emocionais' que regulam o discurso sobre as emoções, conforme Wierzbicka (2004: 101-102):

The testimony of many bilingual people who have reflected on their own experience shows that for bilingual people, living with two languages can indeed mean living in two different emotional worlds and travelling back and forth between those two worlds. It can also mean living suspended between two worlds.

Na esteira de Fiehler (2002: 82), em termos de estratégias para comunicar as experiências e as emoções, podemos diferenciar (i) a expressão da emoção, incluindo todas as reações e atitudes, e (ii) a tematização da emoção como o objeto/ o tópico da interação através da sua verbalização.

Em 2021, o livro “*La Palette des Émotions. Comprendre les affects en Science Humaines*”, coordenado por Frédéric Chauvaud, Rodolphe Defiolle e Freiderikos Valetopoulos, apresenta um diálogo entre disciplinas sobre a percepção das emoções desde a psicologia e antropologia, à história e geografia, à estética e às questões literárias, até às teorias da linguagem. A taxonomia presente neste volume vai além da tipologia das emoções ‘agradáveis, desagradáveis e neutras’<sup>1</sup>:

- (i) as emoções ardentes como *raiva, júbilo, amor, alegria, medo, susto, ciúme, admiração, surpresa*, que se revelam em fortes manifestações comportamentais e verbais, podendo ser consideradas inadequadas como paixões (destrutivas) opostas à razão;
- (ii) as emoções morais como *indignação, vergonha, culpa* que dão origem a várias reacções, que vão desde a indiferença ao protesto, envolvendo auto-imagem, valores ou as diferenças entre uns e outros, condicionadas por guilões uma época e de uma sociedade.
- (iii) as emoções brumosas como *tristeza, melancolia, angústia, tédio, repugnância, desprezo*, que são desestabilizadoras pelos sentimentos e manifestações suavemente amargos que podem provocar; a sua complexidade tende a imobilizar indivíduos ou sociedades, fechando-os face a um período ‘antes’, a um arrependimento ou a uma impossibilidade.

---

<sup>1</sup> A este propósito, seria interessante observar a correlação entre essa taxonomia e a tipologia definida por António Damásio (2012: 57-60) que considera (i) as emoções de fundo que correspondem a *bem-estar, mal-estar, calma, tensão, lassidão, entusiasmo*; (ii) as emoções primárias que dizem respeito a *alegria, tristeza, medo, zanga, cólera, surpresa, nojo ou aversão*; e (iii) as emoções sociais que correspondem a *simpatia, compaixão, embaraço, vergonha, ciúme, culpa, orgulho, inveja, indignação, desprezo, gratidão, admiração e espanto*.

No que diz respeito à investigação sobre a expressão verbal de emoções em língua adicional, sem se pretender uma apresentação exaustiva, destacam-se alguns estudos (Tabela 1) que abordaram combinatórias lexicais, interface léxico-sintaxe, análise contrastiva, didática de línguas adicionais, textos literários, recursos fílmicos, redes sociais e a análise computacional *opinion mining*.

**Tabela 1: Estudos sobre a expressão linguística das emoções**

Língua	Autores	Tópicos de análise
Alemão	Henn-Memmesheimer (2012)	descrição de <i>Angst</i> em 2 dicionários e 5 jornais (2 semanários e 3 diários)
Checo	Habernal, Ptáček e Steinberger (2013)	a polaridade em <i>posts</i> de marketing em páginas de Facebook
Chinês	Yao (2022)	a polaridade em comentários sobre a promoção de cursos de Chinês
Francês	Pilecka e Rudawska (2018)	colocações: substantivo de afeto e substantivo de parte do corpo ( <i>son cœur palpité de tendresse, il tremble de peur</i> );
	Kraif (2018)	combinatória dos substantivos de afeto no <i>corpus</i> literário e jornalístico EmoBase
	Lay (2018)	cinco lexemas do campo semântico da serenidade ( <i>sérénité, quiétude, tranquillité, calme e paix</i> ) em três grandes dicionários online
	Briand (2018)	tradução em Francês de <i>colère</i> na <i>Ilíada</i> e <i>mal du pays</i> ou <i>nostalgie (douleur du retour)</i> na <i>Odisseia</i>
	Halté (2018)	análise discursiva de <i>emojis chat</i> online
	Celle (2018)	mecanismos discursivos da construção linguística da surpresa num <i>corpus</i> cinematográfico e num <i>corpus</i> radiofónico
	Sujecka-Zajac (2018)	aspectos didáticos e sócio-pragmáticos da expressão de sentimentos
	Rançon (2018)	o efeito de dados paraverbais e não verbais na verbalização das emoções
Grego	Foufi e Tsaknaki (2018)	o contexto na análise lexical das expressões de emoção
	Valetopoulos (2009)	loquções verbais que exprimem sentimentos

Árabe e Inglês	Salameh, Mohammad e Kiritchenko (2015)	comparação da tradução manual e tradução automática da expressão de emoções de Árabe para Inglês em textos dos meios de comunicação social
Espanhol e Inglês	Martí-Solano (2018)	os provérbios em Inglês e Espanhol
Francês e Inglês	Beligon e Bourdier (2018)	os verbos <i>feel</i> , em Inglês, e <i>sentir</i> em Francês
Grego e Francês	Kakoyianni-Doa (2018)	advérbios avaliativos
	Lamprou (2018)	léxico que exprime cólera em legendas em Grego e Francês de filmes de ação norte-americanos
Polaco e Inglês	Ożańska-Ponikwia (2012)	a expressão de <i>teżsknota</i> em falantes polacos de Inglês
	Ożańska-Ponikwia (2017)	expressão de emoção em falantes bilingues de Polaco e Inglês
Polaco e Francês	Maciej Smuk (2018)	narrativa autobiográfica em Francês de estudantes universitários polacos
Romeno e Inglês	Mihalcea, Banea e Wiebe (2007)	abordagem interlíngua da subjetividade em dicionários
Romeno e Francês	Ciupu (2018)	lexemas que exprimem sentimentos na tradução de <i>L'Envers et L'Endroit</i> e <i>L'Été</i> , de Albert Camus

A análise contrastiva linguística da expressão das emoções apresenta-se como um vasto campo de pesquisa pelas interrogações que poderão enriquecer a compreensão da paisagem semiótica, sendo pertinente observar, do ponto de vista da abordagem cognitiva (Valetopoulos 2021), por exemplo, a expressão das emoções através da metáfora; o discurso emocional virtual; a expressão das emoções e o problema da tradução; a expressão das emoções através de um *corpus*; o discurso do ódio; o discurso pedagógico e o ensino das línguas a nível das emoções.

Na complexidade da noção de ‘competência em língua’, que abrange a necessidade de adequar os enunciados ao contexto, inscreve-se a conceção de que nas escolhas lexicais convergem saberes dos níveis semântico, pragmático, sintático e fonético. Como exemplo para clarificar o trabalho de análise e descrição da textualização das emoções, Valetopoulos (2020) destaca algumas áreas da língua: (i) a nível sintático, a construção com a preposição *de* ou o complemento *que* + conjuntivo; (ii) a nível lexical, a concetualização das diferenças entre enunciados em termos de intensidade (*surpresa* vs. *espanto*), de registo (*ruído* vs. *alarido*), de significado (*medo* vs. *pavor*); (iii) a nível fraseológico, as combinatórias lexicais (*ficar zangado/ ser surpreendido*); (iv) a nível da

prosódia, reconhecer a curva entoacional na enunciação na língua-alvo para exprimir alegria ou raiva.

*Expressão do ponto de vista por aprendentes plurilingues de Português língua adicional em contexto endolingue*

Em 2001, a um grupo de aprendentes (com nível de proficiência em língua que corresponderá aos níveis A1+/A2, segundo o *Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas*) do Curso Anual de Língua e Cultura Portuguesas para Estrangeiros da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC) que trouxessem o *natural setting* da sua experiência de aprendizagem em contexto endolingue para o meio formal de aprendizagem e expusessem o seu ponto de vista (Fernandes 2004). Uma vez que foram chamados a descrever, expor, explicar as suas vivências, a sua implicação no discurso foi linguisticamente marcada pela emergência do ‘eu’ enunciador no discurso.

A expressão do ponto de vista individual e a sua fundamentação (Fernandes 2016) implicaram uma competência argumentativa que caracteriza o ato de enunciação de dizer ‘o quê’ e ‘porquê’. Observou-se, assim, uma competência lexical capaz de responder à tarefa solicitada: descrição de características (a selecção do verbo ‘ser’ para a atribuição de propriedades é disso exemplo). Partindo da categoria proposta por Biber (1999), ‘associação léxico-gramatical’, a descrição foi organizada de acordo com as subclasses verbais identificadas: verbos lexicais plenos, verbos copulativos e o verbo existencial *haver*. Da análise importa salientar:

- (i) uma competência colocacional entendida como capacidade de selecção semântica, mediante a escolha de predicadores verbais apropriados à execução da tarefa solicitada e com argumentos semanticamente compatíveis;
- (ii) um conjunto de formas verbais usadas no tempo presente do modo indicativo revelaram uma adequação da escolha do tempo e do modo verbais à coordenada enunciativa exigida pela tarefa solicitada: descrever enquanto estrangeiros aqui e agora, o que pensam da vida sociocultural portuguesa — como o exemplo [1] “esta imagem eu quero apresentar...os port ...a vida dos portugueses... eu penso que / como uma estrangeira talvez a minha ideia é mais extremo e... espero que a professora não te importas... esta imagem eu

quero apresentar eu penso que os portugueses levam alguma uma vida mais calma”<sup>2</sup>;

(iii) os esquemas relacionais presentes nos enunciados permitiram-nos formular a hipótese de terem sido parcialmente aprendidos enquanto fenómenos de associação léxico-gramatical, sem uma consciência linguística explícita: é o caso do esquema relacional Sujeito+Verbo+Objeto Direto onde a forma verbal mais recorrente é *acho que* de estrutura bifrástica (f1 *acho/penso+ f2 que...*; o verbo *acho/penso* selecciona uma oração completiva) — conforme exemplo [2] “penso que eles gostam de vida como assim”; o mesmo se passa no esquema relacional Sujeito+Verbo+Oblíquo com o verbo *gostar* e o sintagma preposicional introduzido pela preposição *de* — de acordo com o exemplo [3] “gosto muito desta imagem”.

Os enunciados dos alunos, potenciais narradores heteroglóssicos, comportam igualmente a construção de um contexto cultural, historicamente marcado:

The texts they speak and the texts they write have to be considered not only as instances of grammatical or lexical enunciation, and not as expressing the thoughts of their authors, but as situated utterances contributing to the construction, perpetuation or subversion of a particular cultural context. Thus the development of linguistic and communicative competence can be enriched by such growth in aesthetic and critical consciousness that we can define as ‘critical cross-cultural literacy’. (Kramersch 1996: 8).

---

<sup>2</sup> s exemplos fazem parte das transcrições do estudo *A Competência Lexical no ensino-aprendizagem de Português Língua Estrangeira em contexto endolíngua* (Fernandes 2004): Transcrição 1 — “esta imagem eu quero apresentar...os port ...a vida dos portugueses... eu penso que / [1] *como uma estrangeira talvez a minha ideia é mais extremo e... espero que a professora não te importas...* esta imagem eu quero apresentar eu penso que os portugueses levam alguma uma vida mais calma parece eles gostam de vida.. mais luxo [...] talvez aqui é uma boa sítio uma boa lugar para encontrar os amigos para conversar e / [2] *penso que eles gostam de vida como assim [...]* e na minha opinião eu tenho uma ideia e os portugueses levam uma vida assim mais luxo e também uma vida mais calma eles tem muito tempos para relaxar. Transcrição 2 — este imagem é minha favorito / sim porque eu [3] *gosto muito desta imagem* e esta ideia foi de visitas visita eu visitei tinha visitado alguns sítios sobretudo os campos e os camponeses elas são muito simpáticas e são muito muito comunicativos / também trabalham muito eu sempre vi / vi sempre alguém... punha os as coisas em cima do cabelo e a figura dela maior figura dela e quando elas andavam é como elas dançavam... sim por isso / gosto muito.

Para a emergência da consciência estética e crítica do contexto cultural da aprendizagem da língua-alvo, na elicitación da descrição e explicação das suas vivências, foi proposto aos participantes que recolhessem fotografias que fariam parte da segunda entrevista. Do *corpus* de análise, o exemplo [1] sinaliza a expressão da tomada de consciência anteriormente referida como ‘*critical cross-cultural literacy*’ (Kramsch 1996: 8). Com efeito, a interpretação positiva do sujeito enunciadador sobre a textualização da sua vivência na realidade sociocultural da língua-alvo está presente no exemplo que se segue [4] “sinto-me muito alegre / porque eu penso que este é um boa bom trabalho para me conhecer melhor Portugal / sim é isso”<sup>3</sup>.

### **3. Percursos enunciativos da subjetividade de aprendentes plurilingues de Português língua adicional em Macau: um projeto exploratório**

A pergunta de investigação deste projeto — de que modo a expressão de pontos de vista e de emoções se realiza linguisticamente em sujeitos plurilingues, aprendentes de Português língua adicional, num contexto exolingue, neste caso, em Macau? — considera a ligação entre a expressão de pontos de vista e de emoções numa língua adicional e variáveis como (i) a autorrepresentação da proficiência na língua-alvo, (ii) a frequência de utilização da língua-alvo, (iii) o contexto de aprendizagem, (iv) o contacto com a língua-alvo, (v) o tempo de permanência num país da língua-alvo, (vi) biografias linguísticas, (vii) a idade, (viii) o sexo ou (ix) as habilitações literárias.

Como pressuposto, poder-se-á antecipar que uma exposição regular à língua-alvo e consequente utilização nas práticas discursivas diárias potenciam a proficiência na língua-alvo, assim como a expressão de pontos de vista e das emoções nessa língua. Seria igualmente interessante aferir a correlação entre os domínios previstos no modelo de análise da organização da diferença social em comunidades multilingues (Vertovec 2021) — configurações, representações e encontros — e a expressão das emoções e dos pontos de vista.

Numa primeira fase, será preciso proceder ao mapeamento de percursos linguísticos e identificar os contextos, revendo o conceito ‘*repertoires plurilingues*’. Numa segunda fase, o trabalho a desenvolver centrar-se-á na análise da enunciação de emoções e de pontos de vista nas práticas discursivas.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*

Em termos de instrumentos de recolha de dados, serão aplicados dois inquéritos por questionário, a saber:

- (i) Questionário A — identificação dos participantes para o registo de variáveis como: a idade, o sexo, o nível de escolaridade, a perceção da proficiência na língua-alvo, o período de tempo e a tipologia de aprendizagem da língua-alvo, o tempo de permanência num país com a língua-alvo e as biografias linguísticas;
- (ii) Questionário B — descrição da utilização do Português nas práticas discursivo-textuais circunstanciadas para aferir a frequência da utilização da língua-alvo, bem como a correlação entre os usos discursivo-textuais e as situações comunicativas.

Além dos inquéritos por questionário, serão propostas atividades que elicitem a textualização das emoções *nostalgia*, *espanto* e *alegria* e de pontos de vista.

Considerando as experiências didáticas anteriores, este projeto exploratório replicaria algumas das atividades de perceção e de produção (Tabela 2) que fazem parte de um estudo em curso, iniciado no segundo semestre de 2023/23, aplicadas na unidade curricular de Comunicação Oral e Escrita do nível C1+ do Curso Anual de Língua e Cultura Portuguesas para Estrangeiros da FLUC.

Tabela 2: Síntese das atividades de compreensão e de produção escritas e orais

Tópico	Recursos <sup>4</sup>	Texto	
		Oral	Escrito (220-250 palavras)
<i>Repertoires</i>	Retrato linguístico (Busch 2018) — Os outros que há mim	expositivo	—
Diálogos	Vídeo promocional de turismo <i>Can't skip Portugal</i> — O que sugerem as imagens? Quem é o público-alvo?	argumentativo	argumentativo
	Imagens — Imagine uma comunidade representada por um copo de água, como se vê: azeite, açúcar ou chá?	argumentativo	argumentativo
	Crónica “Até que o vós me doa”, de Ricardo Araújo Pereira	argumentativo	argumentativo
	Crónica “Quem fala assim, não é gago nem gaga”, de Ricardo Araújo Pereira	argumentativo	
	Crónica “Se adjetivar, não beba”, de Ricardo Araújo Pereira	argumentativo	argumentativo

<sup>4</sup> As fontes dos recursos utilizados estão no início das referências bibliográficas deste texto.

Significados	Infografia visual — 2:59 sobre Língua Portuguesa ( <i>Expresso</i> , 09.06.2020)	argumentativo	
	Texto “Nova novilíngua?”, de João Pedro Pereira	argumentativo	argumentativo
	Crónica “O covidioma”, de Ricardo Araújo Pereira	argumentativo	
	Imagens: expressões faciais	descritivo	
Paisagens	Imagens: o olhar e personagens de filmes	descritivo	
	Esculturas sonoras e poesia sonora	descritivo	
	Paisagens – pessoas Texto: “Mas, afinal, o que é uma história?”, por Margarida Fonseca Santos	argumentativo	
	Video <i>The Middle Passage</i>	descritivo	
	Texto “Resto do Mundo”, de João Pedro Pereira	argumentativo	
	Crónica “Viagem ao Alentejo” de Eduardo Gonçalves	argumentativo	argumentativo
Espaços, Sons e Linguagens		expositivo (10 minutos)	
Encontros com palavras	Música “Movimento perpétuo” de Carlos Paredes ou Música relativa ao mês de março do trabalho “Complete Mountain Almanac”		expositivo
	Programas de televisão “Nada será como Dante” ou “Visita Guiada” ou “Tudo menos música clássica”	argumentativo	
	Conto “A palavra mágica” de Vergílio Ferreira	argumentativo	argumentativo
	Curta metragem “A Fish with a Smile” (2016), de Jimmy Liao	descritivo-narrativo	
Emoções — nostalgia e alegria		expositivo (10 minutos)	
Encontros com palavras	Crónica “Bibliotecas” (2021) de Afonso Cruz	argumentativo	
	Cartoon “Digital Cultural Printing” (2020) de Gio	argumentativo	
	Crónica “História sem palavras” de Maria Judite de Carvalho	argumentativo	argumentativo

	<p style="text-align: center;">Podcast</p> <p style="text-align: center;">MIGUEL SOUSA TAVARES DE  VIVA VOZ — Sobre as alterações à Lei do  tabaco [ouvir de 15:16 a 19:15]</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p style="text-align: center;">CAPA CONTRA CAPA — O que  pode fazer o Ensino Superior pelo  desenvolvimento do país? [ouvir até 09:01]</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p style="text-align: center;">[IN]PERTINENTE — Diferentes  Estados, diferentes empresas?  [ouvir até 06:20]</p>	<p>argumentativo  (3 minutos)</p>	
3 Palavras para guardar numa cápsula do tempo		argumentativo	

Quanto a unidades de análise, serão tidas em conta as coocorrências lexicais, as associações lexico-gramaticais na expressão de pontos de vista e das emoções *nostalgia*, *espanto* e *alegria*.

Ao sublinhar o relevo dos *repertoires* na emergência da textualização de pontos de vista e das emoções, procura-se, de forma crítica e analítica, rever esse conceito-chave cruzando três níveis de análise: a autorrepresentação de falantes e grupos; a construção da ação social em diferentes escalas de tempo-espço; as formas linguísticas e não linguísticas da atividade semiótica através das quais se manifesta a expressão de emoções e pontos de vista; mais concretamente, procura-se discutir a perspetiva linguística na construção da identidade, isto é, a dimensão da língua e a mobilidade semiótica, por um lado, e o processo interpretativo dos artefactos, por outro.

### Considerações finais

A noção de diversidade linguística e cultural não nos permite ir muito além disso se tivermos em conta apenas a distância entre as comunidades. Em contrapartida, a atenção está centrada na distinção dentro de uma mesma comunidade, ou seja, nos sujeitos com um *repertoire* plurilingue. Daí que seja necessário considerar os usos da língua em situações concretas de interação, resgatando o contexto como elemento incontornável na análise do sentido dos enunciados produzidos, isto é, na negociação de sentidos presente na relação entre pessoas, lugares e línguas. Acrescentando que a aprendizagem de uma língua adicional está intimamente ligada à construção da identidade, ou melhor será dizer, das ecologias de pertença(s) no *nexus* das interações sociais, do desenvolvimento

cognitivo e da adaptação afetiva, a percepção da identidade deixa de ser uma conceitualização estática e estável para ser entendida como fluída, dinâmica e multifacetada. A identidade é, pois, uma configuração social, discursiva e narrativa circunscrita a uma sociedade situada num determinado tempo e espaço a que recorrem quer os falantes quer os grupos de falantes numa tentativa de se autonearem, reclamando os espaços e as prerrogativas sociais — “how situated language choices interrelate to claims and negotiations of identities in multilingual contexts” (Pavlenko & Blackledge 2004: 21-22).

Retomando estudos já efetuados acerca da textualização de experiências plurilingues, na esteira de Grossman & Boch (2003: 121), as práticas discursivas induzem mesmo a expressão dos próprios sentimentos e/ou pontos de vistas ou das personagens retratadas:

D'une part, ce champ présente un intérêt humain évident, qui trouve matière à s'exprimer à travers l'expérience personnelle des jeunes scripteurs mais aussi dans les récits et les fictions de toutes sortes; écrire un récit d'expérience ou fictionnel suppose que le scripteur soit en mesure de traduire un point de vue, ce qui passe généralement par la traduction de ses sentiments personnels ou de ceux qu'ils fait éprouver aux personnages qu'il met en scène. D'autre part, ce lexique est abstrait, difficile par sa richesse conceptuelle, assez peu mobilisé dans sa diversité par les élèves dans leurs productions.

Já a terminar, à interpretação das paisagens semióticas nos diálogos interculturais assiste o ato inequívoco de tradução do olhar, da emoção de uma pessoa que aprende mais do que uma língua. Se perspetivarmos os lugares linguísticos como pontos de partida, os sujeitos plurilingues têm vários percursos, podendo, às vezes, hesitar na alusão a experiências como em que língua ama e em que língua sonha. A cartografia emocional de um sujeito plurilingue torna-o consciente da arbitrariedade dos significados linguísticos, pelo que aprender outra língua significa também desenvolver a textualização sobre a si próprio.

O estudo da enunciação das emoções tem, assim, uma dupla fundamentação: (i) pela didática da pragmática intercultural e (ii) pela relevância do léxico no contexto de ensino e aprendizagem de línguas adicionais, na capacidade de os sujeitos apresentarem a sua

subjetividade (Puozzo Capron & Piccardo 2013). Por conseguinte, uma pedagogia específica que vá além da competência linguístico-comunicativa e passe a envolver a perspetiva da pragmática intercultural através da expressão das emoções, da empatia e das visões do mundo dos aprendentes poderá responder à necessidade humana de criar laços e de os manter, simultaneamente, flexíveis às diferenças, às mudanças.

## Referências

### Recursos das atividades de compreensão e de produção escritas e orais

Crónica “Até que o vós me doa”, de Ricardo Araújo Pereira. Disponível em

<https://visao.pt/opiniao/cronicas/boca-do-inferno/2016-12-15-ate-que-o-vos-me-doa/>.

Acesso em: 29 maio 2023.

Crónica “Quem fala assim, não é gago nem gaga”, de Ricardo Araújo Pereira.

Disponível em [https://visao.pt/opiniao/cronicas/boca-do-inferno/2018-02-22-quem-fala-  
assim-nao-e-gago-nem-gaga/](https://visao.pt/opiniao/cronicas/boca-do-inferno/2018-02-22-quem-fala-assim-nao-e-gago-nem-gaga/). Acesso em: 29 maio 2023.

Crónica “Se adjetivar, não beba”, de Ricardo Araújo Pereira. Disponível em

<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/idioma/se-adjectivar-nao-beba/3609>.

Acesso em: 29 maio 2023.

Texto “Nova novilíngua?”, de João Pedro Pereira. Disponível em

<https://www.publico.pt/2022/10/24/newsletter/quatrozero>. Acesso em: 29 maio 2023.

Crónica “O covidioma”, de Ricardo Araújo Pereira. Disponível em

<https://visao.pt/opiniao/cronicas/boca-do-inferno/2020-09-15-o-covidioma/>. Acesso em:  
29 maio 2023.

Texto: “Mas, afinal, o que é uma história?”, por Margarida Fonseca Santos — FONSECA SANTOS, Margarida (2013). *Escrita em Dia*. Lisboa: Clube do Autor.

Conto "A palavra mágica" de Vergílio Ferreira. FERREIRA, Vergílio (2009) *Contos*. Lisboa: Quetzal.

Crónica "Bibliotecas" (2021) de Afonso Cruz. Disponível em <https://visao.pt/jornaldeletras/cronicas-jl/2021-07-06-bibliotecas/>. Acesso em: 29 maio 2023.

Crónica "História sem palavras" de Maria Judite de Carvalho. CARVALHO, Maria Judite (1991) *Este tempo*. Lisboa: Caminho.

Vídeo promocional de turismo *Can't skip Portugal*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=GU5W1LecyXw>

Infografia visual — 2:59 sobre Língua Portuguesa (*Expresso*, 09.06.2020)

Video *The Middle Passage* — a partir de factos históricos sobre o número de pessoas escravizadas que foram levadas de África, em navios através do Atlântico, entre os séculos XVI e XIX — <https://middlepassage.info/video.php>

Música "Movimento perpétuo" de Carlos Paredes. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=k9cqXIk2B04>

Música do mês de março "Complete Mountain Almanac". Disponível em <https://completemountainalmanac.bandcamp.com/track/march>

Programa de televisão "Nada será como Dante". Disponível em <https://www.rtp.pt/programa/tv/p37701>

Programa de televisão "Visita Guiada". Disponível em <https://www.rtp.pt/programa/episodios/tv/p43820>

Programa de televisão "Tudo menos música clássica". Disponível em <https://www.rtp.pt/programa/tv/p42795>

Curta metragem "A Fish with a Smile" (2016), de Jimmy Liao. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Ng00AmCJQGk>

Cartoon "Digital Cultural Printing" (2020) de Gio — World Press Cartoon. Disponível em <https://worldpresscartoon.com/grand-prix/>

Podcast MIGUEL SOUSA TAVARES DE VIVA VOZ — Sobre as alterações à Lei do tabaco. Disponível em <https://expresso.pt/podcasts/miguel-sousa-tavares-de-viva-voz/2023-05-12-As-coisas-importantes-estamos-sentados-a-espera-que-chova-e-o-fascismo-higienico-das-alteracoes-a-Lei-do-tabaco-0876e5b1>

Podcast CAPA CONTRA CAPA — O que pode fazer o Ensino Superior pelo desenvolvimento do país?. Disponível em <https://ffms.pt/pt-pt/ffms-play/da-capa-contracapa-podcast/o-que-pode-fazer-o-ensino-superior-pelo-desenvolvimento-do>

Podcast [IN]PERTINENTE — Diferentes Estados, diferentes empresas?. Disponível em [https://ffms.pt/pt-pt/ffms-play/inpertinente-podcast/diferentes-estados-diferentes-empresas?utm\\_source=email&utm\\_medium=banner\\_3\\_isto&utm\\_campaign=newsletter-20-2023#mais-episodios](https://ffms.pt/pt-pt/ffms-play/inpertinente-podcast/diferentes-estados-diferentes-empresas?utm_source=email&utm_medium=banner_3_isto&utm_campaign=newsletter-20-2023#mais-episodios)

### Referências bibliográficas

- AG, A., & JØRGENSEN, Jens (2012). «Ideologies, norms, and practices in youth poly-languaging». *International Journal of Bilingualism*, 17(4): 525–539.
- BARTH, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BELIGON, Stéphanie & BOURDIER, Valérie (2018) « *Feel* et ses traductions en français». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 153-170. Rennes: PUR.
- BIBER, Douglas (1999) *Longman Grammar of spoken and Written English*. Harlow: Pearson Education.

- BLOMMAERT, Jan (2014) «Language. The great diversifier». Em *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, coord. por Steven Vertovec, pp. 83–90. Abindgon: Routledge.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002) *Nuovi soggetti nomadi*. Roma: Luca Sossella editore.
- BRIAND, Michel (2018) «La colère d’Achille, la nostalgie d’Ulysse: pour une anthropologie culturelle du sens». Em *L’expression des sentiments: de l’analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 65-82. Rennes: PUR.
- BUSCH, Brigitta (2018) «The language portrait in multilingualism research: Theoretical and methodological considerations». *Working Papers in Urban Language and Literacies*, 236, King's College London, UK.
- CHAUVAUD, Frédéric, DEFIOLLE, Rodolphe & VALETOPOULOS Freiderikos (2021) *La Palette des Émotions — Comprendre les affects en Science Humaines*. Rennes: PUR.
- CELLE, Agnès (2018) «Émotiçône et modalisation: ancrage énonciatif du locuteur dans un corpus de chat». Em *L’expression des sentiments: de l’analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 227-248. Rennes: PUR.
- COLLINS, Randall (2000) «Situational Stratification: A Micro-Macro Theory of Inequality». *Sociological Theory* 18: 17–43.
- CONTEH, Jean & MEIER, Gabriela (2014). «Introduction». Em *The Multilingual Turn in Languages Education: Opportunities and Challenges*, coord. por Jean Conteh & Gabriela Meier, pp. 1–14. Bristol: Multilingual Matters.

- CIUPU, Mariana (2018) «*Espoir, désespoir et angoisse à travers le corpus camusien en traduction*». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 35-46. Rennes: PUR.
- DAMÁSIO, António (2012) *Ao Encontro de Espinosa — as emoções sociais e a neurologia do sentir*. Lisboa: Bertrand Editora.
- FERNANDES, Anabela (2004) *A Competência Lexical no ensino-aprendizagem de Português Língua Estrangeira em contexto endolíngua*. Universidade de Aveiro, Dissertação de Mestrado.
- FERNANDES, Anabela (2016). “Expressão oral em Português língua não materna” Em *Linguagem na Pólis*, coord. por João Nuno Corrêa-Cardoso & Maria do Céu Fialho, pp. 121-143. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- FERREIRA, Vergílio (1994) *Invocação ao meu corpo*. Lisboa: Bertrand.
- FIEHLER, Reinhard (2002) «How to do emotions with words: emotionality in conversations». Em *The Verbal Communication of Emotions. Interdisciplinary Perspectives*, coord. por Susan Fussell, pp. 79-106. Londres: Lawrence Erlbaum Associates.
- FISHMAN, Joshua (1991) *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Bristol: Multilingual matters.
- TSAKNAKI, Olympia & FOUFI, Vasiliki (2018) «Émoticône et modalisation: ancrage énonciatif du locuteur dans un corpus de chat». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 95-116. Rennes: PUR.
- GROSSMAN, Francis & BOCH, Françoise (2003) «Production de textes et apprentissage lexical: l'exemple du lexique de l'émotion et des sentiments», *Repères*, 28: 117–135.

- HABERNAL, Ivan, PTÁČEK Tomáš & STEINBERGER, Josef (2013) «Sentiment Analysis in Czech Social Media Using Supervised Machine Learning». *Proceedings of the 4th Workshop on Computational Approaches to Subjectivity, Sentiment and Social Media Analysis*, pp. 65–74. Atlanta, Georgia: Association for Computational Linguistics.
- HALTÉ, Pierre (2018) «Émoticône et modalisation : ancrage énonciatif du locuteur dans un corpus de *chat*». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 185-200. Rennes: PUR.
- HENN-MEMMESHEIMER, Beate (2012): «Sprechen über Emotionen und Gefühle: neurobio- logisch und alltagssprachlich – Das Beispiel *Angst*». Em *Emotionen in Sprache und Kultur*, coord. por Janja Polajnar, pp. 22-36. Ljubljana: Univ. Ljubljana.
- KAKOYIANNI-DOA, Fryni (2018) «Réactions émotionnelles dans un corpus parallèle français-grec: le cas des adverbiaux évaluatifs». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 47-64. Rennes: PUR.
- KRAMSCH, Claire (1996) *The Cultural Component of Language Teaching. British Studies Now*, 8: 4-7.
- KRAIF, Olivier (2018) «Les «motifs» d'émotions: une étude sur corpus des constructions impliquant les noms d'affects». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 135-150. Rennes: PUR.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (2000) «Quelle place pour les émotions dans la linguistique du XXe siècle ?». Em *Les émotions dans les interactions*, ed. por

- Christian Plantin, Marianne Doury, Véronique Traverso, pp. 33-74. Lyon: PU de Lyon.
- LAM, Johnny F. I. & IEONG, Wai In (2022) «Translanguaging and multilingual society of Macau: past, present and future». *Asian. J. Second. Foreign. Lang. Educ.* 7, 39. Disponível em <https://doi.org/10.1186/s40862-022-00169-y>. Acesso em: 29, maio, 2023.
- LAMPROU, Efi (2018) «Définir la <colère> en français et en grec: étude basée sur un corpus de textes sous-titrés». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Raluca Nilta & Freiderikos Valetopoulos, pp. 83-94. Rennes: PUR.
- LAVIOSA, Sara (2018) «Translanguaging and Translation Pedagogies». Em *Moving Boundaries in Translation Studies*, coord. por Helle Dam, Matilde Brøgger, Karen Zethsen, pp. 181-198. Londres: Routledge.
- LAY, Marie-Hélène (2018). «L'expression de la sérénité dans quelques grands dictionnaires en ligne». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Nita Raluca & Valetopoulos Freiderikos, pp. 21-34. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- LEE, C. S. (2014). *A century of change in the school of languages and translation*. Macau: Macao Polytechnic University.
- SMUK, Maciej (2018) ««Mon savoir-être dans l'apprentissage des langues étrangères»: perspective d'un récit autonarratif». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Nita Raluca & Valetopoulos Freiderikos, pp. 295-306. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- MARTÍ-SOLANO, Ramon (2018) «Les proverbes et l'expression des sentiments : un regard discursif et contrastif». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse*

- linguistique aux applications*, coord. por Nita Raluca & Valetopoulos Freiderikos, pp. 201-214. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- MIHALCEA, Rada, BANEÁ, Carmen & WIEBE, Janyce (2007) «Learning Multilingual Subjective Language via Cross-Lingual Projections». Em *Proceedings of the 45th Annual Meeting of the Association of Computational Linguistics*, pp. 976–983, Prague, Czech Republic. Association for Computational Linguistics. Disponível em <https://aclanthology.org/P07-1123/>. Acesso em: 29, maio, 2023.
- MITCHELL, James Clyde (1987) *Cities, Society and Social Perception: A Central African Perspective*. Oxford: Clarendon.
- MOODY, Andrew (2021) *Macau's Languages in Society and Education: Planning in a Multilingual Ecology*. Multilingual Education Series, 39. Cham: Springer.
- MOODY, Andrew (2019) «Educational Language Policy in Macau: Finding Balance between Chinese, English and Portuguese». Em *The Routledge International Handbook of Language Education Policy in Asia*, coord. por Andy Kirkpatrick & Tony Liddicoat, pp. 76–96. Londres: Routledge.
- OŻAŃSKA-PONIKWIA, Katarzyna (2012) «The influence of immersion in the L2 culture on perception of the L1 culture-specific emotion of *tesknota*». *International Journal of Bilingualism*, 20(2): 116–132. Disponível em <https://doi.org/10.1177/1367006914537728>. Acesso em: 29, maio, 2023.
- OŻAŃSKA-PONIKWIA, Katarzyna (2017). «Emotions and Bilingualism-Perception of *I love you vs. Kocham Cię* by Polish-English bilinguals». *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 22(4): 1–13.
- PANAYIOTOU, Alexia (2004). Switching Codes, Switching Code: Bilinguals' Emotional Responses in English and Greek. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 25(2/3), 124–139.

- PAVLENKO, Aneta (2018) «Superdiversity and Why It Isn't: Reflections on Terminological Innovation and Academic Branding». Em *Slogанизation in Language Education Discourse: Conceptual Thinking in the Age of Academic Marketization*, coord. por Schmenk, Barbara, Breidbach, Stephan and Küster, Lutz, pp. 142-168. Bristol: Multilingual Matters Disponível em: <https://doi.org/10.21832/9781788921879>. Acesso em: 29, maio, 2023.
- PAVLENKO, Aneta (2002) «Bilingualism and emotions». *Multilingua*, 21: 45–78.
- PAVLENKO, Aneta (2002) «Emotions and the body in Russian and English». *Pragmatics & Cognition*, 10:1/2: 207–241.
- PAVLENKO, Aneta & DRIAGINA, Viktoria (2007) «Russian Emotion Vocabulary in American Learners' Narratives». *The Modern Language* 91/2: 213–234.
- PAVLENKO, Aneta & BLACKLEDGE, Adrian (2004) «Introduction: New Theoretical Approaches to the Study of Negotiation of Identities in Multilingual Contexts». Em *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*, coord. por Aneta Pavlenko & Adrian Blackledge, pp. 21-22s. Bristol: Multilingual Matters.
- PILECKA, Ewa & RUDAWSKA, Judyta (2018) «Des pieds à la tête : l'expression des émotions à travers le corps (et à travers le corpus)». Em *L'expression des sentiments: de l'analyse linguistique aux applications*, coord. por Nita Raluca & Valetopoulos Freiderikos, pp. 117-131. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- PLAUT, Victoria (2010) «Diversity Science: How and why Difference Makes a Difference». *Psychological Inquiry* 21: 77–99.
- PUOZZO, Isabelle Capron & PICCARDO, Enrica (2013) «Au commencement était l'émotion»: Introduction» *Lidil*, 48. Disponível em [http:// lidil.revues.org/3308](http://lidil.revues.org/3308). Acesso em: 29, maio, 2023.

- SALAMEH, Mohammad, MOHAMMAD, Saif & KIRITCHENKO, Svetlana (2015) «Sentiment after Translation: A Case-Study on Arabic Social Media Posts». *Human Language Technologies: The 2015 Annual Conference of the North American Chapter of the ACL*, pp. 767–777, Denver, Colorado. Association for Computational Linguistics. Disponível em: <https://aclanthology.org/N15-1078/>. Acesso em: 29, maio, 2023.
- RANÇON, Julie (2018) «La multimodalité lors de l’expression verbale d’émotions en français langue étrangère chez les apprenants chypriotes». Em *L’expression des sentiments: de l’analyse linguistique aux applications*, coord. por Nita Raluca & Valetopoulos Freiderikos, pp. 339-358. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- SEBBA, Mark (2012). «Multilingualism in written discourse: An approach to the analysis of multilingual texts». *International Journal of Bilingualism*, 17(1): 97–118.
- SUJECKA-ZAJĄC, Jolanta (2018) «Les enjeux didactiques et sociopragmatiques de l’expression des sentiments en L2». Em *L’expression des sentiments: de l’analyse linguistique aux applications*, coord. por Nita Raluca & Valetopoulos Freiderikos, pp. 327-338. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- TODOROV, Tzvetan (1994) «Dialogism and schizophrenia». Em *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, coord. por A. Arteaga, pp. 203-14). Durham/Londres: Duke University Press.
- VALENTINE, Gill. 2008. «Living with Difference: Reflections on Geographies of Encounter» *Progress in Human Geography* 32: 323–337.
- VALETOPOULOS, Freiderikos (2009) «Deux structures de locutions verbales pour exprimer le sentiment en grec moderne ». Em *Le lexique des émotions*, coord. por Iva Novakova & Agnès Tutin, pp. 227-248. Grenoble: UGA Éditions.

- VALETOPOULOS, Freiderikos (2020) «L’enseignement du vocabulaire en classe de français langue étrangère: le cas des émotions», *Philologia Mediana* XII/12: 325-340.
- VALETOPOULOS, Freiderikos (2021) «Introduction». Em *La Palette des Émotions — Comprendre les affects en Science Humaines*, coord. por, Frédéric Chauvaud, Rodolphe Defiolle & Freiderikos Valetopoulos, pp. 47. Rennes: PUR.
- VERTOVEC, Steven (2021) «The social organization of difference». *Ethnic and Racial Studies* 44:8: 1273-1295. DOI: [10.1080/01419870.2021.1884733](https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1884733)
- VERTOVEC, Steven (2015) «Introduction: Migration, Cities, Diversities ‘Old’ and ‘New’». Em *Diversities Old and New». Migration and Socio-Spatial Patterns in New York, Singapore and Johannesburg*, coord. por Steven Vertovec, pp. 1-20. Londres: Palgrave MacMillan.
- SEBBA, Mark (2012). «Multilingualism in written discourse: An approach to the analysis of multilingual texts». *International Journal of Bilingualism* 17(1), 97–118.
- VERTOVEC, Steven (2010) «Towards post-multiculturalism? Changing communities, conditions and contexts of diversity». *International Social Science Journal* 61(199): 83–95. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01749.x>. Acesso em: 29, maio, 2023
- WHEELER, John (2019) «Macau or Macao? – A case study in the fluidity of how languages interact in Macau SAR». *Journal of English as an International Language* 14(1): 73-91
- WIERZBICKA, Anna (2004) «Bilingual lives, bilingual experience». *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 25(2–3): 94–104.
- WIERZBICKA, Anna (1992) *Semantics, culture and cognition*. New York: Oxford University Press.

WIERZBICKA, Anna (1999) *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: CUP.

WILSON, Helen (2017) «On Geography and Encounter: Bodies, Borders, and Difference». *Progress in Human Geography* 41: 451–471.

YAO, Ge (2022) «Deep Learning-Based Text Sentiment Analysis in Chinese International Promotion». *Security and Communication Networks*, vol. 2022, Article ID 7319656. Disponível em <https://doi.org/10.1155/2022/7319656>. Acesso em: 29, maio, 2023.

ZHANG, Hong & CHAN, Hok-Shin (2017) «Translanguaging in multimodal Macao posters: Flexible versus separate multilingualism». *International journal of bilingualism: interdisciplinary studies of multilingual behaviour* 21(1): 34-56.

## Macau no século XVIII: coexistência e interculturalidade

Marco COSME

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Centro de História da Sociedade e da Cultura

[marcosme@sapo.pt](mailto:marcosme@sapo.pt)

ORCID: 0000-0003-2450-0635

### Resumo:

No século XVIII, Macau era um microcosmos com dinâmicas de funcionamento próprias, onde confluíam diferentes autoridades e variados poderes resultantes da coexistência de duas soberanias num único território. A cronologia em análise assume-se como um período de mutações para a coexistência luso-chinesa, coincidindo com reforço da tutela *Qing* sobre a cidade, ou, ainda, na criação do “Sistema de Cantão” que agudizou as condições do entreposto.

Porém, a comunidade macaense, representada por uma oligarquia mercantil que elitizou e governou as instituições do poder local, como o Senado da Câmara, conseguiu criar e explorar várias oportunidades, jogando com a situação marginal face a dois impérios de modo a renovar permanentemente o sentido de existência. Assim, a análise das atitudes, estratégias e permanentes ajustamentos por parte dessa elite local, sobretudo perante o crescente exercício da influência imperial, afigura-se essencial para a compreensão das relações de coexistência e interculturalidade entre a comunidade luso-asiática de Macau e a civilização chinesa nesse período.

**Palavras-chave:** Elites; Relações luso-chinesas; Coexistência; Diplomacia; Poder local;

**Abstract:**

In the 18th century, Macao was a microcosm with very specific dynamics, where different authorities and varied powers converged resulting from the coexistence of two sovereignties in a single territory. The chronology under analysis is assumed to be a period of mutations for Luso-Chinese coexistence, coinciding with the strengthening of Qing dynasty tutelage, or even the creation of the “Canton System” which worsened the conditions of the city.

However, the Portuguese community in Macao, represented by a mercantile oligarchy that controlled and governed the institutions of local power, such as the *Senado da Câmara*, managed to create and exploit several opportunities, playing with its marginal situation in the face of two empires in order to permanently renew their sense of existence. Thus, the analysis of attitudes, strategies, and permanent adjustments on the part of this local elite, especially in the face of the growing exercise of imperial influence, is essential for understanding the relations of coexistence and interculturality between the Portuguese-Asian community of Macau and the Chinese civilization during this period.

**Keywords:** Elites; Luso-Chinese relations; Coexistence; Diplomacy; Local power;

## 1. A sociedade luso-asiática de Macau no Século XVIII

O estabelecimento de uma presença portuguesa na margem ocidental do delta do rio das Pérolas na China, nas franjas do império ultramarino português durante mais de quatro séculos, assumiu-se como o resultado da convergência de múltiplos interesses e de constantes adaptações e negociações, que permitiram a sua manutenção ao longo do tempo. A comunidade portuguesa de Macau apareceu desde o seu início, na segunda metade do século XVI, de forma espontânea e cristalizada por mercadores privados portugueses e por um núcleo de luso-asiáticos que se conservaram no território quer por via do comércio marítimo no cenário mercantil plurissecular da Ásia, quer, sobretudo, pelas estreitas relações de coexistência com a civilização chinesa.

Apesar da sua localização ultraperiférica nas franjas do *Estado da Índia* português, a comunidade manteve uma fluída relação político-administrativa com Goa e Lisboa, de

quem recebia diretrizes através dos seus agentes periféricos, e era reconhecida como parte integrante do “império formal”, ainda que a sua existência na orla costeira da província de Guangdong dependesse exclusivamente das autoridades chinesas.

Foi neste contexto que a comunidade macaense, gerida por uma oligarquia de mercadores, criou e conseguiu explorar múltiplas oportunidades, jogando com a sua situação marginal face aos dois impérios e vivendo em constante exercício de equilíbrio e em permanente renovação do seu sentido de existência, fluindo e crescendo num microcosmos com variados poderes em presença e entregue a uma forma de governo muito própria sob um estatuto *sui generis* de subordinação a dois impérios antagónicos.

Enquanto cúspide da hierarquia social dessa comunidade, os abastados homens de negócios portugueses geriam os ritmos económicos e dirigiam os destinos do enclave através da governança do Senado da Câmara, principal estrutura governativa e chave do poder político local, e negociavam de forma própria e autónoma com as autoridades chinesas, ao mesmo tempo que mantinham uma fluida relação com o poder régio português, visando proteger os interesses da comunidade, que eram também os seus.

A documentação relativa à população de Macau no século XVIII evidencia, no global, uma distinção entre os habitantes cristãos e chineses. A par do critério religioso, esta divisão remetia ainda para a dualidade político-jurisdicional vivida no entreposto até meados do século XIX, resultante da coexistência de duas soberanias no mesmo território, situação *sui generis* também ela simbolizada nas duas designações utilizadas na época para descrever a urbe: a portuguesa (Macau) e a chinesa (*Ou-Mun*), que se inseria no distrito de *Xiangshan*, província de *Kwangtung* (Guangdong).

No que diz respeito à comunidade dita portuguesa de Macau que se encontrava sob a tal dupla jurisdição, esta englobava uma população heterogénea e profundamente matizada. Segundo o levantamento feito por frei Jesus Maria, em 1745, a população não chinesa contava com 5.212 almas cristãs, entre elas 90 homens oriundos de Portugal; 1.911 homens e crianças naturais de Macau; e 3.301 mulheres de origem asiática ou luso-asiática. Em contraste, do lado da comunidade chinesa aponta para um número de cerca de 8 mil habitantes chineses, dos quais 40 seriam cristãos convertidos. Além de designar Macau como “uma cidade de mulheres”, o autor acrescenta: “noventa os Portuguezes, mas as mulheres tantas em numero que excedem triplicadamente os Portuguezes” (Maria 1988: 230-232).

Todavia, as informações providenciadas evidenciam, designadamente, uma decomposição da comunidade não chinesa em grupos étnicos: “ao mesmo tempo

habitavão, hoje entre portugueses, mestiços, nhons, malaios, canarins, timores, moçambiques, malavares, mouros, cafres, e outras naçoens” (Maria 1988: 232). Aliás, tal divisão encontra-se plasmada numa parte da Memória de Melo e Castro de 1773, intitulada “Notticias e Reflexões sobre a Cidade de Macáo”:

Portuguezes Nascidos em Portugal: De Portuguezes Nascidos na India, a que chamão Meztissos: De Chinas Christãos, que não tem sangue Portuguez a que chamão Natturaes: De Escravos Cafres, e Timores: E de Chinas gentios: poderão montar em quinze mil seis centos e vinte peçoas: sem contar mulheres, nem crianças, que são em mayor (Martinho de Melo e Castro, *Notticias e Reflexões sobre a Cidade de Macáo*, 1773, AHU, *Macau*, cx. 6, doc. n.º 47, fl. 9).

Esta divisão remete, em grande medida, para aquilo que seria a pirâmide étnico-social da comunidade macaense, bem como para as minorias em presença, quer as minorias asiáticas, os escravos, principalmente “cafres” moçambicanos e timorenses, e as serviçais domésticas, a sua maioria chinesas *mui-tsai*, convergindo ainda, nos chineses convertidos à fé cristã. Note-se que, segundo o *iuris* português, a conversão ao catolicismo constituía um meio de assimilação jurídica, o que colocava todos os indivíduos batizados, apesar do pluralismo étnico-racial, sob administração da Coroa enquanto seus vassallos (Xavier 2016: 282), estendendo-se, por isso, aos escravos e servos domésticos dos moradores, assim como aos chineses convertidos, englobando-os dentro da comunidade não chinesa.

No topo desta qualificação encontram-se os reinóis que constituíam uma minoria reduzida de homens que participava no contínuo processo de migração de Portugal para Macau, onde se implementavam na comunidade e adquiriam a categoria de “morador” através do casamento com mulheres asiáticas ou luso-asiáticas, filhas de outros reinóis com quem normalmente firmavam sociedades e se imiscuíam nas redes de poder.

Apesar de serem em menor número, como era habitual nas restantes sociedades coloniais da época, estes reinóis tendiam a relacionar-se predominantemente entre si e a constituírem-se como elites, visto que concentravam no seu reduzido grupo de homens não só o poder económico – que em se traduzia no domínio do trato marítimo –, mas também o poder político local através do exercício da governança das principais

instituições de origem portuguesa, em particular, o Senado da Câmara e a Santa Casa da Misericórdia (Cosme 2020: 43). Dentro do grupo dos reinóis consideram-se ainda os agentes da Coroa em comissão de serviço, caso dos governadores apontados por Lisboa e Goa e cuja presença era eminentemente transitória.

Os estudos relativos à sociedade macaense no século XVIII têm evidenciado o monopólio do poder político, económico e social por parte dos moradores oriundos de Portugal em detrimento dos *filhos da terra*, os naturais de descendentes de pais reinóis e mães asiáticas ou luso-asiáticas, cujos nomes portugueses dissimulavam o intenso hibridismo e as suas origens asiáticas (Miranda & Serafim 2001: 236). Aliás, note-se que à semelhança do que aconteceu no resto da Ásia de presença portuguesa, a sociedade luso-asiática de foi igualmente marcada pelo preconceito relativo à ascendência étnica, o “casticismo”, catalisador de permanentes tensões e vexações sociais vertidas em práticas discriminatórias aqueles que nasciam no ultramar por parte dos reinóis (relação colono-colonizado), seja em matéria de devoção religiosa, no alheamento aos cargos de mando dos centros de poder local, na etiqueta, no uso de sinais de distinção ou mesmo no luxo da indumentária (Hespanha 2019: 274-275).

Como tal, o predomínio dos mercadores reinóis no exercício dos cargos políticos locais encontra-se bem implícito numa carta do governador português de Macau, Salema de Saldanha que, em 1772, informava o monarca português de que o Senado se compunha “sempre dos mesmos senhorios dos barcos, e dos moradores mais ricos desta cidade, que são os principais e quase os únicos comerciantes dela” (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 23, nº 3, p. 165-166).

De facto, a nossa investigação, realizada num estudo anterior, destacou já que esta oligarquia mercantil que, nos meados do século XVIII, detinha a propriedade dos cerca de 14 navios mercantes existentes no entreposto em meados de setecentos (Martinho de Melo e Castro, *Resumo dos Habitantes de Macau, dos seus Navios de Comércio, e dos seus Cabedais*, 1773, AHU, Macau, cx. 6, doc. nº 47) e que enriquecia através do comércio marítimo com cerca de 45 portos asiáticos (entre Índia, Malásia, Ceilão e Timor), era constituída por um grupo de 7 a 10 homens reinóis, associados a proeminentes famílias como as de António José da Costa e Simão Vicente Rosa, ou já nos finais do século, as do Conselheiro Manuel Pereira e de Januário Agostinho de Almeida, o barão de S. José de Porto Alegre (Cosme 2020). Todavia, para além do domínio mercantil, este “pequeno grupo dos empresários” soube também distribuir o poder local macaense entre si, ocupando sucessivamente e de forma rotativa os ofícios das vereações do senado,

como o ofício de procurador, sendo por isso, como veremos, não só a elite da governação local, mas também os altos responsáveis nas relações de coexistência com as autoridades chinesas e, por conseguinte, pela manutenção da presença portuguesa na China.

Em relação à sociedade dita “cristã” ou não chinesa de Macau, esta residia nas três freguesias da cidade (Sé, S. António e S. Lourenço) e encontrava-se, para efeitos jurídico-administrativos, submetida à soberania do monarca português representada direta e indiretamente pelos seus agentes, como o governador, pelas instituições civis como o Senado da Câmara, pelos privilégios e deveres definidos no foral de 1586 e demais leis promulgadas por Lisboa e Goa.

## **2. Os mecanismos de diplomacia na coexistência luso-chinesa**

Todavia, as autoridades chinesas nunca deixaram de considerar todos os habitantes de *Ou-Mun*, incluindo os portugueses e seus descendentes (que nos inícios do século XVIII rondava os mil indivíduos) como vassalos tributários do Celeste Império e por isso encontravam-se (a par dos quase oito mil chineses que viviam no bazar ou nas aldeias limítrofes) sob a égide da administração fiscal e judicial do mandarim superior de Guangdong (tratado nas fontes portuguesas por vice-rei de Cantão), que delegava a sua autoridade nos mandarins de Xiangshan (mandarim de Ança) e de Qianshan (mandarim da Casa Branca), os quais viviam nos limites da cidade (Vale 1997: 69).

Estas autoridades mandarínicas seriam as responsáveis por vigiar e controlar a presença estrangeira (circunscrita ao sul da península), cujos excessos poderiam representar um potencial perigo para o equilíbrio chinês. Como tal, dispunham de vários mecanismos legais ou físicos, destacando-se as “Portas do Cerco”. Este posto fronteiriço que ligava o território ao espaço continental e cuja funcionalidade consistia no controlo e na restrição do fluxo terrestre de chineses e estrangeiros, cristalizou-se como símbolo físico da tutela do Filho do Céu sobre a cidade e da coabitação entre portugueses e chineses (YU 1996: 1017).

Era, precisamente, através dessas portas erguidas no início da presença portuguesa que a comunidade se abastecia, dado que sem *hinterland* para a prática da agricultura, a sobrevivência alimentar de Macau dependia dos víveres oriundos das aldeias chinesas circundantes, como a de Mong-Há (Wangxia), vocacionada para a produção agrícola, ou a de A-Má (Barra), dedicada à atividade piscatória (Vale 1997: 69).

Por outro lado, e como vice-rei de Cantão assinalou ao escrever, em 1666, que “os Portuguezes não tinham terras, nem ainda que as tivessem, as podião, nem sabião lavar” (Flores 2001: 110), a importância dada ao comércio marítimo interasiático enquanto forma primordial de subsistência socioeconómica dos portugueses, levou a que os ofícios mecânicos da cidade fossem ocupados por chineses, na sua maioria provenientes de Guangdong e Fujian, encarregues não só do abastecimento de víveres, mas também dos ofícios artesanais, detendo a quase totalidade das boticas e das “casas de pasto” existentes em Macau (Vale 1997: 166).

A suserania do território era exercida *de facto* pela administração do Celeste Império que, dentro do projeto conciliador desenhado pelas autoridades chinesas, a que Kai Cheong Fok chamou de “fórmula Macau”, permitiu aos portugueses usufruírem de uma relativa autonomia, implementar as suas estruturas administrativas, gozar de direitos e jurisdição própria, cobrar taxas alfandegárias e demais impostos, praticar a sua religião livremente e aplicar a justiça sobre a população submetida à tutela da Coroa portuguesa, excetuando quando o lesado era chinês, visto que os crimes cometidos por estrangeiros contra os habitantes chineses, eram tratados pelos mandarins nos termos da lei imperial (Fok 1996: 32-63).

Deste modo, a governança portuguesa no espaço de Macau cessava fora das Portas do Cerco, convivendo dentro delas, no espaço intramuros, com a jurisdição chinesa. Esta aparente autonomia tolerada pelo imperador e seus agentes, a qual Charles Boxer definiu como “dares-e-tomares” – um paradoxo jurídico-administrativo centrado na comunidade luso-asiática sujeita às duas jurisdições (Boxer 1981) – assumiu-se como premissa para a estabilidade do entreposto macaense que, não obstante, por vezes degenerou quando as autoridades portuguesas não obedeceram às imposições mandarínicas que se revelavam incompatíveis com os interesses, mas cuja palavra prevaleceu sempre como a suserana.

Seria, precisamente, no contexto destas dinâmicas *sui generis*, próprias do quadro das relações luso-chinesas em Macau, que as elites locais portuguesas se organizaram, por intermédio do Senado da câmara, como peça-chave para a estabilidade e o equilíbrio da coexistência, representando os interesses da comunidade (e decidindo em seu nome) nas negociações estabelecidas com os mandarins que, paralelamente, reconheciam nestes homens de negócios, as elites do poder local e do comércio macaense, a autoridade em detrimento do governador ou qualquer outro agente nomeado pela Coroa portuguesa, de passagem meramente transitória.

Por seu turno, no âmbito das permanentes negociações com o mandarinato de Guangdong, o Senado manteve dentro do seu funcionalismo indivíduos dotados de experiência e conhecimento para a condução desses processos diplomáticos, caso dos “jurubaças” ou “línguas”, intérpretes chineses locais que faziam parte dos quadros permanentes da edilidade e cujas funções passavam, por exemplo, pela tradução das orientações contidas nas chapas sínicas e no diálogo estabelecido com os mandarins, ou, ainda, dentro das próprias vereações, o ofício de procurador.

Os moradores que ocupavam anualmente o cargo de procurador do Senado, pertencente às vereações e, por isso, eleitos entre os principais homens da terra (como aliás a legislação portuguesa da época o exigia), eram os altos responsáveis pelas relações com os mandarins vizinhos, de quem recebiam diretamente as chapas com as leis sínicas e estabeleciam intensas relações diplomáticas. Note-se, aliás, que em reconhecimento da conciliação e do sentido de coexistência entre a comunidade portuguesa em Macau e o Império do Meio, o vice-rei de Cantão chegou a elevar o cargo de procurador do Senado ao grau de mandarim de 2<sup>a</sup> classe (Boxer 1965: 45-46).

Entre as várias abordagens, formais e informais, estabelecidas com o Império do Meio, aquela que parece ter sido a mais recorrente foi as negociações diretas entre o procurador, com apoio dos jurubaças, e o mandarinato de Guangdong, a esfera do poder local e regional chinês, onde a troca de presentes valiosos (os saguates) assumiram um papel basilar nas relações de coexistência (Anabela 2011: 1321).

Todavia, o papel dos saguates nas relações luso-chinesas não se restringiu apenas às autoridades locais e regionais chinesas, servindo também para as elites de Macau atuarem na esfera do poder imperial e conseguirem favorecer os interesses da comunidade junto do imperador. A título de exemplo, em 1717, Nicolau Fiúmes, abastado mercador reinol do enclave, deslocou-se a Guangzhou na qualidade de procurador do Senado para entregar duas bocas-de-fogo fabricadas pela fundição Bocarro que o imperador Kangxi (1622-1722) tinha solicitado à municipalidade macaense (Flores 2001: 76). Note-se, aliás, que estas peças de artilharia, frequentemente marcadas por um hibridismo de motivos ocidentais e simbologia chinesa, representa um dos múltiplos exemplos de como esta lógica de coexistência e permanente negociação entre os moradores portugueses de Macau e o Celeste Império desenvolveu a interculturalidade entre as duas civilizações.

Para além disso, como alguns estudos destacaram já, nomeadamente para o século XVII (*e.g.* Monteiro 2011: 117-119), os esforços encetados pela comunidade macaense e as suas elites, que se foram mobilizando para conseguirem favorecer os seus interesses

junto do mandarinato e do imperador, configuram a contínua aprendizagem e adaptação perante as adversidades e conjunturas mais ímprobas, dinâmicas essas que caracterizaram a presença portuguesa na China ao longo do tempo.

A viragem para setecentos patenteia isso mesmo, visto que este período procedeu uma relativa crise de subsistência dos homens de negócios de Macau que, entre 1662 e 1679, tinham visto a sua atividade económica ser suspensa pela extensão à cidade do decreto *Qing* que impunha o embargo de toda a navegação marítima (*haijin*) e os seus navios mercantes destruídos ou confiscados pelas autoridades imperiais<sup>1</sup>

No seguimento da periclitante conjuntura para o entreposto, a par da mediação feita pontualmente por intermédio dos jesuítas junto da corte do imperador – importante esfera de atuação nas relações luso-chinesas ao longo dos séculos XVII e XVIII –, a elite local macaense encetou também ela embaixadas e diligências por iniciativa própria, assim como apoiou logística e financeiramente as embaixadas da Coroa portuguesa a Pequim. Exemplo disso foi a embaixada de Manuel Saldanha em 1667 (*Arquivos de Macau*, 2ª série, vol. 1, nº 1, p. 39-54), ou a embaixada de Alexandre Melo de Sousa e Meneses, em 1726, a qual o Senado apoiara com um donativo de quatro mil taéis coletados entre os “homens-bons” da cidade (*Arquivos de Macau*, 1ª série, vol. 2, nº 1, p. 25-27).

Como tal, os mecanismos de atuação diplomática corporizados pelas elites locais de Macau, mas também pela Coroa e os missionários jesuítas em Pequim, possibilitaram a manutenção da comunidade e o (r)estabelecimento dos laços comerciais com a China e os vários portos asiáticos, levando a que as primeiras duas décadas do século XVIII manifestassem uma aparente pacificação na cidade e um retorno às dinâmicas mercantis.

Além disso, estas elites empreenderam ainda outras metodologias de negociação, como a mediação informal com os mandarins por intermédio dos “chinas graves”, isto é, dos homens de negócios chineses que negociavam com os portugueses e investiam no seu trato. Exemplo disso foi quando, em 1776, na tentativa de comutar a pena de António Dias Caldeira, um morador reinol que teria assassinado um chinês, os homens do Senado recorreram a um prestigiado mercador chinês para interceder junto dos mandarins no sentido da não execução da pena capital (Vale 1997: 82).

---

<sup>1</sup> No seguimento da guerra civil que se instalou à conquista *Qing* de Pequim, o imperador Kangxi ordenou, em 1662, para além do embargo à navegação, a evacuação de toda a população litorânea para quatro léguas do interior. Como tal, a comunidade portuguesa de Macau, ao recusar abandonar o espaço, passou dezassete anos de clandestinidade (1662-79), com a sua principal forma de subsistência económica partitamente aniquilada, efeitos nefastos que quase conduziram à extinção da presença portuguesa em Macau.

### 3. As elites locais setecentistas e o Império do Meio: relações ambivalentes

De facto, e apesar de um certo equilíbrio que se foi mantendo na coexistência de dois povos num único espaço, as relações luso-chinesas nos meados do século XVIII foram marcadas por episódios de tensões e divergências dentro do espaço físico da cidade, nem sempre pautadas pela cordialidade e o entendimento.

Esses conflitos e episódios de tensão latente – vertidos, por vezes, em pequenas escaramuças –, começara a agravar-se, em particular, com o acentuar da tutela sínica sobre a população não-chinesa de *Ou-Mun* durante o consulado de Quianlong (1735-96). Para além de ter submetido os mercadores portugueses ao controlo aduaneiro de um *hopu* local<sup>2</sup>, com o pagamento pela ancoragem nos portos da cidade, em 1744, o imperador procurou indigitar um mandarim permanente para a cidade (o *Tso-tang*) o qual, devido às recusas dos homens da governança do Senado em aceitar a residência deste funcionário, acabou por exercer a sua jurisdição a partir de *Qianshan* (Teixeira 1984: 428).

Todavia, a permanência do *hopu* no espaço intramuros levou a que, em 1748, o governador António José Teles de Meneses (1747-1749), a primeira autoridade régia na cidade (o “lugar-tenente de Sua Majestade” como frequentemente se autodenominavam), mandasse destruir a paliçada construída em torno da residência do referido funcionário chinês. As consequências foram imediatas e, como era habitual quando as divergências agudizavam, os mandarins de Guangdong ordenaram o embargo temporário à navegação e o encerramento das Portas do Cerco (*Arquivos de Macau*, 1ª série, vol. 2, nº 2, p. 87). Discutido a 30 de novembro de 1748, em conselho geral do Senado, as elites locais e o bispo de Macau, D. frei Hilário de Santa Rosa (1739-1750), decidiram ceder às pretensões mandarínicas, mandando reconstruir a referida cerca do *hopu* (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 3, nº 4, p. 225).

Este episódio e as suas consequências é bem demonstrativo daquilo que seria o desconhecimento das particularidades do paradigma político-jurisdicional de Macau e da coexistência luso-chinesa por parte dos agentes transitórios da Coroa portuguesa, como o governador Teles de Meneses, em contraste com aquilo que seria um maior conhecimento das especificidades do universo chinês pelas elites locais. De facto, contrariamente aos

---

<sup>2</sup> *Hopu* remete tanto para a alfândega (edifício), como para o responsável (comissário), ver MONTEIRO, Anabela N., “Alfândega(s)” em MARTINS, Rui (dir.), *Ditema...*, ob. cit., vol. 1, 2010, p. 72-74.

governadores, eram as elites locais da comunidade não-chinesa de Macau que detinham o conhecimento e os mecanismos para atuar, dentro da estrutura institucional do Senado, num *modus operandi* que possibilitava o (bom) funcionamento das relações luso-chinesas estabelecidas, sobretudo, por intermédio dos contactos diplomáticos com os mandarins.

Por outro lado, ao invocar perante o Senado a jurisdição sobre a cidade e o direito de mandar erigir fortificações, as ações do governador Teles de Meneses enquadram-se numa lógica que obedece ao seu próprio regimento, isto é, de promover a soberania da Coroa portuguesa no espaço “entre Portas”, não tendo atuado por mero temperamento, nem sido o primeiro e último agente a desafiar as autoridades chinesas.

Em contrapartida, e no sentido de evidenciar a sua tutela sobre Macau e criar uma interpretação uniforme das leis, tanto pelos portugueses como pelos chineses, em 1749, o vice-rei de Cantão mandou afixar na cidade um conjunto de 14 cláusulas epigrafadas em duas estelas<sup>3</sup>. Porém, novamente, as decisões do lado da comunidade não-chinesa de Macau passaram pelos membros da elite local da governança e não pelo governador, sendo que as normas foram discutidas em nova reunião geral de “homens-bons”, decidindo-se enviar o bispo D. frei Hilário de Santa Rosa como representante da cidade a Lisboa para dar conhecimento da situação e pedir providências ao monarca. Além disso, as elites locais, justificando-se com a necessidade de submeter as cláusulas à consideração do rei, assentaram requerer aos mandarins a revogação de duas cláusulas, uma relativa à difusão do cristianismo e a outra sobre a entrega à justiça chinesa de moradores portugueses que assassinassem chineses, conseguindo apenas a não inclusão da primeira cláusula (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 6, nº 3, p. 214-215).

Como tal, embora as normas afixadas visassem cabalmente os habitantes chineses da cidade, estas definiam ainda, num conjunto de cláusulas finais, leis que as populações não-chinesa teria de respeitar, entre elas: a necessidade de pedir licença ao *Tso-tang* para construir novas casas e igrejas ou renovar as existentes; a proibição do tráfico de raparigas chinesas *mui-tsai*; e a entrega dos homicidas de chineses às autoridades *Qing* (Teixeira 1984: 480).

A aplicação desta última lei levou, novamente, em 1748, ao agudizar das relações luso-chinesas, motivado pelo homicídio de dois chineses por parte de um morador reinol, António Amaro, cujo crime teria sido ocultado e protegido pelo já referido governador Teles de Meneses. Em reunião de Senado de 30 de novembro desse ano, procurando

---

<sup>3</sup> A adaptada aos portugueses (afixada no Senado) e a dos habitantes chineses (colocada em Mong-Há).

apaziguar as tensões, os membros da governança decidem condenar António Amaro a pagar vinte taéis aos parentes das vítimas e a seguir para o degredo em Timor (*Arquivos de Macau*, 1ª série, vol. 2, nº 2, p. 87 e 97).

Não obstante, no período em análise, surgiram ainda outros conflitos entre a comunidade portuguesa e os habitantes chineses, ocorrendo diversos episódios de particular violência, inclusive por parte de membros da tal elite local portuguesa familiarizada com as relações de coexistência. A título de exemplo, em 1710, um morador reinol envolvido no poder local e no trato marítimo, na tentativa de recuperar uma dívida, assassinou um mercador chinês de *Chincheo*. De acordo com George Bryan de Souza, as motivações económicas decorrentes dos negócios e empréstimo de capitais para o comércio marítimo teriam sido um fator preponderante para o surgimento de quezílias entre moradores portugueses e chineses, acrescentando que, por vezes, “os comerciantes de Macau eram responsáveis pelo desvio do capital de mercadores chineses locais e pelo péssimo tratamento dado à população chinesa” (Souza 1991: 245).

As atas das sessões do Senado permitem também conhecer outras querelas e os seus intervenientes, dentro das quais mencionamos dois casos. Em 1778, Joaquim Carneiro Machado, prestigiado mercador reinol que participava ativamente nas vereações do Senado e na provedoria da Misericórdia (Cosme 2020: 79), ameaçou e perturbou por três vezes os rituais religiosos de habitantes chineses (realizados numa barraca de palha na praça da cidade), sendo que numa delas chegou mesmo a invadir o local sagrado com o seu “espadim”. Ainda nesse ano, o mesmo morador, com os seus escravos cafres, raptou e açoitou um chinês que acusava de lhe ter roubado três pedaços de madeira (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 16, nº 4, p. 228-229).

Incidente semelhante ocorreu em 1784 com Manuel Vicente Rosa Pereira, também ele uma elite da governança e membro da reputada família dos Vicentes Rosas – um clã familiar que dominou uma vasta rede empresarial e o poder local de Macau no século XVIII (Araújo 2010: 50) –, acusado de ter destruído boiões de vinho e maltratado os botiqueiros chineses do bairro de S. Lourenço, juntamente com escravos de uma galé (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 16, nº 5, p. 293-294).

Todavia, embora a violência exercida pelas elites locais sobre a população sínica da cidade não tenha despertado ações punitivas por parte dos mandarins, o mesmo não se poderá afirmar relativamente ao homicídio de indivíduos chineses. Entre 1750 e 1800, registou-se em Macau um total de quatro assassinatos de chineses perpetrados por portugueses (Vale 1997: 79-85). Dentro do *modus operandi* recorrente, os homens do

Senado procuraram entregar saguates aos mandarins na tentativa de impedirem a sentença de morte dos acusados, mas acabariam por não conseguir impedir a execução das penas. As autoridades *Qing* demonstravam assim que os portugueses, independentemente do seu estatuto, não estavam à margem da lei penal chinesa: “Pela ley do Emperador, morte por morte” (*Arquivos de Macau*, 1ª série, vol. 2, nº 2, p. 97).

Importa, contudo, referir que estes conflitos ocorreram num período de mutações significativas no entreposto macaense, tendo coincidido com uma significativa afluência de funcionários ingleses da *East India Company inglesa (EIC)* e de novos habitantes chineses à cidade, em particular, após a implementação do “Sistema de Cantão” por Qianlong, o qual, impondo o *haifang* imperial, restringiu todo o comércio estrangeiro com a China ao monopólio do *Co-Hong* de Cantão, medida que levou ao aumento da concorrência comercial europeia e a enormes prejuízos nos homens de negócios de Macau (Dyke 2011: 46-66).

Como tal, a aparente galvanização das tensões e da violência no entreposto deve ser enquadrada numa conjuntura de crise para a comunidade e as suas elites, dependentes dos capitais provenientes do comércio marítimo, motivada quer pela perda dos antigos privilégios que vinham a usufruir nas transações com o Império do Meio e a inflação da porcelana e da seda provocada pela concorrência europeia, mas também pelo crescimento da presença de estrangeiros na cidade (em particular, de ingleses), levando à consequente subida generalizada dos preços dos produtos e das casas (Puga 2013: 79-82).

Note-se que, já em 1757, o governador Francisco Pereira Coutinho (1755-1758) instruíra os moradores para que “não alugassem casas suas aos estrangeiros, sem licença deste nobre Senado e confirmação minha [...]” (Teixeira 1984: 484). A mesma atitude teria sido tomada por D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães, bispo de Macau (1772-1789) e governador interino (1777-1778), o qual apelou às autoridades mandarínicas para que se expulsassem da cidade todos os funcionários ao serviço das companhias europeias “por arruinarem o comércio” (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 16, nº 4, p. 204-209). Tal apelo acabaria por não surtir efeitos, pois como o bispo-governador advertiu em correspondência a Lisboa – consciente das fragilidades da jurisdição portuguesa e da suserania chinesa –, os representantes das companhias europeias não seriam expulsos pelos mandarins dado que a sua permanência era essencial para a manutenção do “sistema de Cantão”, acrescentando: “os estrangeiros sao mandados pelo suntó com a voz do imperador [...] não podemos rezistir com forças a qualquer ordem que se houver de nao cumprir [...]” (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 16, nº 4, p. 204-209).

Em relação ao aumento da população chinesa, na primeira metade do século XVIII os mandarins decretaram normas que impediam a entrada clandestina em Macau (em grande medida, procurando mitigar a entrada de dissidentes pró-*Ming*) e, portanto, durante esse período os homens do Senado procuraram criar mecanismos que evitassem a crescente afluência sínica, ordenando quer a construção de muros nos limites da urbe, quer o confinamento ao bazar e a proibição de arrendamento de casas a novos habitantes chineses, excetuando aqueles que se dedicavam às atividades indispensáveis ao normal funcionamento da cidade, como a venda de alimentos e o artesanato (*Arquivos de Macau*, 3ª série, vol. 2, nº 4, p. 219-220). Neste sentido, entre 1787 e 1793, o agravamento da construção de boticas e casas clandestinas, levou a que o Senado, com o aval mandarínico, ordenasse a demolição de algum casario chinês e a expulsão dos chineses considerados perturbadores da ordem pública (Teixeira 1984: 661).

Contudo, em 1793, após o levantamento imperial das restrições à residência dos chineses na cidade, o governador português Bernardo Aleixo de Lemos e Faria, na tentativa de impor a sua autoridade face aos mandarins, empreende, sem informar o Senado, uma ação repressiva contra os comerciantes chineses do bazar, levando a que as autoridades de Guangdong decretassem um embargo e cercassem os arredores de Macau com uma força de cerca de mil soldados (Guimarães 2000: 21-22). Perante as circunstâncias, o governador recorreu à elite local do Senado para mediar a resolução do conflito e reporem a ordem no seu termo habitual através dos mecanismos de diplomacia com as autoridades do Império do Meio, realçados anteriormente.

Neste contexto, e no sentido de atenuar as tensões e conseguir “os privilégios que nos tinham sido outorgados pelos imperadores passados”, em 1792, o procurador do Senado desse ano, Joaquim Carneiro de Machado, já referido membro da elite local macaense, e os restantes homens de negócios da cidade procuraram responder ao pedido de auxílio feito pelo vice-rei de Cantão para o combate à pirataria que assolava a orla costeira da província (Gomes 1957: 289)<sup>4</sup>. Precisamente com o objetivo de estabelecer uma posição de igualdade no diálogo luso-chinês, embora o Celeste Império nunca deixasse de interpretar os contactos com os portugueses num quadro de relações balizadas pela vassalagem, as elites locais iriam responder a esse pedido já na viragem do século,

---

<sup>4</sup> Para os portugueses, o auxílio prestado aos *Qing* no combate ao corso traduziu uma possibilidade de reaverem os seus antigos privilégios, na medida em que estes teriam sido concedidos pelos *Ming* num contexto semelhante.

mobilizando-se para reunir uma frota que colaborasse com a marinha imperial no combate ao pirata Cam-Pau-Sai.

De facto, podemos afirmar que o capital financeiro e humano investido neste empreendimento pelos abastados homens de negócios de Macau, como o barão Januário Agostinho de Almeida, o seu sócio Manuel Pereira ou Caetano António de Campos, que utilizou o seu navio *Belisário* na batalha da “Boca do Tigre” onde derrotou os piratas (Dias 1998: 25), mas também o papel determinante do ouvidor Miguel de Arriaga, que viabilizou o uso de fundos das instituições locais para a aquisição dos navios e mediou a rendição do referido líder pirata às autoridades *Qing*, foram, de certo modo, essenciais para renovar a importância da comunidade luso-asiática junto Império do Meio e, porventura, preservar a presença portuguesa na China nas décadas subsequentes.

De facto, a manutenção do *status quo* político-jurisdicional seria revigorada pouco tempo depois, já na viragem da centúria, no contexto das tentativas de ocupação militar da cidade pela marinha de guerra inglesa – a primeira em 1802 e uma segunda em 1808 – sob o pretexto das Guerras Napoleónicas (1803-1815). No desfecho desta contenda, a intervenção das autoridades imperiais na defesa da soberania portuguesa partilhada, após as negociações estabelecidas, em 1808, entre o ouvidor Miguel de Arriaga, apoiado pelas elites locais, com o vice-rei de Cantão e o imperador Jiaqing (1792-1820), levaram a que um significativo contingente militar do Celeste Império forçasse a esquadra britânica a abandonar o porto da cidade e a garantir a estabilidade administrativa e económica da comunidade luso-asiática de Macau, pelo menos até à conquista inglesa de Hong Kong, em 1842 (Hariharan 2007: 146-148).

## **Conclusão**

Em suma, apesar do combate à pirataria e a atividade comercial com o Cantão terem justificado, em termos globais, a existência de uma presença portuguesa contínua, a sua estabilidade no espaço e no tempo dependeu do bom entendimento (nem sempre bem-sucedido) entre as autoridades do Império do Meio e a comunidade macaense, onde a convergência de interesses mútuos e, sobretudo, a capacidade de adaptação e submissão, se assumiram como determinantes.

Durante o século XVIII, os membros da oligarquia mercantil de Macau, foram na sua maioria resultado do contínuo processo de migração de Portugal para o enclave luso-chinês onde, por via do casamento e da associação a reputadas famílias, se imiscuíam na

comunidade como elites locais, quer pelo domínio do comércio marítimo, quer pelo exercício de cargos administrativos no aparelho político português local. Foram essas elites que desempenharam um papel importante na manutenção da estabilidade e da harmonia nas relações entre Portugal e China, ajudando igualmente a promover a vitalidade do comércio e, enquanto intermediários, as trocas culturais entre os dois povos.

Como referido, os homens de negócios macaenses assumiram-se como os altos responsáveis pelas relações de coexistência, conhecendo as especificidades e o *modus operandi* dos diálogos luso-chineses decorrente das negociações com as esferas do poder local e imperial chinês. De tal modo, não só eram reconhecidos pelas autoridades imperiais como os representantes da comunidade não-chinesa, como mantinham nos quadros do Senado intérpretes e o cargo de procurador, ocupado por indivíduos que embora fossem originários de Portugal, forçosamente neutralizaram-se como macaenses e adaptaram-se às línguas e aos costumes locais.

No essencial, foi através do Senado, peça-chave do poder institucional português, que os moradores de Macau se mobilizaram frequentemente para conseguirem superar os vários desafios com que foram confrontados e a elas se deveu, em grande medida, a continuidade da presença portuguesa na China. Moldadas pela prática e pelo saber das relações luso-chinesas, as elites que governaram este micro sistema deram mostras de grande flexibilidade permitindo, por via da constante aprendizagem e infinita capacidade de negociação, preservar aquilo que, a cada momento, foi possível salvaguardar.

Naturalmente, existiram sempre tensões e conflitos que dividiram os principais moradores e as suas famílias, nomeadamente nos negócios mercantis ou nas lutas pelo poder local com a formação dos “bandos”. Porém, a sobrevivência de um espaço que também consideravam seu, levou a que se estabelecessem alianças, regras mútuas e relações de convivência com base na manutenção dos seus interesses, que em último caso eram também os da comunidade que dirigiam.

Só assim foi possível compreender como a presença portuguesa na China, marcada ainda pelas sequelas do embargo imperial de 1662-1679, se manteve no século XVIII, onde surgiram vários fatores de mudança. Falamos, como vimos, do reforço da tutela *Qing* sobre a cidade, ou no problema das habitações clandestinas chinesas, ou ainda na criação do “Sistema de Cantão” que agudizou as condições dos portugueses perante a galopante afluência das potências europeias a Macau. Contudo, em todos estes processos conjunturais observámos uma constante mobilização das elites locais para conseguirem resolver as oscilações e reporem, dentro do possível, a estabilidade política e económica.

De facto, apesar do aumento da conflitualidade latente na segunda metade de setecentos, verificado, em particular, pela existência de alguns episódios de violência e vexames exercidos sob a população chinesa da cidade, estas elites souberam moldar-se às constantes adversidades e esboçar estratégias conjuntas, quer através dos saguates, das embaixadas a Pequim, da própria submissão à lei sínica ou, como vimos, por via do auxílio prestado no combate à pirataria, já nos finais de setecentos, levando a que a “sintonia dos interesses” tivessem “suplementado os desentendimentos culturais” (Vale 1997: 32) o que, em última instância, permitiu a manutenção da sua presença em Macau ao longo do tempo.

### Fontes

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Conselho Ultramarino, Macau*, cx. 6, doc. n.º 47.

*Arquivos de Macau*. Macau: Imprensa Nacional, 1ª, 2ª e 3ª séries, 1929-1975: 1ª série, vol. 2; 2ª série, vol. 1; 3ª série, vol. 2, vol. 3, vol. 6, vol. 16, vol. 23.

### Referências

- ARAÚJO, Dalila de Sousa (2010). *Uma Dinastia de Empresários. A Família Vicente Rosa em Macau no século XVIII*. Universidade de Macau, Dissertação de Mestrado.
- BOXER, C.R. (1981). *Dares-e-tomares nas relações luso-chinesas durante os séculos XVII e XVIII através de Macau*. Macau: Imprensa Nacional.
- BOXER, C.R. (1965). *Portuguese society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda, 1510-1800*. Madison: Wisconsin University Press.
- COSME, Marco A. (2020). *Elites e Poder Local em Macau (1750-1848): Os Provedores da Santa Casa da Misericórdia*. Universidade de Coimbra, Dissertação de Mestrado.
- DIAS, Alfredo G. (1998). *Sob o signo da transição: Macau no século XIX*. Macau: Instituto do Oriente.

- DYKE, Paul A. Van (2011). *Merchants of Canton and Macao: Politics and Strategies in Eighteenth-Century Chinese Trade*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- FLORES, Jorge M. (2001) «Macau: os eventos políticos. 1». Em *História dos Portugueses no Extremo Oriente* (2), dir. A. H. de Oliveira e Marques, pp. 69-156. Lisboa: Fundação Oriente.
- FOK, K. Cheong (1996). *Estudo sobre a Instalação dos Portugueses em Macau*. Lisboa: Gradiva.
- GOMES, Artur Levy (1957). *Esboço da História de Macau: 1511-1849*. Macau: [s.n.].
- GUIMARÃES, Ângela (2000) «A Conjuntura Política: antes de Hong Kong». Em *História dos Portugueses no Extremo Oriente* (3), dir. A. H. de Oliveira e Marques, pp. 11-35. Lisboa: Fundação Oriente.
- HARIHARAN, Shantha (2007) «Macao and the English East India Company in the Early Nineteenth Century: Resistance and Confrontation». *Portuguese Studies*, 23 (2): 135-152.
- HESPANHA, António M. (2019). *Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China.
- MIRANDA, S. Munch & SERAFIM, C. Seuanes (2001) «População e Sociedade». Em *História dos Portugueses no Extremo Oriente* (2), dir. A. H. de Oliveira e Marques, pp. 229-258. Lisboa: Fundação Oriente.
- MONTEIRO, Anabela N. (2011) «Saguate». Em *Ditema. Dicionário Temático de Macau* (4), dir. Rui Martins, p. 1321. Macau: Universidade de Macau.
- MONTEIRO, Anabela N. (2011). *Macau e a presença portuguesa seiscentista no Mar da China: interesses e estratégias de sobrevivência*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Tese de Doutoramento.

SOUZA, G. Bryan de (1991). *A Sobrevivência do Império: Os Portugueses na China (1630-1754)*. Lisboa: D. Quixote.

TEIXEIRA, Manuel (1984). *Macau no séc. XVIII*. Macau: Imprensa Nacional.

VALE, A. Martins do (1997). *Os portugueses em Macau: 1750-1800: degredados, ignorantes e ambiciosos ou fiéis vassallos d'El-Rei?*. Macau: Instituto do Oriente.

XAVIER, A. Barreto (2016) «Ser cidadão no Estado da Índia (séculos XVI-XVIII): entre o local e o imperial». Em *O governo dos outros: poder e diferença no império português*, org. por A. Barreto Xavier & C. Nogueira da Silva, pp. 267-292. Lisboa: ICS.

YU, Ng Siu (1996) «A Administração de Macau ao longo da sua história». *Administração* 34 (9): 1015-1028.



## O cuidado parental em tempos de migração laboral. Culturas e tecnologias de multiparentalidade na China rural do início do século XXI <sup>α</sup>

Gonçalo D. SANTOS 江紹龍

Universidade de Coimbra,  
Centro de Investigação em Antropologia e Saúde,  
Departamento de Ciências da Vida \*

[gsantos@uc.pt](mailto:gsantos@uc.pt)

<https://orcid.org/0000-0002-8508-4121>

### Resumo

O que acontece quando jovens casais em zonas rurais deixam as suas aldeias para ir trabalhar para a cidade? Porque optam por deixar as suas crianças na aldeia sob o cuidado dos avós? Trata-se de uma forma de abandono parental, ou é uma estratégia coletiva de multiparentalidade construída em redor do ideal local da família indivisa patrilinear multigeracional? Baseado em trabalho de campo longitudinal de quase duas décadas, entre 1999 e 2018, numa comunidade rural na província de Guangdong, sul da China, este artigo mostra como a migração laboral dos mais jovens para a cidade foi sustentada pela resiliência de sistemas sociotécnicos tradicionais de partilha intergeracional dos deveres da parentalidade. Foi a reconfiguração destes sistemas de multiparentalidade que permitiu aos jovens casais migrantes encontrar formas de lidar com o duplo fardo do trabalho e da família, beneficiando de uma rede de apoio familiar estável num contexto de mobilidade crescente e insegurança generalizada. As novas formações de multiparentalidade emergentes continuam a colocar grande parte do trabalho de cuidado nas mulheres e continuam a depender de uma coligação parental entre

---

<sup>α</sup> Este artigo inclui partes adaptadas do meu livro, *Chinese Village Life Today. Building Families in an Age of Transition*, capítulo 4. “Grandparents and Labor Migration. Technologies of Multiple Mothering”, publicado pela University of Washington Press em 2021.

\* Professor Auxiliar de Antropologia Social-Cultural do Departamento de Ciências da Vida, Universidade de Coimbra, e Investigador Integrado e Coordenador do Grupo de Pesquisa “Tecnociência, Sociedade e Ambiente” do CIAS – Centro de Investigação em Antropologia e Saúde, Universidade de Coimbra.

a geração mais velha e a geração do meio da família indivisa patrilinear, mas a geração do meio fortaleceu o seu poder económico, o que levou a um enfraquecimento da autoridade patriarcal da geração mais velha. Este declínio da autoridade da geração sénior tem sido acompanhado por uma tendência crescente para a externalização do cuidado dos avós para cuidadores e educadores profissionais sob a influência de novas visões de parentalidade e educação intensivas cada vez mais dominantes nos meios urbanos.

**Palavras-chave:** *parentalidade intensiva, multiparentalidade, relações intergeracionais, relações de género, sistemas sociotécnicos, reconfiguração de estruturas patriarcais*

### **Abstract**

What happens when young rural couples leave their villages to work in the city? Why do they choose to leave their children in the village under the care of grandparents? Is this a form of parental abandonment, or is it a collective strategy of multiple parenting constructed around the ideal of the patrilineal multigenerational joint family? Based on two decades of longitudinal fieldwork, between 1999 and 2018, in a rural community in Guangdong province, southern China, this article shows how the labor migration of young couples to the city was sustained by the resilience of traditional socio-technical systems of intergenerational sharing of parental duties. It was the reconfiguration of these systems of multiple parenting that helped young migrant couples to find ways of dealing with the double burden of work and family, benefiting from a stable network of familial support in a context of increasing mobility and widespread insecurity. Newly emerged formations of multiple parenting continue to place a large share of the burden of care work on women and continue to depend on a parental coalition between the senior generation and the middle generation of the patrilineal joint family, but the middle generation strengthened its economic power, leading to a weakening of the patriarchal authority of the senior generation. This decline of the power of the senior generation has been accompanied by a growing trend towards the outsourcing of grandparenting to professional care workers and educators under the influence of new visions of intensive parenting and education that are increasingly dominant in urban areas.

**Keywords:** *intensive parenting, multiple parenting, intergenerational relationships, gender relations, sociotechnical systems, reconfiguration of patriarchal structures*

O cuidado parental, como o planeamento familiar, é uma parte importante do processo de “fazer pessoas”, isto é, o trabalho coletivo que está envolvido na reprodução biológica, social, e material da vida humana. Este artigo aborda o trabalho de parentalidade e de cuidado da criança como um “ensemble sociotécnico” (com múltiplos atores, artefactos, técnicas, instituições e ideais) que toma diferentes formas em diferentes contextos sob a influência de fatores sociais, políticos e culturais.<sup>1</sup> Baseado em trabalho de campo longitudinal de quase duas décadas, entre 1999 e 2018, numa comunidade rural na província de Guangdong, sul da China, este artigo explora a capacidade regenerativa de sistemas sociotécnicos tradicionais de partilha dos deveres da parentalidade – o que eu designo por *tecnologias de multiparentalidade* – em zonas rurais com fluxos elevados de migração laboral para a cidade. Em vez de assumir que o contacto crescente com a cidade resulta numa transição para modelos modernos de parentalidade intensiva centrados no ideal da família nuclear heteronormativa, a minha análise chama a atenção para a resiliência de modelos tradicionais de multiparentalidade construídos em redor do ideal da família indivisa patrilinear multigeracional.<sup>2</sup> Este artigo analisa a reconfiguração destes modelos tradicionais no período de Reforma e Abertura, a partir da década de 1980, sob a influência crescente de forças de globalização, urbanização, e reestruturação económica. Este processo de reconfiguração levou à emergência de novas estruturas de multiparentalidade que continuam a colocar grande parte do trabalho de cuidado nas

---

<sup>1</sup> Sobre a noção de “ensembles sociotécnicos” ver o trabalho de Wiebe Bijker (2010). O meu uso deste termo para conceptualizar o trabalho coletivo de cuidar de crianças é inspirado em abordagens feministas na área de estudos de ciência, tecnologia e sociedade (CTS ou STS), tais como Ruth Cowan (1983), Annemarie Mol (2008), e Annemarie Mol, Ingunn Moser, e Jeanette Pols (2015). A minha abordagem é compatível com uma tradição antropológica de estudo da parentalidade que aborda o cuidado de crianças em diferentes sociedades como um esforço coletivo que envolve vários atores, instituições, ideais, e artefactos, muito para além da ideologia moderna da família nuclear e de uma noção de parentalidade restrita à mãe e ao papá dessa unidade familiar heteronormativa (Mead e Wolfenstein 1955; Ward 1970; Topley 1974; E. Goody 1982; Stafford 1995; Rogoff 2003; Gottlieb 2009; Hrdy 2009; Constable 2018).

<sup>2</sup> O ideal da “família indivisa patrilinear” refere-se a uma visão corporativa da família com múltiplas gerações a viver, pelo menos idealmente, debaixo do mesmo teto. Só os rapazes que nascem na família podem ser herdeiros e garantir a continuidade da linha patrilinear da família; as raparigas têm de casar para fora e ser integradas na família dos seus maridos. A estrutura da família indivisa patrilinear inclui, tipicamente, três gerações: uma geração sénior de avós paternos, uma geração do meio com as unidades conjugais dos filhos-varão dos avós paternos, e uma geração júnior com os netos patrilaterais dos avós paternos. Este ideal de família é ainda hoje muito saliente na China, mas nem sempre é alcançado. Tanto hoje como historicamente, são poucas as famílias indivisas patrilineares que se conseguem manter unidas com todas as gerações debaixo do mesmo teto. Todas as famílias indivisas têm de se separar eventualmente em unidades conjugais mais pequenas, mas nem todas conseguem ficar unidas a viver na mesma casa. Mesmo quando as unidades conjugais mais pequenas se autonomizam em casas separadas, elas mantêm entre si laços fortes de solidariedade, e estas obrigações partilhadas ajudam a concretizar o ideal imaginário da família indivisa patrilinear (Harrell n.d.; Cohen 1976; Skinner 1997, 2003; Santos 2009).

mulheres e continuam a depender de uma coligação parental entre a geração mais velha e a geração do meio da família indivisa patrilinear, mas a análise etnográfica destas formações de multiparentalidade mostra como a emancipação económica da geração do meio levou ao enfraquecimento da autoridade patriarcal da geração mais velha.

O meu primeiro encontro com estas novas formações de multiparentalidade ocorreu durante a minha primeira estadia, entre 1999 e 2001, na aldeia de Vale da Harmonia, no município de Flor Amarela, no norte da província de Guangdong.<sup>3</sup> Passo a citar uma passagem das minhas notas de campo desse período que é ilustrativa deste primeiro encontro. Trata-se de uma conversa que teve lugar em janeiro de 2000, algumas semanas antes das celebrações do Ano Novo Lunar. Nesse dia, um avô com sessenta e cinco anos de idade, chamado Espírito Cintilante,<sup>4</sup> explicou-me as suas ansiedades como cuidador principal das crianças do seu terceiro filho-varão e respetiva esposa, ambos ausentes a trabalhar na cidade:

*Não posso ir a lado nenhum agora. As minhas filhas [que casaram para fora da aldeia de Vale da Harmonia] queixam-se frequentemente que nunca as visito, mas não tenho tempo. A minha terceira nora está a cuidar de uma empresa familiar de cultivo de legumes em Nanhai [perto da capital de província, Guangzhou, a cerca de 200 quilómetros a sul da aldeia], e ela pediu-me para tomar conta dos seus “pequenos mosquitos” (C: sai-man-jai 细蚊仔) [um termo afetivo local para crianças pequenas],<sup>5</sup> pelo que não posso deixar as crianças sozinhas. Só*

---

<sup>3</sup> A minha primeira estadia na aldeia de Vale da Harmonia foi uma estadia de 14 meses entre 1999 e 2001 durante a qual residi em três agregados familiares diferentes e estive em contacto direto não apenas com pessoas que estavam no território físico da aldeia, mas também com trabalhadores migrantes que estavam a residir em cidades do Delta do Rio das Pérolas. Esta dimensão multisituada do meu trabalho intensificou-se com o passar dos anos, e as minhas visitas de retorno entre 2005 e 2018 envolveram uma experiência de mobilidade constante entre a zona ancestral da aldeia de Vale da Harmonia e as zonas residenciais dos trabalhadores migrantes na cidade. Com o crescimento da Internet e a popularização do uso de telemóveis e redes sociais, especialmente a partir de 2010, a minha metodologia tornou-se cada vez mais multimodal, envolvendo não apenas interações em modo presencial, mas também interações em modo virtual que continuam ainda hoje através de plataformas e redes sociais.

<sup>4</sup> Os nomes de pessoas e lugares referentes ao município onde realizei trabalho de campo longitudinal no norte da província de Guangdong são pseudónimos. Escolhi pseudónimos em português, e não em chinês romanizado, para facilitar a leitura e para tentar capturar um pouco da riqueza semântica das práticas de nomeação locais.

<sup>5</sup> Este termo foi transcrito no idioma local cantonense que é ainda hoje a principal língua regional utilizada pelos habitantes desta zona rural no norte de Guangdong. Grande parte das palavras e expressões chinesas

*tenho quatro netos agora. Em anos anteriores, estive também a tomar conta das quatro crianças da minha segunda nora, mas o pai delas voltou para a aldeia o ano passado. A minha mulher está a tomar conta das oito crianças da nossa quarta e quinta nora, incluindo alguns bebês. Vivemos em casas separadas: eu fico na casa do nosso terceiro filho e ela na casa do nosso quarto filho... Tomar conta de crianças é uma grande trabalhadeira.... Sinto-me mais descansado quando a mãe das crianças está por perto [cerca de três a quatro vezes por ano].*

Naquela altura, início da década de 2000, uma parte significativa da população da aldeia de Vale da Harmonia já dependia economicamente da migração laboral para a região altamente urbanizada e industrializada do Delta do Rio das Pérolas, e já havia um padrão claro de migração laboral: os jovens solteiros (homens e mulheres) eram operários não qualificados em fábricas localizadas em zonas periurbanas, e os casais jovens procuravam formar as suas próprias empresas familiares de produtos hortícolas em terras alugadas nessas mesmas áreas. Este padrão tem vindo a intensificar-se nas últimas duas décadas na aldeia de Vale da Harmonia e em todo o município de Flor Amarela, e a prática de migração laboral é hoje a principal fonte de rendimento familiar para a maioria da população local. Este modo de vida errante na cidade fez com que muitos pais trabalhadores migrantes optassem por deixar as suas crianças na aldeia sob o cuidado dos avós, levando à emergência de tensões intergeracionais dentro da família patrilinear. Na mesma conversa de meados de janeiro de 2000, Espírito Cintilante contou-me uma história que ilustra estas tensões:

*Há uns dias, um dos colegas de turma da escola primária do meu neto magoou-se com severidade... No dia do incidente, a avó do*

---

citadas neste artigo estão no idioma local cantonense, indicado pelo símbolo (C), sendo transcritas com o sistema de romanização de Yale sem indicação de tonalidade para facilitar a leitura. O cantonense é uma das principais línguas do grupo Yue da família linguística chinesa, fazendo parte do tronco linguístico Sino-Tibetano. O cantonense conta com mais de 85 milhões de falantes nativos que estão principalmente localizados na província de Guangdong, nas regiões administrativas de Hong Kong e Macau, assim como em comunidades diaspóricas internacionais no Sudeste da Ásia, América do Norte, Europa e Austrália. O artigo inclui algumas palavras e expressões chinesas citadas em chinês padrão (mandarim padrão), a língua oficial da República Popular da China. Estas palavras e expressões em chinês padrão são indicadas com o símbolo (CP) e são transcritas com o sistema de romanização oficial Hanyu Pinyin.

*rapaz [uma mulher analfabeta da aldeia de cinquenta e oito anos] saiu de casa de manhã bem cedo... para ir à montanha procurar lenha para o fogão da cozinha. [Nessa manhã] o rapaz de seis anos caiu de uma árvore e partiu a perna. O rapaz eventualmente recuperou, mas a conta do hospital foi mais de ¥30,000 [cerca de €3,750 EUR em 2000] e faliu a família. Os pais do rapaz voltaram à aldeia logo que receberam as más notícias no seu dispositivo pager. (...) A mãe do rapaz [uma mulher de trinta e um anos, também analfabeta] repreendeu a sua sogra em público por não cuidar bem do neto. A mãe do rapaz disse que ela e o marido estavam longe da aldeia a trabalhar arduamente para ganhar dinheiro e que não era fácil estar longe das crianças... Afirmou que não entendia por que razão a sua sogra tinha saído da aldeia para ir à montanha, uma vez que hoje em dia se podiam comprar sacos de lenha já seca nas lojas locais. E concluiu que ir à montanha para apanhar lenha era uma prática antiquada [que deve ser abandonada], referindo-se repetidamente à sua sogra como uma “velha estúpida.”*

Para Espírito Cintilante, a mãe do rapaz não devia ter responsabilizado a sua sogra pelo incidente porque esta última está sozinha em casa a tomar conta de muitos netos e não lhe é dado dinheiro suficiente para tomar conta das crianças. Mas “a maioria das pessoas, que ouve a história deste incidente, culpa a velhota, e ninguém censura a nora por não ter mostrado respeito pela sua sogra... [É por isso que prefiro] ficar em casa sempre que possível. Se alguma coisa acontecer aos meus netos durante a minha ausência, todos vão dizer que a culpa é minha, e vou ficar numa situação difícil com a minha nora. Ela é a chefe [quem manda em casa] (...) pelo que prefiro ter cuidado. Os antigos têm um ditado: uma só distração [pode causar] um milhar de arrependimentos [C: *yat chi sat juk chin gu han*, 一次失足千古恨].”

Em 2000, já havia muitas crianças, como o rapaz mencionado na história de Espírito Cintilante, que tinham sido deixadas na aldeia pelos pais migrantes sob o cuidado dos avós paternos. Na altura, a taxa de fertilidade da aldeia já se encontrava em declínio

acelerado sob a influência da política nacional de controlo da natalidade, mas a maior parte dos casais da aldeia ainda estava a ter pelo menos três crianças. Isto significa que não era incomum ver avós na aldeia a tomar conta de três ou mais netos. É possível olhar para este envolvimento normalizado dos avós no trabalho quotidiano de cuidar de crianças como um sistema sociotécnico de multiparentalidade que tem a sua própria história e lógica de funcionamento, mas não tem sido essa a posição política e culturalmente dominante na sociedade chinesa, pelo menos desde a década de 2000, quando foi cunhado o termo “crianças deixadas para trás” (CP: *liushou ertong*, 留守兒) para se referir a crianças de trabalhadores migrantes, não como crianças que estão a viver no ambiente mais protegido da aldeia, sob o cuidado de figuras parentais de substituição de confiança, mas como crianças que foram abandonadas pelos pais (biológicos / legais) e que, por isso, estão expostas a todo um conjunto de vulnerabilidades socioafetivas e educativas.

### ***Para Além do Paradigma das “Crianças Deixadas para Trás”***

A popularidade do termo “crianças deixadas para trás” foi consolidada ao longo da década de 2000 quando a comunicação social oficial começou a publicar notícias frequentes sobre crianças de trabalhadores migrantes que enfatizavam a sua condição de vulnerabilidade e abandono parental. Com o uso crescente da Internet e das redes sociais a partir da década de 2010, a circulação deste tipo de discursos normativos foi significativamente ampliada a nível nacional, tornando ainda mais dominante a ideia de que estamos perante um problema social grave que precisa de ser urgentemente erradicado (Duan e Yang 2008; Nie et al. 2008). A situação das “crianças da grande migração da China” (Murphy 2020) é considerada como particularmente preocupante devido à escala do fenómeno. Um estudo influente de 2003 produzido pela *Federação Nacional de Mulheres da China* mostrou que existem pelo menos 61 milhões de “crianças deixadas para trás” nas zonas rurais do país (FNMC 2013), e um relatório anual da UNICEF, publicado em 2020, coloca o número de crianças deixadas para trás, por um ou ambos os pais devido a migração laboral, em cerca de 69 milhões – o que representa cerca de um quarto das crianças da nação e quase um terço das crianças rurais (UNICEF 2020).

Alguns estudos afirmam que 15 por cento das “crianças deixadas para trás” não conseguem ver os seus pais, em média, pelo menos uma vez por ano.<sup>6</sup>

Estas estatísticas são impressionantes, mas não se pode assumir *a priori* que estas crianças foram abandonadas pelos seus pais (legais / biológicos). Tudo depende da qualidade do apoio parental prestado pelos avós e outros familiares próximos nas aldeias, mas há poucos estudos qualitativos detalhados sobre esta questão. A escala do fenómeno de migração rural-urbana justifica a preocupação crescente com o bem-estar das crianças de trabalhadores migrantes, mas a emergência de discursos normativos que se referem *a priori* a estas crianças como crianças abandonadas e “deixadas para trás” está intimamente ligada a mudanças importantes em conceptualizações de família e de parentalidade em toda a China, especialmente em contextos urbanos, onde ocorreu um declínio acentuado da fertilidade e surgiram novas ideologias de parentalidade intensiva.<sup>7</sup> A ascensão destas novas ideologias de parentalidade intensiva foi encorajada por uma nova geração de peritos de psicologia e educação infantil, à luz de tendências internacionais, mas também foi ativamente promovida pelo governo chinês, como parte de um conjunto de políticas públicas desenvolvimentistas que procuraram redefinir os contornos da família e da parentalidade na nova “civilização socialista chinesa” do período pós-Reforma. De acordo com este novo paradigma de parentalidade intensiva, os pais (biológicos / legais) de uma criança (especialmente a mãe) devem estar ativamente envolvidos no trabalho quotidiano de educação da criança como parte de um agregado familiar nuclear (heteronormativo). Deixar uma criança “para trás” sob o cuidado de avós ou outros familiares é considerado uma forma de negligência que deve ser criticada.

Estes discursos de parentalidade / maternidade intensiva começaram a tornar-se influentes nos anos 1990 em contextos urbanos, mas continua a existir uma lacuna profunda entre discursos e práticas de parentalidade. Se é verdade que o discurso normativo da parentalidade intensiva se tornou bastante popular entre a classe média urbana nas últimas décadas (Kuan 2015; Choi e Peng 2016; Zhong 2019), especialmente entre mães (Harrell e Santos 2017; Zhong 2019), também é verdade que as famílias de classe média urbana continuam a delegar os deveres parentais em vários cuidadores fora

---

<sup>6</sup> Ver Chinanews.com 2015. Para uma discussão mais aprofundada, ver Murphy 2020.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Jing 2000; V. Fong 2004; Gottschang 2007, 2018; Kipnis 2011; Kuan 2015; Naftali 2016; Harrell e Santos 2017; Zhong 2019. Sobre a origem de ideologias globais de parentalidade e maternidade intensiva, ver Ehrenreich e English 1979; Badinter 1981; Hardyment 1995; Hays 1996; Furedi 2002; Douglas e Michaels 2004; Warner 2006; Faircloth, Hoffman, e Layne 2013.

da unidade conjugal, incluindo não apenas avós e familiares próximos, mas também cuidadores profissionais como ajudantes domésticos (Goh 2011; Kuan 2015; Zhong 2019).<sup>8</sup> Isto significa que a análise da crescente popularidade de discursos de parentalidade intensiva nas cidades tem de tomar em consideração estas tensões entre discursos e práticas de parentalidade, bem como a forma como estas tensões estão em constante transformação. Estas transformações não são unilineares e envolvem lutas de poder e negociações complexas (Bourdieu 1977, 1980, 1992; Ortner 1995, 2006) que podem levar a uma mudança mais radical na configuração e no modo de funcionamento do sistema sociotécnico de parentalidade dominante.

Estas considerações teóricas são relevantes para analisar o crescente engajamento com discursos normativos de parentalidade intensiva em contextos rurais, mas é preciso adicionar aqui algumas qualificações. Em contextos rurais como Flor Amarela, ao contrário de zonas urbanas, o regime Maoísta (1949-1976) não conseguiu desenvolver uma rede pública de instituições como berçários, creches e infantários (Stockman, Bonney e Sheng 1995: 144–45), pelo que as trabalhadoras rurais com crianças tiveram de continuar a depender do apoio dado pelas suas sogras e outros membros da família indivisa patrilinear para conseguirem cuidar das suas crianças sem negligenciar o trabalho agrícola nos campos. Com o início do processo de descoletivização no final dos anos 70, a geração sénior da família indivisa patrilinear continuou a ser a principal fonte de apoio no trabalho quotidiano de cuidar de crianças, e este trabalho reprodutivo continuou a ser moldado por ideologias locais de família que encorajavam os casais a ter muitas crianças, especialmente filhos-varão para garantir a continuidade da linha patrilinear da família e seus grupos de descendência. O início da política nacional de controlo da natalidade entrou em conflito com estes ideais tradicionais a partir de 1979, mas em municípios rurais como Flor Amarela a mudança foi muito lenta e as famílias locais continuaram a ter várias crianças e a favorecer filhos-varão.

Foi neste regime demográfico de alta fertilidade que emergiram as estruturas de multiparentalidade descritas por Espírito Cintilante para lidar com os desafios do trabalho reprodutivo em tempos de migração laboral. Ao contrário de cidades como Guangzhou, onde a implementação da política de uma só criança, a partir de 1979, levou à emergência

---

<sup>8</sup> Existe uma vasta literatura sobre práticas de multiparentalidade na China contemporânea que envolvem a participação de avós ou outros familiares próximos. Ver, por exemplo, Goh 2011; Silverstein, Cong, e Li 2006, 2007; Z. Cong e Silverstein 2012; F. Chen e Liu 2012; F. Chen, Liu e Mair 2011.

de estruturas de multiparentalidade construídas em redor de uma só criança apenas e envolvendo a participação de quatro avós (do lado paterno e materno), em zonas rurais, como Flor Amarela a persistência de ideais tradicionais de família e de patrilinearidade conduziu ao desenvolvimento de estruturas de multiparentalidade construídas em redor de várias crianças e envolvendo apenas a participação dos dois avós do lado paterno. O trabalho de cuidar de crianças nestes dois modelos de multiparentalidade está igualmente nas mãos de uma coligação multigeracional liderada pelas mulheres da família, uma espécie de figura maternal multigeracional que designo por “mãe múltipla” (Santos 2004: 215–62),<sup>9</sup> mas o modelo de Flor Amarela é mais androcêntrico, no sentido em que as famílias continuam a favorecer filhos-varão e só os dois avós do lado paterno estão envolvidos.

Tradicionalmente, a função desta figura maternal multigeracional em zonas rurais, como Flor Amarela, era criar uma estrutura de apoio para ajudar a mãe da criança a realizar as suas tarefas reprodutivas sem negligenciar as suas responsabilidades produtivas.<sup>10</sup> O meu uso do termo “ajudar” aqui pode ser enganador (Brown 2017). Na China pré-revolucionária (antes de 1949), e até mesmo na China Maoísta (1949-1976), este tipo de formações maternais múltiplas não eram apenas estruturas de entreaajuda; também eram instâncias de exploração patriarcal. Apesar de a sua existência poder ser conceptualizada como uma celebração do poder feminino, estas formações de entreaajuda estavam assentes numa definição convencional do trabalho reprodutivo como trabalho de mulheres e o seu modo de funcionamento contribuía para reforçar a autoridade das sogras e da geração sénior dentro da família. Estas duas características sugerem que estamos perante formações opressivas que remetem para o sistema clássico de organização hierárquica de relações domésticas que os antropólogos designam por patriarcado e que inclui múltiplos eixos de desigualdade (de género, de geração, entre outros) (Harrell e Santos 2017), e este artigo mostra como estas formações patriarcais foram reconfiguradas, a partir dos anos 1980, para permitir o envolvimento das mulheres e suas

---

<sup>9</sup> O tema da “maternidade múltipla” tem uma longa história cultural na China, com ligações profundas ao sistema de poliginia do período imperial. Ver Bray 2009 para uma análise de discursos médicos e noções de maternidade múltipla no período imperial tardio.

<sup>10</sup> Ver os trabalhos de Francesca Bray (1997, 2013), Gail Hershatter (2011), Jacob Eyferth (2009), e Hill Gates (2015) para uma crítica da negligência das atividades produtivas das mulheres em estudos históricos convencionais da China do período imperial tardio. Francesca Bray (1997: 270) sugere mesmo que este enviesamento historiográfico pode ser explicado pela “predileção cultural ocidental por construir a identidade feminina em redor da reprodução biológica e do seu controlo.”

famílias num modo de vida pós-agrário, cada vez mais dependente de migração laboral para a cidade. Como veremos, este processo de reconfiguração só foi possível graças a uma mudança importante num dos eixos estruturantes da ordem patriarcal “clássica”: as relações de poder entre gerações.

O incidente que abre este artigo reflete esta mudança radical no balanço do poder entre gerações. É verdade que tanto na China pré-revolucionária (antes de 1949) como no período Maoísta (1949-1976) já ocorriam conflitos entre noras e sogras, mas o conflito entre nora e sogra descrito por Espírito Cintilante revela um declínio significativo da autoridade da geração sénior dentro da família indivisa patrilinear. Como noutras partes da China rural, esta reestruturação da ordem patriarcal “clássica” foi iniciada por reformas radicais e campanhas políticas no período Maoísta (1949-1976), mas foi apenas na década de 1980 que essa reestruturação foi acelerada. A migração laboral para a cidade permitiu à geração adulta mais jovem “libertar-se” das convenções locais e reivindicar a sua superioridade económica e a sua posição de poder em relação à geração sénior. Este processo levou à emergência de novas formações de multiparentalidade, nas quais a geração sénior (os avós paternos das crianças) tem a seu cargo o trabalho parental de cuidar das crianças e a geração do meio (os pais das crianças) reclama para si mesma o trabalho parental de sustentar a família, o que a coloca numa posição de poder. Como veremos, a emergência desta nova divisão do trabalho entre gerações foi acompanhada de um processo gradual de externalização da parentalidade para instituições e serviços especializados fora da família. Estas instituições e serviços começaram a assumir algumas das responsabilidades de cuidado e educação dos pais e dos avós, porque os primeiros estão ocupados a trabalhar na cidade para sustentar a família, e os últimos são considerados demasiado velhos e “antiquados” para serem bons educadores.

### *Família, Reprodução e Linhagem nas Colinas do Norte de Guangdong*

O primeiro passo para entender as novas estruturas de multiparentalidade das famílias de Vale de Harmonia na era da migração laboral é analisar a cultura local de família e reprodução. A aldeia de Vale da Harmonia fica localizada no município de Flor Amarela, numa zona montanhosa, no norte de Guangdong, que é frequentemente elogiada por turistas urbanos pela beleza intemporal da sua paisagem rústica de campos de arroz, mas esta impressão de imutabilidade é em grande parte uma ilusão. Como vimos, a

população local está a mover-se continuamente entre o campo e a cidade, mas grande parte dos trabalhadores migrantes de Flor Amarela mantém ligações fortes à sua terra natal (Fei 1948). Esta ligação à terra natal remete para um complexo de valores éticos e significados culturais que continua a moldar o comportamento e a formatar um sentimento de identidade coletiva. Este sentimento de apego ajuda a explicar porque é que os trabalhadores migrantes continuam a investir as suas poupanças no município de Flor Amarela, seja para construir casas novas para a família, seja para adquirir todos aqueles bens materiais que fazem parte dos padrões locais daquilo a que o sociólogo Thorstein Veblen ([1899] 1934, chap.3) designa por “decência pecuniária”. Mas este investimento na terra natal também passa pela patronagem de práticas rituais tradicionais de construção de comunidade, incluindo rituais coletivos de adoração de antepassados e de celebração de linhagens locais.<sup>11</sup>

Grande parte das aldeias do município de Flor Amarela são aldeias de linhagem ou grupos de descendência patrilinear localizados que têm um território comum e praticam rituais coletivos de adoração de antepassados. Nestas aldeias, as famílias querem ter rapazes porque só estes podem dar continuidade à linha patrilinear da família e da aldeia; as raparigas têm de casar para fora e ser integradas no grupo de descendência dos seus maridos. Estas estruturas de parentesco são organizações rituais e políticas que têm uma longa história no sul da China, mas as suas atividades foram oficialmente banidas durante grande parte do período Maoísta (1949-1976). Estas estruturas linhageiras estão associadas a uma noção de família que encoraja os casais locais a ter muitas crianças, sobretudo crianças masculinas para dar continuidade aos seus grupos de descendência patrilinear (Wolf 1972, 1985; J. Watson e R. Watson 2003). Esta visão androcêntrica e pró-natalista da família nunca deixou de ser influente em Flor Amarela, mesmo durante o período Maoísta, e acabaria por ser reforçada, a partir da década de 1980, com o ressurgimento das atividades das estruturas linhageiras locais e suas práticas rituais de adoração de antepassados. Este estado de coisas só viria a ser alterado de forma mais substancial, a partir do final da década de 1980, com o impacto crescente da Política de Controlo da Natalidade (Harrell et al. 2011; Santos 2016, 2021).

Lançada a nível nacional em 1979, a Política de Controlo da Natalidade só começaria a ser vigorosamente implementada no município de Flor Amarela em 1988, tomando a

---

<sup>11</sup> Santos 2006, 2011, 2013, 2016; Santos e Donzelli 2009. Ver Potter e Potter 1990; Ku 2003; Oxfeld 2010, 2017 para processos similares de revitalização ritual noutras partes do sul da China.

forma de uma política relativamente flexível de “duas a três crianças”. Apesar de ser mais permissiva do que a política de uma só criança implementada em grandes cidades como Guangzhou, a política de duas a três crianças de Flor Amarela entrou claramente em conflito com os ideais reprodutivos das formações linhageiras locais, gerando níveis de descontentamento popular bastante altos. As empresas hortícolas dos trabalhadores migrantes de Flor Amarela na cidade tiveram um papel importante em estratégias locais de resistência. Estas empresas ofereciam às mulheres grávidas de Vale da Harmonia um lugar seguro para fugir à monitorização dos oficiais da Política de Controlo da Natalidade e para dar à luz às escondidas “crianças não planeadas”. Além disso, estas empresas hortícolas constituíam uma fonte importante de rendimentos que permitiu a muitos casais de Vale da Harmonia ganhar dinheiro suficiente para pagar as multas que lhes eram cobradas por cada “nascimento não planeado”, multas essas que não pararam de crescer ao longo da década de 1990. No final da década de 1990, dar à luz “crianças não planeadas” já se tinha tornado numa prática extremamente dispendiosa em termos monetários. O rapaz que partiu a perna na história de Espírito Cintilante é um terceiro filho-varão que custou à sua mãe muito dinheiro devido ao pagamento de uma multa muito elevada às autoridades locais de controlo da natalidade, isto para não referir outro tipo de custos não monetários como o facto da mãe ter sido sujeita a esterilização forçada após o nascimento desse rapaz.

Nas últimas duas décadas ocorreram mudanças significativas nas práticas reprodutivas das comunidades rurais locais, mas também há continuidades importantes. A maioria dos casais jovens de aldeias como Vale da Harmonia continua a enfatizar a importância de ter crianças, especialmente herdeiros masculinos, mas a maioria destes casais não tem mais do que duas crianças. Uma razão importante para esta mudança é a política local de controlo da natalidade se ter tornado cada vez menos permissiva entre 2000 e 2015. Outra razão tem a ver com mudanças ao nível de ideais reprodutivos no mesmo período. A maioria dos casais com quem falei disse que gostaria de ter pelo menos um filho, mas que o ideal seria um filho e uma filha. Alguns ficariam felizes em ter apenas filhas, mas queixam-se da pressão social por parte da família e amigos para que tenham pelo menos um filho-varão, uma situação que é bastante diferente da que foi encontrada pela antropóloga Lihong Shi (2017) em zonas rurais da província de Liaoning, pois nesta região a prática de ter filhos-varão e casá-los tornou-se tão custosa em termos económicos que a opção de ter apenas uma filha é cada vez mais aceite.

Apesar da redução significativa no número de crianças por casal nas últimas décadas, o trabalho de criar crianças continua a ser central no município de Flor Amarela. Tal também é verdade em cidades grandes como Guangzhou, mas as mulheres das cidades estão a casar-se mais tarde e a ter crianças apenas aos trinta anos de idade ou ainda mais tarde, apesar de toda a gente continuar a invocar o ideal cultural de ter crianças cedo (J. Zhang 2017, 2019; Zhang e Sun 2014). Em zonas rurais como Flor Amarela, este ideal cultural de ter crianças cedo não é apenas um discurso, mas é a prática dominante. A maioria das raparigas locais desiste da escola entre o fim da escolaridade primária (sexto ano) e o fim da escolaridade secundária básica (nono ano) e depois desloca-se para a cidade e começa a trabalhar em fábricas ou numa empresa antes de se casar. Grande parte casa-se no início dos seus vinte anos de idade (normalmente com alguém do mesmo município ou de um município vizinho) e dá à luz as suas crianças nos primeiros dez anos do casamento sem abandonar o trabalho na cidade. Esta dupla preocupação com a família e o trabalho faz com que alguns casais prefiram estabelecer a sua própria empresa familiar na cidade, por exemplo de produtos hortícolas, para facilitar a integração dos seus deveres produtivos com o cuidado de múltiplas crianças, mas nem todos os casais migrantes o conseguem fazer; e gerir uma empresa agrícola é um trabalho intensivo, pelo que há a questão de quem toma conta das crianças enquanto os pais estão a trabalhar.

### ***Migração Laboral e Tecnologias de Multiparentalidade***

Espírito Cintilante contou-me, em meados de janeiro de 2000, o quão ocupados estavam ele e a sua esposa a tomar conta de dezasseis netos (patrilaterais). Nessa altura, nem todos os avós da aldeia estavam a cuidar de tantos netos, mas era bastante comum ver avós como Espírito Cintilante e sua esposa a assumir o papel de cuidadores de netos a tempo inteiro. Mais de 50% da população adulta da aldeia estava a trabalhar longe de casa, incluindo muitos pais trabalhadores migrantes que tinham preferido deixar as suas crianças na aldeia sob o cuidado dos avós. Esta tendência intensificou-se ao longo da década de 2000, e no decurso das minhas visitas à região durante este período fui confrontado com muitas aldeias onde apenas viviam avós e netos. A mulher de Espírito Cintilante, Irmã Palmeira, explicou-me este fenómeno durante uma conversa em 2005:

*Quando casei para esta aldeia [por volta de 1960], trouxe comigo um filho e uma filha de [dois] casamentos anteriores [os*

*dois maridos anteriores da Irmã Palmeira faleceram prematuramente]. [No meu terceiro casamento] dei à luz a mais quatro filhos e duas filhas. Hoje tenho mais de setenta anos e tenho cinco noras e vinte e um netos [patrilaterais] – onze netos e dez netas. Sem o apoio da geração mais velha, os nossos filhos e noras nunca conseguiriam sair da aldeia para ganhar dinheiro [para a família], e sem esse dinheiro, eles nunca conseguiriam ter tantas crianças ou construir tantas casas novas. Hoje em dia, casar e ter crianças é bastante caro, e construir uma casa nova (...) [também]... É preciso ir trabalhar para a cidade para conseguir ter rendimentos suficientes, mas nós somos muito velhos para fazer isso. Os nossos filhos e noras saem da aldeia para ganhar dinheiro; nós ajudamos a cuidar das crianças. Eu dei banho a todos os meus netos quando as minhas noras estavam a “sentar o mês” [o período de convalescença depois do parto], e carreguei todos os meus netos nas minhas costas [com o apoio de uma bolsa porta-bebês] antes de começarem a andar por si mesmos [normalmente por volta dos dois ou três anos] ... As mães querem ficar perto das suas crianças, mas isto nem sempre é possível porque as mães precisam de trabalhar arduamente na cidade nas suas empresas hortícolas [ou em fábricas], e o ambiente da cidade não é bom para as crianças. Quando as crianças começam a caminhar por si mesmos, ou até mesmo antes disso, as mães preferem deixar as crianças na aldeia. Nós tomamos conta das crianças, alimentamo-las, e certificamo-nos que se portam bem e que vão à escola.*

Estes arranjos sociotécnicos de parentalidade por substituição reinventam o sistema sociotécnico de multiparentalidade desenvolvido por gerações anteriores. A avó Irmã Palmeira continuou a explicar:

*Quando tive as minhas crianças [na aldeia nos anos 1960 e 1970], tive de tomar conta delas em larga medida sozinha porque não tinha sogra [Espírito Cintilante perdeu os seus pais quando era muito novo]. Tudo era mais difícil sem uma sogra, mas tinha mais liberdade. Nesses tempos, a geração mais velha ainda tinha muita autoridade na família, e as sogras eram frequentemente as responsáveis pela gestão dos assuntos domésticos... As crianças eram cuidadas pela mãe [C: a-me, 阿嫲] sob a orientação da “mãe velha” [C: lou-ma, 老妈] ou a avó paterna]. As meninas com cinco ou seis [anos] normalmente começavam a tomar conta dos seus irmãos mais novos. A minha filha mais velha ajudou-me a tomar conta dos mais novos, e quando eu era uma criança pequena, ajudei a minha mãe e avó a tomar conta dos mais novos. Nesses tempos, era importante ter muitas pessoas à nossa volta para ajudar a tomar conta de crianças, pois tornava-se mais fácil*

*a gestão coordenada do trabalho em casa e do trabalho nos campos. Se uma nora precisasse de alguém para tomar conta das suas crianças, enquanto ela estava a trabalhar nos campos, podia sempre pedir o apoio da sua sogra ou outros parentes próximos na sua equipa de produção. É claro que este apoio não era tão crucial como é hoje porque as mães dessa altura não precisavam de ir trabalhar para a cidade e o trabalho nos campos da aldeia não era tão intensivo como o trabalho em fábricas ou em empresas de cultivo de legumes na cidade.*

Quase todas as pessoas de Flor Amarela foram criadas por um pequeno exército de cuidadores sob o controlo de duas figuras maternas principais, a mãe (legal / biológica) e a avó (paterna), e envolvendo a participação de todo um conjunto de pessoas, materiais, ideais e artefactos com configurações diversas dependendo da família e da aldeia. Estas estruturas de multiparentalidade constituem uma espécie de dispositivo tecnológico ou sistema sociotécnico cujo principal objetivo é apoiar as mães jovens da família indivisa patrilinear a lidar com o trabalho reprodutivo de cuidar de crianças sem interromper totalmente as suas atividades produtivas dentro e fora de casa. Os avós paternos (especialmente as avós paternas) são atores importantes neste processo. Nas décadas de 1960 e 1970 (quando as crianças de Irmã Palmeira nasceram), tal como nas décadas de 1930 e 1940 (quando a própria Irmã Palmeira era uma criança), era bastante comum ver avós paternas (sogras) a dar apoio ao trabalho reprodutivo de mães (noras) que tinham de trabalhar nos campos, mas este apoio era menos crítico do que é hoje. Na era da migração laboral em massa, ter ambos avós paternos vivos e disponíveis para dar apoio a tempo inteiro ao trabalho parental de cuidar de crianças tornou-se um recurso crítico. Os pais / mães que carecem deste recurso têm as suas estratégias de migração laboral significativamente restringidas.<sup>12</sup> Esta era a situação de casais como Ouro Cintilante e Irmã Lua Cheia, na aldeia de Vale da Harmonia, até ao final da década de 1990, quando esta última decidiu deixar o seu marido na aldeia para ir procurar emprego na cidade com o seu filho mais velho. Alguns casais locais conseguem obter o apoio de avós maternos, mas esta situação ainda é bastante rara na região de Flor Amarela e é normalmente um arranjo de apoio adicional e complementar.

---

<sup>12</sup> Ver também Silverstein, Cong e Li 2006, 2007; Cong e Silverstein 2012. Em toda a China, incluindo zonas urbanas, os avós são geralmente considerados uma fonte de apoio crucial que permite à geração do meio lidar de uma forma mais equilibrada com o “fardo duplo” do trabalho e da família.

Esta dependência da geração sénior pode ser vista como um reflexo de falta de apoio estatal e institucional. Os pais trabalhadores migrantes que vivem nas cidades não têm acesso a serviços sociais de apoio ao cuidado de crianças, e a maior parte não tem dinheiro para pagar cuidados infantis. Para estes pais, a família indivisa patrilinear continua a ser a fonte principal de apoio. Em contextos urbanos também, os avós são a fonte preferencial de apoio para os pais de classe média na era da política de uma só criança e na sequência da privatização do sector de cuidado infantil a partir dos anos 1980 e 1990 (Du e Dong 2013). Nesta nova conjuntura política, emergiu nas cidades um novo modelo normativo de multiparentalidade com quatro avós (paternos e maternos) e dois pais (biológicos / legais) a cuidar de uma só criança (Goh 2011). Na prática, nem sempre vamos encontrar quatro avós a cuidar de uma só criança – por vezes podemos ter apenas duas avós ou mesmo uma só avó – mas a equação 4:2:1 aponta para um modelo normativo de divisão intergeracional do trabalho de parentalidade. Este modelo de multiparentalidade tornou-se popular nas cidades durante as décadas de 1980 e 1990 sob a influência da Política de Uma Só Criança, e mantém-se popular ainda hoje, no início dos anos 2020, mas agora com mais crianças, sob a influência de um novo enquadramento político de encorajamento da natalidade.

Em paralelo com a popularidade crescente deste modelo de multiparentalidade nas cidades, existe uma tendência para o que a antropóloga Hong Zhang (2017) chama a “terceirização [do trabalho parental] dos avós” (no original, *outsourcing of grandparenting*). Nas cidades, este processo de externalização é uma tentativa de reduzir o trabalho parental dos avós (paternos e maternos). Este fenómeno é particularmente saliente em grandes cidades como Guangzhou entre famílias de classe média (Zhong 2019) e é motivado por várias razões. Uma delas tem a ver com os pais da geração do meio quererem mostrar que são bons filhos/as e que por isso preferem recrutar serviços de apoio como educadores profissionais a sobrecarregar a geração mais velha com tarefas educativas (H. Zhang 2017). Outra razão decorre da falta de disponibilidade dos próprios avós em face do número crescente de atividades extracurriculares do regime de educação intensiva das crianças (H. Zhang 2017). Uma terceira razão é a crescente influência de ideologias oficiais de parentalidade intensiva que promovem a ideia que a geração sénior é demasiado velha para cuidar das crianças de forma adequada. Esta ideia também é veiculada pelos professores das crianças que dizem aos pais que a geração sénior não é qualificada e que são os pais (as mães em particular) que têm de assumir a

responsabilidade pelo trabalho de supervisionar a educação das suas crianças (Zhong 2019). Os avós podem fazer tarefas não exigentes como ir buscar as crianças à escola, mas não podem ser responsabilizados por tarefas mais complexas como ajudar as crianças a fazer os trabalhos de casa. Neste contexto de parentalidade e educação intensiva, é aceitável pedir ajuda à geração mais velha, mas atribuir demasiadas tarefas ou atribuir tarefas demasiado complexas aos avós é visto como um ato de negligência parental.

A geração do meio, das famílias de municípios rurais como Flor Amarela, também está preocupada em reduzir o envolvimento da geração mais velha no trabalho quotidiano de cuidar de crianças, mas as estruturas de multiparentalidade destas zonas rurais são diferentes das de cidades como Guangzhou. As estruturas de multiparentalidade de Flor Amarela também são centradas numa coligação multigeracional, mas não seguem o modelo 4 (avós): 2 (pais): 1 (criança). As famílias locais têm várias crianças ou “pequenos mosquitos”, não apenas uma só criança (ou poucas crianças), e os pais dos “pequenos mosquitos” são apoiados apenas por dois avós paternos, e não por quatro avós paternos e maternos, porque o modelo de família de Flor Amarela mantém-se fortemente patrilinear e patrilocal. Como só há dois avós paternos a tomar conta de muitas crianças, isto significa que os avós nem sempre conseguem dar conta do recado e aqueles que estão à altura do desafio têm de gerir muito bem o seu tempo. Como vimos, avós paternos como Irmã Palmeira e Espírito Cintilante tiveram de dividir muito bem entre si o trabalho parental de cuidar dos seus netos, vivendo em casas diferentes para tomar conta de diferentes conjuntos de netos.

Tive oportunidade de falar com várias mães trabalhadoras migrantes da aldeia, entre 2005 e 2018, e todas elas afirmaram que gostariam de estar perto das suas crianças, mas não podiam por causa do trabalho, pelo que preferem deixar as crianças na aldeia sob o cuidado da geração mais velha. Algumas mães também me disseram que colocar as crianças sob o cuidado da geração mais velha é uma boa estratégia porque os mais velhos têm experiência e têm tempo para tomar conta das crianças a tempo inteiro. Esta dependência da geração sénior é uma dependência que pode, por vezes, parecer egoísta e exploradora,<sup>13</sup> mas não nos podemos esquecer que esta dependência também é fortemente encorajada pela geração sénior. Além disso, nem todos os pais que pedem ajuda à geração

---

<sup>13</sup> Yunkang Pan (2002) refere-se a esta relação de dependência como exploradora, dizendo que é equiparável a “(tratar a geração sénior como) vacas com leite inesgotável, e (vendo-se como) cordeiros que nunca crescem” (CP: *ji bu wan nai de niu, zhang bu da de gaoyang*, 挤不完奶的牛, 长不大的羔羊).

mais velha o fazem por razões egoístas. Aceitar o apoio da geração mais velha permite aos pais da geração do meio se concentrarem no trabalho de ganhar dinheiro para sustentar a família, um dever parental que consideram ainda mais importante do que o dever parental de cuidar e educar no quotidiano. Isto já era verdade na década de 1980 quando os residentes da aldeia de Vale da Harmonia começaram a deixar o município para ir procurar trabalho na cidade, e continua a ser verdade ainda hoje, numa altura em que os níveis de migração laboral se mantêm elevados e as famílias locais enfrentam pressões económicas crescentes devido ao aumento do custo de vida.

Para as mães da geração do meio, o compromisso com o dever parental de ganhar dinheiro fora da aldeia para sustentar a família é particularmente claro quando analisamos a história recente das práticas de desmame. Nas décadas de 1960 e 1970, as mães não paravam de amamentar as suas crianças até estas terem dois ou três anos de idade (com algumas variações dependendo do género da criança), e as mulheres mais velhas da aldeia têm imagens bastante vívidas de crianças de cinco anos a ser amamentadas pelas suas mães nos campos de arroz em simultâneo com outra criança mais pequena. O processo de desmame, no caso das mães trabalhadoras migrantes, é muito diferente. Estas mães começam a desmamar as suas crianças por volta dos três a seis meses, e a partir daí, os bebés são alimentados exclusivamente com canja de arroz e (desde o final da década de 1990) com leite de fórmula industrial. Nas décadas de 1960 e 1970, a amamentação prolongada era considerada uma boa opção pois era acessível e não perturbava a capacidade da mãe de trabalhar nos campos. Este trabalho agrícola era flexível e era feito na proximidade da aldeia, pelo que a mãe podia continuar em contacto próximo com a criança. Hoje, a amamentação prolongada não é considerada uma boa opção porque a maioria das mães tem longas jornadas em fábricas ou em empresas hortícolas. Este tipo de trabalho não é muito flexível e requer a separação física da mãe e da criança.

É certo que a maioria das mães trabalhadoras migrantes prefeririam ficar perto das suas crianças e passar mais tempo com elas, mas como me disseram várias mães de diferentes gerações, esta opção nem sempre é possível porque as mães que se encontram a trabalhar na cidade têm de retornar ao trabalho o mais rápido possível após o parto.<sup>14</sup> Além disso, é difícil para a geração mais velha ir para a cidade ajudar a tomar conta das crianças, uma vez que os avós têm geralmente várias noras que precisam de ajuda e

---

<sup>14</sup> Para uma comparação com a situação de mães de classe operária em Hong Kong nos anos 1990, ver D. Martin 1997.

porque muitos avós não conseguem viver longe da aldeia por um longo período de tempo (alguns não conseguem mesmo aguentar a viagem de autocarro para a cidade devido aos enjoos). Há ainda um outro fator importante. As mães trabalhadoras migrantes preferem deixar as suas crianças na aldeia ao cuidado dos avós porque o ambiente da aldeia é considerado mais apropriado para crianças do que o ambiente das zonas periurbanas das cidades onde trabalham e residem as mães. Logo em 1999, por exemplo, duas crianças de quatro e cinco anos foram encontradas mortas por afogamento nos canais de irrigação navegáveis que faziam fronteira com os terrenos das quintas de cultivo de legumes arrendados por migrantes de Flor Amarela, em zonas periurbanas de Guangzhou. Acidentes como este podem acontecer em qualquer lugar, mas as pessoas de Flor Amarela consideram que é mais fácil estes acidentes acontecerem na cidade porque é um lugar onde as pessoas são frequentemente indiferentes ao que acontece aos seus vizinhos. Estas tragédias causaram bastante impressão na comunidade de Flor Amarela e ajudaram a fortalecer o argumento que é melhor deixar as crianças na aldeia do que expô-las aos perigos e às incertezas do ambiente urbano.

Deixar as crianças com os avós paternos não é uma forma de abandono, como assumido por especialistas e defensores de modelos de parentalidade / maternidade intensiva (Li et al. 2015). A maioria dos pais trabalhadores migrantes julga que está a fazer o melhor pelas suas crianças e não considera que esteja a renunciar aos seus deveres e responsabilidades parentais. Estes pais e mães não estão a participar no trabalho parental de cuidar e educar as suas crianças no quotidiano, mas tomam parte do trabalho parental de ganhar dinheiro para pagar comida, roupas, educação, entre outros. Na sua perspetiva, o trabalho da parentalidade, e mais genericamente o trabalho de criar crianças, pode ter diferentes papéis e pode ser partilhado por vários atores, pelo que quando os pais trabalhadores migrantes referem que estão a colocar os seus deveres parentais de sustentar a família primeiro que os seus deveres parentais de cuidar e educar crianças no quotidiano, significa que estão a trabalhar nas suas identidades parentais como responsáveis pelo sustento da família e não nas suas identidades parentais como responsáveis pelo cuidado e pela educação. Isto não significa que eles tenham completamente descartado a importância dos atos de cuidado e educação no quotidiano (por exemplo, quando as mães migrantes voltam à aldeia, elas estão ansiosas por dormir com as suas crianças e expressar amor maternal), mas elas preferem apresentar-se como “mães que sustentam a família” do que como “mães cuidadoras ou mães educadoras.”

Ambas as concepções de identidade parental / maternal contribuem para criar a criança, mas mantêm uma relação hierárquica. São as figuras parentais / maternais que se dedicam ao trabalho de sustentar a família que ocupam o lugar de “chefe” de família (C: *lou-baan*, 老闆, *lou-sai* 老細, *si-tau* 事头).

### ***O Declínio da Autoridade da Geração Sénior***

Quando falei com o avô Espírito Cintilante em janeiro de 2000, ainda não tinha conhecido pessoalmente a “chefe” de família, a sua terceira nora. Quando finalmente a conheci, algumas semanas mais tarde, tive a ocasião de observar que ela e Espírito Cintilante tinham uma relação muito boa e que foi essa a razão que justificou a sua escolha de ficar em casa do seu terceiro filho, aquando das negociações de divisão da família alguns anos antes. Espírito Cintilante confirmou esta leitura e disse-me que a sua terceira nora tomara a iniciativa de lhe comprar um novo par de calças por alturas do Festival da Primavera sem ele ter de pedir nada, caso se apercebesse que ele tinha apenas calças velhas com remendos. Intrigado, perguntei a Espírito Cintilante porque me tinha dito que tinha medo da sua nora. A resposta foi bastante esclarecedora:

*Quando era miúdo [nas décadas de 1940 e 1950], os mais velhos estavam encarregados dos assuntos familiares. Era o dever dos pais organizar os casamentos de todos os filhos/as, e a divisão da família [indivisa patrilinear] era adiada até todos os filhos-varão estarem casados. À medida que os filhos se casavam e as respetivas mulheres se estabeleciam na aldeia, era fácil ver que elas tinham medo das suas sogras... Quando chegou a altura de me casar e ter crianças [nas décadas de 1960 e 1970], a geração mais velha ainda tinha autoridade [C: *a-gung leung-gung-po wa-si*, 阿公两公婆话事] e as noras eram instruídas pela sogra da família a tomar conta das crianças. Havia, com certeza, muitos incidentes entre gerações, mas existia pressão comunitária para que se mostrasse respeito pela geração sénior. Atualmente a situação mudou. As aldeias estão vazias. Toda a gente está longe da aldeia a ganhar dinheiro. Já não há mais pressão comunitária, e as velhas regras de divisão familiar já não se aplicam. Os filhos-varão estabelecem os seus próprios “fogões” [agregados familiares] independentes pouco depois de se casarem e enquanto se preparam para ir para a cidade para trabalhar e ganhar dinheiro. Os mais velhos já não estão no comando. As noras estão no comando e são elas agora a instruir os mais velhos a tomar conta das crianças.*

Os jovens não estão apenas a dizer aos mais velhos o que fazer; eles também estão a instruir os mais velhos a fazer o trabalho com um orçamento muito baixo:

*As noras gostam de dizer que trabalham arduamente na cidade para enviar dinheiro para a aldeia para pagar todas as despesas, mas não é isso que acontece. Os mais velhos estão a queixar-se que não recebem dinheiro suficiente. Não estou a referir-me a dinheiro de bolso, mas a dinheiro para sobreviver. A maioria [dos avós] tem de cultivar a terra para ter comida... Nós já alcançamos uma idade avançada, mas não estamos a ser cuidados pelos nossos filhos [como era suposto acontecer]. Já trabalhamos arduamente para criar as nossas crianças, mas isso não foi suficiente... temos ainda de trabalhar arduamente para criar as crianças dos nossos filhos. A geração mais velha está a enfrentar muitas dificuldades.*

Em março de 2012, cerca de doze anos depois desta conversa, encontrei-me uma vez mais com Espírito Cintilante, desta feita na casa de um parente agnático próximo na aldeia, o velho Augúrio Esplêndido, e a sua mulher Terceira Irmã, uma avó analfabeta de setenta e dois anos que, como a maioria das avós de aldeia, está muito orgulhosa de ter dado banho a todos os seus netos quando estes eram bebês:

*Nós temos seis netos [patrilaterais]. Todos os nossos três filhos-varão trabalham longe da aldeia... O nosso segundo filho é solteiro ainda; ele vive com o seu irmão mais novo e a mulher... Todos os nossos filhos cultivam legumes na cidade para ganhar dinheiro para a família; nós ficamos na aldeia a tomar conta das crianças. Nós já tomámos conta das quatro crianças do nosso filho mais velho [na década de 1990 e 2000]... Agora estamos a tomar conta das duas crianças do nosso filho mais novo, um menino e uma menina. O menino tem onze anos e frequenta a escola primária [quinto ano] na vila de Flor Amarela. A menina é ainda muito nova. Ela tem três anos e precisa de muitos cuidados. Recebemos ¥600–¥700 por mês para cuidar destas duas crianças. Não é muito dinheiro, mas muitos avós recebem ainda menos. A única maneira de conseguir sobreviver com tão pouco é poupar dinheiro em arroz, legumes, amendoins, milho, e gengibre, pelo que nós ainda estamos a cultivar os campos para ter comida para comer. No próximo ano vamos parar de cultivar arroz. Já estou meio cega [devido a cataratas] e já não consigo trabalhar com o meu marido nos campos. Nós queremos ajudar os nossos filhos [e as nossas noras], mas estamos a ficar demasiado velhos para fazer o que quer que seja.... Eu sei que os*

*meus filhos [e as nossas noras] nos dariam mais dinheiro mensalmente se pudessem, mas a verdade é que o dinheiro que estamos a receber neste momento não chega para encher o estômago. Ontem levei a menina de três anos ao médico para levar uma injeção porque estava doente. Só isso custou ¥50!*

Apesar de os mais velhos se darem conta que estão a ser explorados, eles insistem na ideia que têm de continuar a dar apoio aos seus filhos (e noras). É claro que, na prática, este apoio acaba por gerar todo o tipo de fricções e contradições. É que os mais velhos não estão apenas a ser instruídos a tomar conta dos seus netos com um orçamento baixo, diz Terceira Irmã, os mais velhos também estão a ser repreendidos por não o fazerem da maneira certa:

*Nos dias de hoje, as noras não têm de prestar atenção ao que dizem as mais velhas, e ninguém as critica quando nos tratam mal. Adoram dizer que não somos boas para nada e gostam de nos repreender por tudo e qualquer coisa... Dizem que somos velhas e “antiquadas” e que nem sequer sabemos tomar conta de crianças. Se tivessem bom senso, pensariam algo do género: “As mulheres mais velhas da aldeia já têm tanta experiência com crianças, como é que podem não saber tomar conta de crianças?” Mas não é isso que dizem. O que dizem é que somos “inúteis.”*

Terceira Irmã deu um exemplo concreto:

*Nós [eu e o meu marido] comemos muitas batatas-doces ao longo dos anos... Podemos mesmo dizer que sem batatas doces provavelmente não teríamos chegado aqui... Nós também demos muitas batatas-doces às nossas crianças [que cresceram nas décadas de 1960 e 1970] ...Não há nada de errado com batatas-doces. Elas nutrem as pessoas. Mas quando as nossas noras voltam à aldeia, criticam-nos por cozinharmos batatas-doces. Elas dizem que as batatas-doces não são saborosas e não são nutritivas o suficiente. E quando lhes damos uma taça de arroz em vez de batatas-doces, criticam-nos por não adicionar sal ou óleo suficiente...Às vezes também dizem que falta açúcar ou molho de soja na comida.... Eu não percebo o que elas querem... As pessoas da nossa geração não costumam adicionar açúcar ou molho de soja à comida, e não estão habituadas a adicionar muito sal e óleo. Basta um bocadinho de sal para dar sabor.... Hoje em dia parece que um bocadinho de sal não é suficiente. As nossas noras também querem que adicionemos glutamato monossódico, açúcar, e gengibre, entre outros. É possível que*

*cozinhar a comida desta maneira torne tudo mais saboroso... Mas a nossa economia [familiar] não o permite... É preciso dinheiro para cozinhar a comida com estas coisas todas... Quem paga estas coisas? Não são elas com certeza!”*

Terceira Irmã diz ainda que a falta de respeito da geração do meio para com a geração sénior se está a repercutir no comportamento da geração júnior (os seus netos) que está a desafiar cada vez mais a autoridade dos avós. Os governantes do município de Flor Amarela invocam frequentemente a falta de autoridade da geração sénior como um fator importante por detrás de recentes políticas públicas e desenvolvimentos locais no sector da educação. A partir de 2008, o governo do município de Flor Amarela começou a promover a criação de jardins de infância e escolas primárias em regime de internato para dar mais apoio à educação das crianças locais, incluindo as crianças de pais migrantes. Estes desenvolvimentos estão ligados a mudanças mais amplas em políticas públicas nacionais de governança educacional que promovem a ideia de que a geração sénior não tem “qualidade” para assumir o dever parental de criar e educar crianças, especialmente crianças em idade escolar (Kipnis 2011; Kuan 2015). Estes discursos normativos têm se tornado cada vez mais difundidos na China sob a influência de um movimento educativo conhecido como “educação para a qualidade” (CP: *suzhi jiaoyu*, 素質教育), bem como sob o impacto de forças de profissionalização dentro do sector da educação.

A visão dominante na China de hoje é que a educação de crianças (começando na creche e infantário) deve ser integralmente colocada nas mãos de professores e outros especialistas profissionais. Esta ideologia de profissionalização estava já presente no período Maoísta, mas tem sido significativamente intensificada no período de Reforma com o aumento da literacia em massa e o desenvolvimento de um regime de educação mais competitivo, mais abrangente e mais intensivo (Kipnis 2011). Importa notar, no entanto, que a ênfase contemporânea na figura do especialista educacional está ligada a uma visão política do trabalho, género e família que é muito diferente da que prevalecia durante o período Maoísta (1949-1976). A prioridade política agora já não é facilitar a incorporação das mães de crianças pequenas no sector laboral formal, através do desenvolvimento de uma rede pública gratuita de cuidado e educação infantil. A prioridade política agora é pedir às mães que sejam “supermães” e que encontrem maneiras de lidar com o fardo duplo da família e do emprego, do trabalho reprodutivo e do trabalho produtivo. As mães devem continuar a trabalhar fora de casa, mas não devem

descurar o seu papel de educadoras, pois os especialistas de ensino não conseguem fazer tudo. O trabalho dos professores precisa de ser diariamente acompanhado pelos pais das crianças, e na prática, são as mães que se encarregam desta tarefa. Esta visão de parentalidade e maternidade intensiva insiste que uma boa mãe não irá colocar o trabalho de supervisão educativa das suas crianças na geração sénior, pois eles estão demasiado velhos e não são na realidade qualificados para fazer este trabalho. Em contextos urbanos de classe média, esta ideologia de parentalidade intensiva está a criar novas pressões entre mães trabalhadoras, levando-as a procurar novas formas de lidar com um regime de ensino altamente intensivo que combina longas horas escolares e aulas extracurriculares com uma carga pesada de trabalhos de casa (H. Zhang 2017; Zhong 2019).

A situação em municípios rurais como Flor Amarela é diferente da que caracteriza contextos de classe média urbana. As mães rurais não estão tão expostas a ideologias de parentalidade intensiva como as suas congéneres de classe média urbana. O principal impulsionador da “terceirização [do apoio parental] dos avós” em zonas rurais é a infraestrutura educacional. Começando na década de 2010, surgiu no município de Flor Amarela todo um conjunto de infraestruturas educacionais que incluem infantários e escolas primárias em regime de internato. A maioria das mães locais (incluindo mães migrantes) reage positivamente a este desenvolvimento. Nem todos os casais locais conseguem pagar os custos associados à frequência destas instituições, especialmente os infantários, mas é bastante claro que se trata de uma tendência em crescimento. Quando visitei Flor Amarela, em 2016 e 2017, reparei que um número crescente de crianças de aldeias locais (incluindo crianças de trabalhadores migrantes) frequentavam infantários na vila, e os meus amigos na aldeia de Vale da Harmonia disseram-me que estes infantários já se tornaram na nova norma local. Os avós (paternos) ainda estão envolvidos no trabalho de cuidar de crianças, sendo responsáveis por tarefas ligeiras como ir buscar as crianças ao infantário ou à escola, mas a geração mais velha já não tem o encargo de supervisionar as crianças durante o dia. Esta dinâmica de “terceirização [do apoio parental] dos avós” está ainda mais avançada no que diz respeito a crianças em idade escolar. Todas as escolas primárias locais que funcionavam ao nível da aldeia foram fechadas ou já não têm turmas em funcionamento após o quarto ano. Depois do quarto ano, as crianças têm de se matricular em regime de internato numa megaescola primária localizada na vila. Estas crianças passam grande parte do seu tempo na escola durante o

ano letivo, e vão para casa para ficar com os avós (ou com os pais, se estiverem por perto) apenas durante os fins de semana e feriados públicos.

Perguntei a várias mães da geração do meio, da aldeia de Vale da Harmonia, porque é o ensino em regime de internato na nova megaescola primária da vila uma boa solução educacional para as suas crianças. Muitas mães disseram-me que estão tão ocupadas com o trabalho que sustenta a família que não têm tempo para tomar conta das crianças. Precisam de ajuda, e preferem colocar as suas crianças a tempo inteiro sob o cuidado de profissionais (na escola) do que deixá-las sob o cuidado de avós “velhos” e “antiquados”. O apoio dos avós não custa dinheiro, mas os avós são demasiado velhos para serem bons educadores. Colocar as crianças numa escola em regime de internato é uma melhor opção, pois as crianças estão sob a monitorização de professores e educadores profissionais. Algumas mães referiram que prefeririam matricular as suas crianças numa escola na cidade, mas é demasiado caro. Frequentar a megaescola primária de Flor Amarela em regime de internato também é caro, mas a maioria das mães sente que é o seu dever dar às suas crianças a melhor educação possível. A opção de colocar as crianças numa escola em regime de internato também pode ser vista como uma forma de reduzir o trabalho da geração sénior, mas este ponto não deve ser exagerado. A maioria das famílias em Flor Amarela continua a depender da contribuição dos avós para o trabalho de parentalidade e cuidado de crianças. O apoio dos avós é crucial nos primeiros três anos de vida, e continua a ser importante depois da criança começar a frequentar a pré-escola e a escola primária, pois – como me foi dito repetidas vezes por várias mães locais – a maioria dos pais e mães da geração do meio de Flor Amarela está a trabalhar na cidade e está demasiado ocupada com o trabalho de ganhar dinheiro para ter tempo disponível para o trabalho quotidiano de educar e tomar conta de crianças.

Esta priorização do dever parental de ganhar dinheiro para sustentar as crianças sobre o dever parental de cuidá-las e educá-las sugere que as mães de Flor Amarela olham para a parentalidade / maternidade de forma diferente que as mães de classe média urbana. Estas últimas estão a trabalhar a tempo inteiro ao mesmo tempo que estão a construir a sua identidade como mães a partir de ideologias de parentalidade e maternidade intensiva que enfatizam a importância dos pais / mães participarem de forma ativa no trabalho prático de cuidar e educar a criança. As mães de Flor Amarela, pelo contrário, não parecem tão preocupadas com os seus deveres parentais de cuidadoras e educadoras. Elas parecem estar mais preocupadas com a sua capacidade de ganhar dinheiro para sustentar

a família e acham que não têm outra escolha a não ser delegar as tarefas maternas / parentais de cuidado e educação para pais / mães substitutos como avós, professores e educadores profissionais.

Este contraste tem implicações importantes nos debates recentes em estudos chineses em redor do trabalho do economista de desenvolvimento americano Scott Rozelle e a sua equipa do Programa de Ação de Educação Rural (REAP) na Universidade de Stanford. Numa série de artigos recentes amplamente debatidos na China,<sup>15</sup> Rozelle e a sua equipa defendem que uma das melhores maneiras de reduzir a lacuna educativa entre as cidades e as zonas rurais é melhorar a qualidade do cuidado das crianças, pedindo às mães rurais que estão a trabalhar na cidade para regressarem a casa para poderem tomar conta das suas crianças. Muitos críticos da posição de Rozelle já notaram que pedir às mães trabalhadoras para voltar para casa e abandonar o seu papel de ganha-pão da família seria reproduzir a ideia de que apenas as mães são supostas de acarretar as responsabilidades e encargos da parentalidade e do cuidado. A maioria das mães jovens de Flor Amarela adicionariam que a proposta de Rozelle não faz sentido economicamente. Porque não partilhar o trabalho de maternidade com os avós e/ou outras figuras maternas de substituição quando as famílias rurais precisam do trabalho produtivo das mães jovens para conseguirem ganhar dinheiro suficiente para sustentar a família? Se estas mulheres não ajudarem os seus maridos a ganhar dinheiro, quem vai ajudar?

### *Uma Nova Ordem Patriarcal na Divisão do Trabalho Parental?*

As práticas de criação de crianças de zonas rurais como Flor Amarela têm estado a mudar de forma bastante rápida desde a década de 1990, e esta transformação envolveu uma “reconfiguração” de estruturas e hierarquias patriarcais prévias. A migração laboral para a cidade teve um papel importante neste processo. Prefiro termos como “reconfiguração” a “colapso” porque não houve um colapso claro de estruturas familiares patriarcais, tal como não houve uma transição clara para um sistema familiar conjugal mais igualitário, no qual a parentalidade se tornou propriedade exclusiva do casal conjugal (heteronormativo).<sup>16</sup> Esta narrativa de “triunfo da conjugalidade” (Yan 1997) foi desenvolvida na Europa ocidental e na América do Norte no final do século XIX e nas

---

<sup>15</sup> Ver, por exemplo, Yue et al. 2016, Yue et al. 2017; Chang et al. 2019. Ver Normile 2017 para um bom sumário das descobertas de Rozelle na revista *Science*.

<sup>16</sup> Goode 1963; Cowgill e Holmes 1972; Giddens 1991, 1992, 1999; Beck e Beck-Gernsheim 2002.

primeiras décadas do século XX, e começou a ganhar popularidade um pouco por todo o mundo no período pós-guerra, convertendo-se rapidamente no modelo global dominante para pensar o impacto de processos de modernização na família e para desenvolver políticas públicas de modernização da família (Thornton 2005). Na China, este modelo foi incorporado em vários programas nacionais de reforma e de engenharia social, primeiro sob a liderança do Presidente Mao Zedong, e mais tarde, sob a liderança do Presidente Deng Xiaoping e seus sucessores. Hoje, o modelo continua a ser usado pelo governo chinês como o caminho para o desenvolvimento e para a modernidade global (Greenhalgh 2010). Como todos os modelos, a narrativa do “triunfo da conjugalidade” tem tanto pontos fortes como tem limitações. Do lado positivo, ajuda a entender fenómenos como o declínio de poder da geração sénior e a crescente saliência cultural do individualismo afetivo; do lado negativo, não presta atenção suficiente a fenómenos importantes como a persistência da interdependência entre gerações e da noção de família patrilinear multigeracional e a persistência das desigualdades de género dentro da família.

O poder crescente da geração do meio em zonas rurais como Flor Amarela não deve ser conceptualizado como um “triunfo da conjugalidade” (Yan 1997, 2009), mas como uma reconfiguração de padrões pré-existentes de interdependência geracional e de género típicos de formações familiares patriarcais. Estas interdependências podem ser observadas em muitas outras partes do mundo sob a influência de tendências gerais no capitalismo neoliberal global que levam a um retraimento do apoio público ao trabalho reprodutivo (Attias-Donfut e Segalen 1998, 2002; Segalen 2001, 2009; Swartz 2009), mas elas não podem ser ignoradas na China porque aqui o trabalho de parentalidade há muito que está assente em estruturas colaborativas multigeracionais, pelo que a reestruturação económica das últimas décadas apenas levou a uma reconfiguração destas estruturas tradicionais de multiparentalidade. Há diferenças significativas na forma como este processo de reconfiguração ocorreu nas cidades e nas zonas rurais. Na China urbana, os casais da geração do meio têm menos crianças e as novas estruturas colaborativas de multiparentalidade envolvem ambos os pares de avós (paternos e maternos), mas em zonas rurais, como o município de Flor Amarela, no norte de Guangdong, os casais têm mais crianças e as novas estruturas colaborativas de multiparentalidade envolvem apenas os avós paternos porque continua a haver um forte enviesamento patrilinear.

Já era assim nas décadas de 1960 e 1970, mas a mudança para uma condição pós-agrária e um modo de vida centrado em migração laboral introduziu transformações

importantes a partir das décadas de 1980 e 1990. O trabalho de criar crianças na era da migração laboral continua a ser construído em redor de interdependências geracionais e de género dentro da família indivisa patrilinear, mas estas interdependências foram significativamente reconfiguradas. Isto originou novas formações de multiparentalidade, nas quais as avós (e os avôs) do lado paterno perderam autoridade parental, pois ficaram responsáveis pelo trabalho “feminino” de cuidado e de vigilância quotidiana, e as mães (e os pais) da geração do meio ganharam autoridade no sentido em que ficaram responsáveis pelo trabalho “masculino” de ganhar dinheiro para sustentar a família. Esta transformação revelou o empoderamento económico da geração do meio dentro da família, mas não levou ao colapso do “contrato intergeracional” (Croll 2006). O que aconteceu, pelo contrário, foi a emergência de uma nova configuração patriarcal, na qual as mães (e os pais) da geração do meio têm mais poder de barganha na negociação de interdependências geracionais patrilinares. Como a socióloga Deniz Kandiyoti (1988: 275) nota, “as barganhas patriarcais não são entidades intemporais ou imutáveis, mas são suscetíveis de transformações históricas que abrem novas zonas de luta e de renegociação nas relações entre géneros” – e também entre gerações.

Esta abertura de novas zonas de luta e de renegociação entre gerações tem inspirado as mães mais jovens a construir todo um novo sistema de valores éticos e noções de maternidade no contexto de mudanças maiores nas políticas públicas nacionais de governança da família e da educação. Estas mudanças foram moldadas por desenvolvimentos globais, tais como a emergência de um ambiente educativo cada vez mais competitivo, no qual as crianças enfrentam cada vez mais pressões para expandir as suas horas de estudo e as mães (e os pais) enfrentam cada vez mais pressões para adotar um papel mais ativo na educação das suas crianças. Na China, como em muitas outras partes do mundo, a gestão parental deste ambiente educativo competitivo é mediada por ideologias de parentalidade e maternidade intensiva. Esta ideia de que a presença ativa dos pais (das mães em particular) no cuidado e na educação das crianças é crucial para o desenvolvimento de crianças psicologicamente equilibradas e bem-sucedidas educacionalmente começou a tornar-se normativa em áreas urbanas nos anos 1990. Na década de 2000, já havia uma nova geração de especialistas psicológicos e educacionais a publicar livros populares sobre a nova ciência da parentalidade e o campo de desenvolvimento psicológico das crianças (Kuan 2015; Naftali 2016). Estes discursos rapidamente se tornaram influentes e inspiraram a emergência de debates públicos a nível

nacional sobre as práticas educativas “inadequadas” de trabalhadores migrantes que estavam a deixar as suas crianças para trás (Duan e Yang 2008; Nie et al. 2008). Nestes debates, o fenómeno de “crianças deixadas para trás” é frequentemente retratado como um enorme problema social que precisa de ser erradicado através da imposição de um novo modelo educativo mais “civilizado” assente em práticas de parentalidade e maternidade intensiva.

A maioria das mães da geração do meio de Flor Amarela tem uma atitude ambivalente relativamente a este modelo de parentalidade e maternidade intensiva. É verdade que as mães de Flor Amarela estão preocupadas com a educação das suas crianças e querem seguir os modelos de educação mais avançados, mas também é verdade que elas necessitam de ter os pés bem assentes na terra e dar prioridade ao trabalho de ir para a cidade ganhar dinheiro para sustentar a família. Estas mães favorecem um modelo de parentalidade / maternidade que é menos baseado no trabalho quotidiano de cuidado e de educação do que no trabalho quotidiano de ganhar dinheiro para sustentar a família. Este modelo de parentalidade / maternidade não é apenas o resultado de necessidade económica; é uma escolha moral. As mães olham para o trabalho de ganhar dinheiro como uma forma superior de mostrar o seu amor parental / maternal, e não veem qualquer problema em delegar as tarefas de cuidado diário e educação para a geração sénior. Trata-se de uma escolha moral que colide com a orientação geral do discurso de parentalidade intensiva dominante na China e globalmente, discurso esse que coloca o monopólio do cuidado parental de forma muito estreita no casal da família nuclear tradicional e que — como vimos com as propostas da equipa de Scott Rozelle — acaba por contribuir para a reprodução de divisões de género tradicionais que atribuem às mulheres a maior fatia do trabalho reprodutivo dentro da família.

Promover estas divisões de género tradicionais é um passo atrás na luta pela emancipação das mulheres e da sua capacidade — para parafrasear uma frase famosa de Mao Zedong — de sustentar metade do céu, mas é este tipo de desigualdades de género que está a ser promovido um pouco por todo o mundo pelo desinvestimento global em infraestruturas públicas de cuidado infantil sob a influência do sistema capitalista neoliberal e sua conceptualização do cuidado de crianças como algo centrado na família nuclear tradicional e mediado por soluções de mercado (Fraser 2023; Care Collective 2020). Como é que as mulheres da geração do meio de Flor Amarela estão a reagir a esta dinâmica global de neoliberalização do cuidado infantil? Quando colocam as suas

crianças sob o cuidado da geração sénior, estas mulheres estão a resistir às forças neoliberais que atribuem às mulheres a maior fatia do trabalho reprodutivo dentro da família nuclear. Mas as mesmas mulheres também estão a aceitar os modelos neoliberais de parentalidade / maternidade intensiva quando favorecem uma estratégia de educação infantil que passa por aumentar o tempo de contacto das suas crianças com educadores e instituições profissionais como infantários e escolas em regime de internato. Ao favorecerem a externalização do trabalho parental dos avós para serviços comercializados fora da família, as mulheres da geração do meio estão a dizer que querem continuar a construir a sua identidade parental / maternal em redor do trabalho de ganhar dinheiro para sustentar a família, mas o sucesso desta estratégia depende da qualidade dos serviços e das possibilidades económicas de cada família.

Nem todos os casais locais conseguem suportar os custos de matricular as suas crianças num infantário ou de ter as suas crianças a comer e a dormir numa escola primária em regime de internato, mas é bastante claro que estas práticas estão a tornar-se populares. Os avós (paternos) são ainda componentes importantes das tecnologias locais de multiparentalidade, prestando apoio crucial nos primeiros três anos de vida da criança e até mesmo quando a criança entra no infantário e na escola primária, mas os avós já não estão tão ocupados a cuidar de crianças como estavam quando conheci pela primeira vez Espírito Cintilante, entre 1999 e 2000. Um fator importante aqui é o facto dos avós (paternos) de hoje terem menos netos (patrilaterais) em média do que a geração de Espírito Cintilante devido ao declínio da fertilidade por casal. Outro fator de relevo é o aumento do tempo de contacto das crianças locais com educadores profissionais. Muitas crianças entre os três e os seis anos de idade estão a passar uma parte significativa do dia no infantário, e muitas crianças entre os seis e os doze anos de idade estão a passar uma parte significativa do seu tempo diário e semanal a viver na escola em regime de internato. Estas crianças passam muito menos tempo em casa e na aldeia do que no tempo de Espírito Cintilante, reduzindo, portanto, o tempo passado com os avós.

A maioria das mães jovens de Flor Amarela olha para este desenvolvimento de uma forma positiva, em grande parte devido à influência crescente de ideologias urbanas de parentalidade / maternidade intensiva. Antes da década de 2000, a maioria das mães jovens de Flor Amarela não questionava a prática de deixar as suas crianças na aldeia sob o cuidado da geração mais velha. Os avós (paternos) eram considerados componentes cruciais das estruturas multigeracionais locais de multiparentalidade. As mães (e os pais)

não tinham tempo para cuidar das crianças, pois estavam demasiado ocupados a trabalhar na cidade por forma a ganhar dinheiro para sustentar a família. Era a geração sénior que tinha de ajudar a cuidar dos “pequenos mosquitos” mencionados no início deste artigo. Com a virada do milénio, uma mudança importante ocorreu nas tecnologias locais de multiparentalidade. As mães e os pais da geração do meio continuam a concentrar-se no trabalho de ganhar dinheiro para sustentar a família e delegam o trabalho quotidiano de cuidado, vigilância, e educação para outros, mas os avós já não têm um papel tão central. São as mães e os pais que preferem deixar as suas crianças nas mãos de educadores profissionais (em infantários ou em escolas primárias em regime de internato) em vez de deixá-los com os avós que são considerados demasiado “velhos” e “antiquados” para serem bons educadores. As mães e os pais da geração do meio continuam a depender de tecnologias de multiparentalidade para tomar conta das suas crianças, mas agora são os educadores profissionais, que trabalham para instituições públicas e privadas, que estão a assumir o protagonismo como figuras maternas de substituição, contribuindo para a construção de um modelo mais intensivo de educação de crianças que envolve atividades educacionais estruturadas e que está a gerar todo um conjunto de riscos e vulnerabilidades (ainda por analisar) para as crianças de municípios rurais como Flor Amarela.

## Referências

- ATTIAS-DONFUT, Claudine, e Martine SEGALEN (2002) «The Construction of Grandparenthood» *Current Sociology* 50: 281–94.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine, e Martine SEGALEN (1998) *Grand-parents: La Famille à Travers les Generations*. Paris: Odile Jacob.
- BADINTER, Elisabeth (1981) *The Myth of Motherhood: A Historical View of the Maternal Instinct*. London: Souvenir Press.
- BECK, Ulrich, e Elisabeth BECK-GERNSHEIM (2002) *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- BIJKER, Wiebe E. (2010) «How Is Technology Made? That Is the Question!» *Cambridge Journal of Economics* 34 (1): 63–76.
- BOURDIEU, Pierre (1992) *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.

- BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.
- BRAY, Francesca (2013) *Technology, Gender and History in Imperial China: Great Transformations Reconsidered*. New York: Routledge.
- BRAY, Francesca (2009) «Becoming a mother in Late Imperial China: maternal doubles and the ambiguities of fertility», in BRANDTSTÄDTER, Susanne and SANTOS, Gonçalo (coords), pp. 181-203, *Chinese kinship. Contemporary Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- BRAY, Francesca (1997) *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. University of California Press.
- BROWN, Melissa. (2017) «Dutiful Help: Masking Rural Women's Economic Contributions», In SANTOS, Gonçalo and HARRELL, Stevan (coords), pp. 39-58, *Transforming Patriarchy: Chinese Families in the Twenty-First Century*. Seattle: University of Washington Press.
- CARE COLLECTIVE (2020) *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*. Verso.
- CHANG, Fang et al. (2019) «Understanding the Situation of China's Left-Behind Children: A Mixed-Methods Analysis» *Developing Economies* 57 (1): 3–35.
- CHEN, Feinian e LIU Guangya (2012) «The Health Implications of Grandparents Caring for Grandchildren in China» *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 67 (1): 99-112.
- CHEN, Feinian, LIU Guangya e MAIR, Christine A. (2011) «Intergenerational Ties in Context: Grandparents Caring for Grandchildren in China» *Social Forces* 90 (2): 571–594.
- CHINANNEWS.COM (2015) «Baipishu cheng Zhongguo jin qianwan liushou ertong 'yiniandaotou jianbudao ba ma'» («Livro branco diz que a China tem perto de 10 milhões de crianças deixadas para trás que estão um ano sem ver os pais»). [www.chinanews.com/gn/2015/06-18/7353603.shtml](http://www.chinanews.com/gn/2015/06-18/7353603.shtml). 18 de junho de 2015, acessado a 22 de julho de 2015.
- CHOI, Susanne Y. P. e PENG, Yinni (2016) *Masculine Compromise: Migration, Family, and Gender in China*. Berkeley: University of California Press.
- COHEN, Myron L. (1976) *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.

- CONG, Zhen e SILVERSTEIN, Merrill (2012) «Custodial Grandparents and Intergenerational Support in Rural China», In MEHTA, Kalyani K. e THANG, Leng Leng (coords), pp. 109-128, *Experiencing Grandparenthood: An Asian Perspective*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- CONSTABLE, Nicole (2018) «Assemblages and Affect: Migrant Mothers and the Varieties of Absent Children» *Global Networks* 18 (1): 168–85.
- COWAN, Ruth S. (1983) *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. New York: Basic Books.
- COWGILL, Donald O., e HOLMES, Lowell D. eds. (1972) *Aging and Modernization*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- CROLL, Elisabeth J. (2006) «The Intergenerational Contract in the Changing Asian Family» *Oxford Development Studies* 34 (4): 473–91.
- DOUGLAS, Susan e MICHAELS, Meredith (2004) *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How It Has Undermined Women*. New York: Simon and Schuster.
- DU, Fenglian e DONG, Xiao-yuan (2013) *Women's Labor Force Participation and Childcare Choices in Urban China during the Economic Transition*. University of Winnipeg, Department of Economics, Working Paper 2010-04.
- DUAN, Chenrong, e YANG, Ge (2008) «The Situation of the Left-Behind Children in Rural China». In Woguo Nongcun Liu Shou Ertong Zhuang Kuang Yan Jiu. *Population Research (Ren Kou Yan Jiu)* 32 (3): 15–25.
- EHRENREICH, Barbara e ENGLISH, Deirdre (1979) *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*. New York: Anchor Books.
- EYFERTH, Jacob (2009) *Eating Rice from Bamboo Roots: The Social History of a Community of Handicraft Papermakers in Rural Sichuan, 1920–2000*. Harvard East Asian Monographs, Cambridge, MA.
- FAIRCLOTH, Charlotte, HOFFMAN, Diane e LAYNE, Linda (eds) 2013. *Parenting in Global Perspective: Negotiating Ideologies of Kinship, Self and Politics*. New York, Routledge.
- FEI Xiaotong (1948). *乡土中国 (Xiangtu Zhongguo)*. [China Rural]. Shanghai: Guancha.
- FNMC (Federação Nacional de Mulheres da China) (2013) “Woguo nongcun liushou

ertong, chengxiang liudong ertong zhuangkuang yanjiu baogao” («Relatório de investigação sobre a situação das crianças deixadas para trás e das crianças migrantes das zonas rurais da China). *Zhongguo Funü Xinwen (China Women’s News)*. Acedido a 6 de fevereiro de 2016

<http://acwf.people.com.cn/n/2013/0510/c99013-21437965.html>

FONG, Vanessa (2004) *Only Hope: Coming of Age Under China’s One-Child Policy*. Stanford University Press.

FRASER, Nancy (2023) *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*. Verso.

FUREDI, Frank (2002) *Paranoid Parenting: Why Ignoring the Experts May Be Best for Your Child*. Chicago: Chicago Review Press.

GATES, Hill (2015) *Footbinding and Women’s Labor in Sichuan*. Routledge.

GIDDENS, Anthony (1999) *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. London: Profile Books.

GIDDENS, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge, MA: Polity Press.

GIDDENS, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.

GOH, Esther (2011) *China’s One-child Policy and Multiple Caregiving: Raising Little Suns*. Routledge.

GOODE, William (1963) *World revolution and family patterns*. New York: Free Press.

GOODY, Esther N. (1982) *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOTTLIEB, Alma (2009) “Who Minds the Baby? Beng Perspectives on Mothers, Neighbours, and Strangers as Caretakers”. In BENTLEY, Gillian and MACE, Ruth (coord), pp. 115-318, *Substitute Parents: Biological and Social Perspective on Alloparenting across Human Societies*. New York: Berghahn Books.

GOTTSCHANG Suzanne (2018) *Formulas for Motherhood in a Chinese Hospital*. University of Michigan Press.

GOTTSCHANG Suzanne (2007) “Maternal Bodies, Breast-Feeding, and Consumer Desire in Urban China”, *Medical Anthropology Quarterly* 21: 64–80.

GREENHALGH, Susan (2010) *Cultivating Global Citizens: Population in the Rise of China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- HARDYMENT, Christina (1995) *Perfect Parents. Baby-Care Advice Past and Present*. Oxford: Oxford University Press.
- HARRELL, Stevan (n.d.) «Patriliney, Patriarchy, Patrimony: Surface Features and Deep Structures in the Chinese Family System». Manuscrito. Disponível na página pessoal do autor <https://faculty.washington.edu/stevehar/PPP.html>
- HARRELL, Stevan e SANTOS, Gonçalo (2017) «Introduction» In HARRELL, Stevan e SANTOS, Gonçalo (coord.), pp. 3-36, *Transforming Patriarchy. Chinese Families in the Twenty-First Century*. Seattle: University of Washington Press.
- HARRELL, Stevan, YUESHENG, Wang, HAN Hua, SANTOS, Gonçalo D. Santos, and ZHOU Yingying (2011) «Fertility decline in rural China: a comparative analysis» *Journal of Family History* 36 (1): 15-36.
- HAYS, Sharon (1996) *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven, CT: Yale University Press.
- HERSHATTER, Gail (2011) *The Gender of Memory: Rural Women and China's Collective Past*. Berkeley: University of California Press.
- HRDY, Sarah (2009) *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- JING, Jun (ed.) (2000) *Feeding China's Little Emperors: Food, Children, and Social Change*, Stanford University Press.
- KANDIYOTI, Deniz (1988) «Bargaining with patriarchy» *Gender and Society* 2 (3): 274-290.
- KIPNIS, Andrew (2011) *Governing Educational Desire: Culture, Politics, and Schooling in China*. Chicago: University of Chicago Press.
- KU, Hok Bun (2003) *Moral Politics in South Chinese Village: Responsibility, Reciprocity and Resistance*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- KUAN, Teresa (2015) *Love's Uncertainty: The Politics and Ethics of Child Rearing in Contemporary China*. Berkeley: University of California Press.
- LI, Yifei, et al. 2015. “Zhongguo Liushou Ertong Xinling Zhuangkuang Baipishu (2015 Nian)” (The Mental Condition of China's Left-behind Children [Year 2015]). White paper, Shangxue Lushang Ertong Xinling Xinling Guanai Zhongxin (On the Road to School Center for the Mental Care of Children), Beijing.
- MARTIN, Diana (1997) «Motherhood in Hong Kong: The Working Mother and Childcare in the Parent-Centred Hong Kong Family», In EVANS, Grant e TAM,

- Maria (coord.), pp. 198-221, *Hong Kong: The Anthropology of a Chinese Metropolis*. London: Curzon Press.
- MEAD, Margaret e WOLFENSTEIN, Martha (eds.) (1955) *Childhood in Contemporary Cultures*. Chicago: University of Chicago Press.
- MOL, Annemarie (2008) *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Abingdon, UK: Routledge.
- MOL, Annemarie, MOSER, Ingunn e POLLS, Jeannette, eds. (2015) *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*. New York: Columbia University Press.
- MURPHY, Rachel (2020) *The Children of China's Great Migration*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- NAFTALI, Orna (2016) *Children in China*. Cambridge, UK: Polity Press.
- NIE Mao [聂茂] et al. (2008) *Shangcun (伤村)*. Renmin ribao chubanshe.
- NORMILE, Dennis (2017) «One in Three Chinese Children Faces an Education Apocalypse: An Ambitious Experiment Hopes to Save Them» *Science Magazine*, September 21. Acedido a 8 de janeiro de 2019:  
[www.sciencemag.org/news/2017/09/one-three-chinese-children-faces-education-apocalypse-ambitious-experiment-hopes-save](http://www.sciencemag.org/news/2017/09/one-three-chinese-children-faces-education-apocalypse-ambitious-experiment-hopes-save)
- ORTNER, Sherry B. (2006) *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press.
- ORTNER, Sherry B. (1995) «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal» *Comparative Studies in Society and History* 37 (1): 173–93.
- OXFELD, Ellen (2017) *Bitter and Sweet: Food, Meaning, and Modernity in Rural China*. Berkeley: University of California Press.
- OXFELD, Ellen (2010) *Drink Water but Remember the Source: Moral Discourse in a Chinese Village*. Berkeley: University of California Press.
- PAN, Yunkang (2002) *Jiating Shehuixue (Family Sociology)*. Beijing: Zhongguo Shehui Chubanshe.
- POTTER, Jack M. e POTTER, Sulamith H. (1990) *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. Cambridge University Press.
- ROGOFF, Barbara (2003) *The Cultural Nature of Human Development*. Oxford: Oxford University Press.
- SANTOS, Gonçalo D. (2021) *Chinese Village Life Today. Building Families in an Age*

- of Transition*. University of Washington Press.
- SANTOS, Gonçalo D. (2016) «On Intimate Choices and Troubles in Rural South China» *Modern Asian Studies* 50 (4): 1298–1326.
- SANTOS, Gonçalo D. (2013) «Technologies of ethical imagination» In STAFFORD, Charles, coord. *Ordinary Ethics in China*. London: Bloomsbury (LSE Monographs in Social Anthropology).
- SANTOS, Gonçalo D. (2011) «Rethinking the Green Revolution in South China: Technological Materialities and Human-Environment Relations» *East Asian Science, Technology and Society* 5:479–504.
- SANTOS, Gonçalo D. (2009) «The ‘Stove-Family’ and the Process of Kinship in Rural South China» In BRANDTSTÄDTER, Susanne e SANTOS, Gonçalo, coord. pp. 112-136, *Chinese Kinship: Contemporary Anthropological Perspectives*. Abingdon, UK: Routledge.
- SANTOS, Gonçalo D. (2006) «Os ‘Camponeses’ e o ‘Imperador’: Reflexões Etnográficas sobre Orizicultura Intensiva e Estratificação Social no Sudeste da China» *Etnográfica* 10 (1): 41–70.
- SANTOS, Gonçalo D. (2004) *The Process of Kinship and Identity in a Common-Surname Village in Southeastern China*. Tese de Doutoramento. ISCTE-IUL, Lisboa
- SANTOS, Gonçalo e DONZELLI, Aurora (2009) «Rice Intimacies: Reflections on the ‘House’ in Upland Sulawesi and South China» *Archiv für Völkerkunde*, 57-58:37-64.
- SEGALEN, Martine (2009) «On Papies and Mammies: The Invention of a New Relative in Contemporary European Kinship» Goody Lecture, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany: [www.eth.mpg.de/4423203/Goody\\_Lecture\\_2016.pdf](http://www.eth.mpg.de/4423203/Goody_Lecture_2016.pdf)
- SEGALEN, Martine (2001) «The Shift of Kinship Studies in France: The Case of Grandparenting» In FRANKLIN, Sarah e MCKINNON, Susan, coord., pp. 246-275, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- SHI, Lihong (2017) *Choosing Daughters: Family Change in Rural China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SILVERSTEIN, Merrill, CONG Zhen e LI Shuzhuo (2007) «Grandparents Who Care for Their Grandchildren in Rural China: Benefactors and Beneficiaries». In COOK, Ian G. e POWELL, Jason L., pp. 49-71, *New Perspectives on China and Aging*. New

York: Nova Science Publishers.

- SILVERSTEIN, Merrill, CONG Zhen e LI Shuzhuo (2006) «Intergenerational Transfers and Living Arrangements of Older People in Rural China: Consequences for Psychological Well-Being» *Journal of Gerontology: Social Sciences* 61 (5): S256–266.
- SKINNER, G. William (2003) «Family and Reproduction in Southeastern China: A Comparison of Cantonese, Hakka, and Yao» *Asian Anthropology*, no. 2, 1–47.
- SKINNER, G. William (1997) «Family Systems and Demographic Processes». In KERTZER, D. I. e FRICKE, T. E. coord., pp. 53-95, *Anthropological Demography: Toward a New Synthesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- STAFFORD, Charles (1995) *The Roads of Chinese Childhood: Learning and Identification in Angang*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- STOCKMAN, Norman, BONNEY, Norman e SHENG Xuewen (1995) *Women's Work in East and West: The Dual Burden of Employment and Family Life*. UCL Press.
- SWARTZ, Teresa T. (2009) «Intergenerational Family Relations in Adulthood: Patterns, Variations, and Implications in the Contemporary United States» *Annual Review of Sociology* 25:191–212.
- THORNTON, Arland (2005) *Reading History Sideways: The Fallacy and Enduring Impact of the Developmental Paradigm on Family Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- TOPLEY, Marjorie (1974) «Cosmic Antagonisms: A Mother-Child Syndrome» In WOLF, Arthur, coord., pp- 233-250, *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- UNICEF (2020) *Country Office Annual Report China 2020*. Disponível online, Acedido a 28 de agosto de 2023: <https://www.unicef.org/media/100571/file/China-2020-COAR.pdf>
- WARD, Barbara (1970) «Temper Tantrums in Kau Sai: Some Speculations upon Their Effects». In MAYER, Philip, coord. *Socialization: The Approach from Social Anthropology*. London: Tavistock (Association of Social Anthropology Monographs) 107-125.
- WARNER, Judith (2006) *Perfect Madness: Motherhood in the Age of Anxiety*. New York: Riverhead Books.
- WATSON, James e WATSON, Rubie S. (2003). *Village Life in Hong Kong. Politics, Gender and Ritual in the New Territories*. Hong Kong: The Chinese University of

Hong Kong.

WOLF, Margery (1985) *Revolution postponed. Women in contemporary China*. Stanford University Press.

WOLF, Margery (1972) *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford University Press.

VEBLEN, Thorstein [1899] (1934) *The Theory of the Leisure Class*. New York: Penguin.

YAN, Yunxiang (2009) *The Individualization of Chinese Society*. London: Berg.

YAN, Yunxiang (1997) «The Triumph of Conjuality: Structural Transformation of Family Relations in a Chinese Village» *Ethnology* 36 (3): 191-212.

YUE, Ai, YAOJIANG Shi, RENFU Luo, CHEN, Jamie, GARTH, James, ZHANG, Jimmy, MEDINA, Alexis, KOTB, Sarah e ROZELLE, Scott (2017) «China's Invisible Crisis: Cognitive Delays among Rural Toddlers and the Absence of Modern Parenting» *China Journal* 78 (1): 50–80.

YUE, Ai, SYLVIA, Sean, YAOJIANG Shi, RENFU Luo e ROZELLE, Scott (2016) «The Effect of Maternal Migration on Early Childhood Development in Rural China» Working Paper, Freeman Spogli Institute for International Studies, Stanford University, California.

ZHANG, Hong (2017) «Recalibrating Filial Piety: Realigning the State, Family, and Market Interests in China» In SANTOS, Gonçalo e HARRELL, Stevan, coord., pp. 234-250, *Transforming Patriarchy: Chinese Families in the Twenty-First Century*. Seattle: University of Washington Press.

ZHANG, Jun (2019) *Driving Towards Modernity. Cars and the Lives of the Middle Class in Contemporary China*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ZHANG, Jun (2017) «(Extended) Family Car, Filial Consumer-Citizens: Becoming Properly Middle Class in Post-Socialist South China» *Modern China* 43 (1): 36–65.

ZHANG, Jun e SUN, Peidong (2014) «When Are You Going to Get Married? Parental Matchmaking and Middle-Class Women in Contemporary Urban China» In DAVIS, D. and FRIEDMAN, S, Coord., pp. 118-144, *Wives, Husbands, and Lovers: Marriage and Sexuality in Hong Kong, Taiwan, and Urban China*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ZHONG, Yishan (2019) *Mothering with Mobile Communication Technologies in Urban China*. University of Hong Kong, Hong Kong, Dissertação de Mestrado.

**Multimodalidade expressiva em música e o impulso intercultural: apontamentos  
sobre a experiência musical do Fado em contexto Chinês**

José Oliveira MARTINS

Faculdade de Letras  
Centro de Estudos Interdisciplinares - CEIS20  
Universidade de Coimbra  
[jmartins@uc.pt](mailto:jmartins@uc.pt)  
ORCID: 0000-0002-7840-4705

**Resumo**

Este ensaio indaga a capacidade dos sujeitos em sentir e compreender as multimodalidades expressivas convocadas pela experiência intercultural através da música, nomeadamente na apreciação do Fado português em contexto chinês, particularmente em Macau. O trabalho organiza-se em três secções: um enquadramento teórico-poético sugestivo para a transculturalidade e transdimensionalidade cognitiva da música; uma recolha de representações da experiência do Fado, como canto performativo e género musical, em contexto chinês; e uma análise crítica de um trabalho empírico recente que aborda a recepção expressiva por sujeitos chineses ao fado “Gaivota”, cantado por Amália Rodrigues.

***Palavras-Chave:** multimodalidade na música, interculturalidade musical, Macau, Fado, Amália Rodrigues*

**Abstract**

This essay investigates the ability of subjects to feel and understand the expressive multimodalities called for by an intercultural experience through music, namely in the appreciation of Portuguese Fado in a Chinese context, particularly in Macao. The work

is organized into three sections: a suggestive theoretical-poetic framework for the transculturality and cognitive transdimensionality of music; a collection of representations of the experience of Fado, as a performative song and musical genre, in a Chinese context; and a critical analysis of a recent empirical work that addresses the expressive reception by Chinese subjects of the fado “Gaivota”, sung by Amália Rodrigues.

**Keywords:** *multimodality in music, musical intercultural relations, Macao, Fado, Amália Rodrigues*

## 1. Introdução: O Impulso Intercultural

Este trabalho assume o carácter de ensaio, indagando a capacidade dos sujeitos em sentir e compreender as multimodalidades expressivas convocadas pela experiência intercultural através da música, nomeadamente na apreciação do Fado português em contexto chinês, particularmente em Macau. O ensaio assenta em três conceitos-chave explorados de modo interdependente por forma a examinar a resposta afectiva ao Fado, como género musical, apesar de os sujeitos chineses o reconhecerem como culturalmente distante.

O primeiro é o conceito de *impulso interpretativo intercultural*, e que neste trabalho remete para o acto orientado de produção de sentido do objecto ou da sua experiência. Este acto decorre do contacto inicial com uma dimensão experiencial produzida ou emanada de uma outra cultura, em que a atenção focalizada perante o objecto cultural novo se traduz em sentimentos de estranheza, curiosidade, emotividade e por vezes de fascínio (ou repulsa), mas também o impulso de querer interpretar e atribuir significado, especialmente afectivo e identitário. O segundo conceito é o de *densidade interpretativa*, em que a atribuição de sentido na experiência musical do novo é convocada pelo sujeito através de múltiplas valências cognitivas, desde o sentir, o compreender e o fazer a música, e em que o contexto intercultural tanto expõe as limitações como impulsiona a imaginação dos sujeitos para a participação nas convenções e expressões culturais convocadas pela música do outro em apreço. O terceiro conceito é o de *multimodalidade*

*expressiva* em música, que remete para as múltiplas dimensões experienciais convocadas na vivência musical. Para além da percepção e compreensão do som musical, a multimodalidade expressiva envolve também outras dimensões e mediações relacionadas com o movimento performativo e o corpo, o gesto expressivo, a expressão facial interpretativa, e outras mediações como o uso, significado e sugestão da palavra, a natureza e utilização do espaço físico, cénico e escolha de indumentária, assim como a atribuição de identidades, idades, convenções, etc. Enfim, uma densidade de mediações que constituem o substrato ontológico da música e a sua capacidade de representar (a actividade humana), e que permitem ao sujeito interpretativo a produção e atribuição de significado na (complexa) experiência musical que convoca o som musical, mas não se restringe estritamente à sua escuta.<sup>17</sup>

Este ensaio interliga estes conceitos num percurso não sistemático ou exaustivo da experiência intercultural do Fado por sujeitos em contexto chinês. Pretende portanto enquadrar o tema por questões exploratórias que nos possam ajudar a negociar, por um lado a capacidade que a reverberação emotiva da música parece ter para penetrar e transpor de modo significativo a barreira cultural, e por outro o modo como a experiência musical convoca múltiplas dimensões expressivas, criando uma densa teia multimodal de complementaridades e correspondências entre domínios como o som, o gesto e movimento, a palavra e o espaço.

O ensaio organiza-se em três secções. (1) Um enquadramento teórico-poético sugestivo (não específico do contexto chinês para o Fado) para a transculturalidade e transdimensionalidade cognitiva da música e o modo como este aspecto é explorado por algumas visões poético-filosóficas de tradição Ocidental. (2) Uma recolha de representações da experiência do Fado (como canto performativo e género musical) em contexto chinês. Esta prospecção de representações interculturais procura salientar que a capacidade para aceder ao âmbito artístico e emotivo do Fado não se traduz numa tentativa de reprodução mimética (do fazer, sentir e compreender), mas antes numa transformação criativa do sujeito interpretativo fruto do âmbito cultural (chinês) em que o Fado é cantado e especialmente como é recebido (como audiência). (3) Uma análise crítica de um trabalho empírico recente que aborda a recepção expressiva por sujeitos

---

<sup>17</sup> Para uma discussão sobre a capacidade da música representar ou ser representada, assim como as implicações para a sua compreensão ontológica, ver Bohlman (2001, 2005).

chineses a alguns exemplos de Fado. O foco analítico do ensaio é o fado “Gaiivota” interpretado por Amália Rodrigues.

## 2. Da universalidade da música, as suas pronúncias e traduções

Tornou-se um lugar-comum dizer que “a música é a linguagem universal da humanidade”. Esta expressão, atribuída originalmente a Henry Wadsworth Longfellow (1835: 4), manifesta bem a ideia, pelo menos desde o século XIX, de que a música, no contexto das outras artes e linguagens, tem características únicas para atravessar barreiras culturais.<sup>18</sup> É interessante notar que esta ideia parte de uma visão fortemente eurocêntrica alinhada com a noção estética herdada do Romantismo de que a música (na sua acepção estrita de substrato sonoro característico do som musical instrumental) é referencialmente ambígua, diferenciando-se portanto da linguagem (verbo-palavra) por ausência ou ambiguidade ao nível semântico ou denotativo.<sup>19</sup> Ou seja, a escuta do som musical estrito não remete o ouvinte para conceitos ou representações concretas do mundo, mas antes para aspectos sugestivos ou conotativos, podendo daí advir a potencialidade para a transversalidade cultural.

À ideia sobre a universalidade da música acrescentou o crítico George Bernard Shaw, em finais do séc XIX, que “embora a música seja uma linguagem universal, é falada com

---

<sup>18</sup> A afirmação de Longfellow (1835: 4) é frequentemente citada: “Music is the universal language of mankind,—poetry their universal pastime and delight”. A questão da universalidade em música é naturalmente complexa e historicamente contestada. Recentemente, tem havido um interesse renovado e crescente sobre esta questão, abordada sob uma forte perspectiva interdisciplinar, envolvendo diversas áreas como a musicologia, neurociências, psicologia, computação e ciência de dados; por exemplo, as publicações Jacoby (2023) e Mehr (2023) (ambas no prelo e amplamente divulgadas pela comunidade científica em formato preprint) desenvolvem estudos de largo escopo numa perspectiva transcultural (em termos de dados e sujeitos).

<sup>19</sup> Em contraste com o domínio semântico da linguagem, os domínios sintático e fonético têm sido considerados como referenciais para os modelos musico-analíticos, respectivamente sobre a ordenação e organização hierárquica (tonal e rítmica no domínio temporal) e as características da textura e timbre na música. As relações música-linguagem formam um vasto campo de estudo histórico, teórico e cognitivo. Recentemente, estas relações têm sido também examinadas sob a perspectiva das neurociências; ver por exemplo o dossier temático Jäncke (2012).

todo o tipo de pronúncias” (1890: 91-92).<sup>20</sup> Este comentário parece complexificar a metáfora da música como linguagem, acrescentando à noção de domínio compreendido (e falado) por todos a existência de variantes discursivas musicais. Da ideia de pronúncia de linguagem musical podemos inferir que a apreciação musical e a compreensão das suas nuances acedem ao domínio da particularidade local, dos hábitos e convenções culturais. A pronúncia musical como forma de mediação cultural, mas também do reconhecimento de outro lugar musical e a possibilidade de habituação a essa experiência estranha, vem introduzir um patamar em que o sujeito ouvinte toma consciência da sua distância cultural ao objecto musical. Nesse âmbito é oportuno lembrar as abordagens aos encontros interculturais de âmbito colonial (marcadamente orientalistas), nomeadamente nas descrições feitas a “outras” músicas não-europeias.<sup>21</sup> Um bom exemplo disso é o relato de Guillaume-André Villoteau (1823), que no início do século XIX descrevia assim o impacto inicial para os seus ouvidos da música árabe no Egipto e a sua gradual transformação após habituação:

...tivemos que suportar os efeitos repulsivos de uma música que dilacerava os ouvidos com modulações forçadas, ásperas e selvagens, ornamentos de gosto extravagante e bárbaro, e tudo isso executado com vozes nada atraentes, nasais e instáveis, acompanhadas por instrumentos cujos sons eram finos e abafados, ou ásperos e penetrantes. Estas foram nossas primeiras impressões da música egípcia . . . Mas, como certas bebidas que a princípio nos repugnam, tornando-se menos desagradáveis à medida que as consumimos, e às vezes até deliciosas quando completamente acostumadas a elas, o mesmo longo hábito de ouvir música Árabe foi capaz de diminuir ou dissipar totalmente a repugnância inicial encontrada ao ouvir esta música ... será que um dia não encontraremos os encantos justamente nas coisas que a princípio achamos mais repulsivas?

A música foi também utilizada como uma técnica eficiente de diplomacia musical durante os séculos XV e XVI, em que a música e dança mediaram o encontro e distância entre culturas em contexto da exploração marítima e colonização por parte dos portugueses. Como descrito por Ian Woodfield (1995):

---

<sup>20</sup> O comentário de George Bernard Shaw (1890) é “though music be a universal language, it is spoken with all sorts of accents”.

<sup>21</sup> A noção de orientalismo tem como referência o trabalho de Edward Said (1978).

The pleasing effect of European instruments on African auditors encouraged the Portuguese to take their musicians on shore every time that their ships put in to land. They were often greeted in return by African performers. Accounts of Vasco da Gama's epic voyage to India in 1497 describe one such encounter at the Cape of Good Hope. The Portuguese were met by a band of natives playing four or five flutes ("fautas"), some high, others low in pitch, that "sounded very well together" ("Comçertavam mujto bem"). In return, Vasco da Gama ordered his trumpets to sound, and his men danced with Africans. Perhaps because of its association with dancing, bagpipes seem to have been especially favored by the Portuguese on such occasions. During Cabral's brief stay on the coast of Brazil in 1500, one of his officers "took with him one of our bagpipe players, and began to dance among Indians, taking them by the hands, and they were delighted and laughed, and accompanied him very well to the sound of the pipe". (96)

A questão da diversidade e hábito cultural e a sua manifestação nas "pronúncias" musicais convoca também as relações entre objecto musical e a materialidade (e contextos sociais) dos sujeitos que a percebem, comungam e recriam. Nesse sentido, a ideia de universalidade na música é entendida de duas formas, por um lado como acesso intra-cultural à música sem necessidade de *descodificação* cognitiva, ou seja, como linguagem expressa por cada comunidade, num processo cumulativo complexo. Por outro lado, universalidade como a relação estreita que a música forma com o corpo (como enunciador de pronúncias) e a possibilidade de a traduzir ou fazer corresponder a outros domínios expressivos. Estes aspectos são problematizados por George Steiner em *Poesia do Pensamento* (2011):

A sua única "tradução" ou paráfrase significativa é a do movimento do corpo. A música traduz-se em dança. Mas este reflexo arrebatado é simplesmente aproximativo. Se interrompermos o som, deixará de haver maneira de sabermos ao certo que música está a ser dançada (motivo exasperante que Platão aborda nas *Leis*). Ao contrário das línguas naturais, a música é, todavia, universal. São muito numerosas as comunidades étnicas que não possuem mais do que alguns rudimentos orais de literatura. Não há grupo humano sem música – sem uma música muitas vezes elaborada e extremamente complexa. Os dados sensoriais e emocionais da música são muito mais imediatos do que os da fala (podem remontar à vida intra-uterina). Excepto em certos casos cerebrais extremos,

fundamentalmente associados ao modernismo e às tecnologias ocidentais, a música não requer descodificação. A recepção é mais ou menos instantânea aos níveis psíquico, nervoso e visceral, cujas interconexões sinápticas e cujo produto cumulativo quase não conhecemos. (20)

A questão intrigante da *descodificação* na música (i.e., a sua ausência ou necessidade) remete para as múltiplas relações entre objecto e sujeito musical. Gonçalo M. Tavares explora estas relações num registo poético-especulativo em *Breves Notas sobre Música* (2015), escrito a convite da Fundação Calouste Gulbenkian no quadro das celebrações dos 50 anos da sua orquestra. Compreendendo um conjunto de reflexões sobre os actos de escuta em situação de concertos eruditos, é certo que o âmbito cultural focado por Tavares está longe da resposta restrita ao Fado num contexto chinês, matéria versada neste ensaio. Ainda assim, a forma como o autor aborda a relação objecto-sujeito na compreensão do som musical parece-me pertinente. Focalizo aqui em duas abordagens possíveis: por um lado, o acesso progressivo à música, como uma espécie de processo de *osmose* entre ouvinte e música; por outro lado, a compreensão indirecta da música como manifestação contingente (verbalizada ou de outra forma) das correspondências interpretativas entre música e outros domínios expressivos, onde uma actividade (música) é percebida com os *utensílios* de outra. Esta questão é particularmente pertinente para a compreensão e apreciação musical intercultural, uma vez que sugere que mesmo intraculturalmente a compreensão musical assenta na correspondência externa.

Música e o equilíbrio dos elementos: No fundo, temos duas entidades, duas substâncias: a pessoa que escuta e a música. E o que acontece é uma espécie de osmose ao nível dessas grandes partículas que são os seres humanos. Há a passagem de elementos de um para o outro, na tentativa de se obter um equilíbrio do conjunto. E eis, então, que no fim da música triste quase parece que a música ficou menos triste e o ouvinte mais. O ouvinte e a música transformaram-se num único elemento. (12)

Como comentar uma música? Dizer, de uma música que se ouviu, simplesmente: *gosto* ou *não gosto* é já enfrentar o que se escuta com um verbo. O verbo, a palavra, como aquilo que tenta fazer descer ao mundo dos homens o que está apenas nesse mundo estranho dos ouvidos (e das suas ligações internas) . . . Reflectir sobre sons, eis, pois, uma actividade estranha. É como comentar verbalmente uma equação, uma fórmula matemática; ou fazer o desenho de uma música — o desenho que explica uma música.

E poderemos pensar num movimento assim: percebemos a matemática pelo desenho, percebemos o desenho pela palavra, percebemos a palavra pelos números, percebemos a música através da matemática e da geometria e assim sucessivamente. Percebemos um certo mundo com os utensílios de outro mundo. Talvez esta comparação seja excessiva, mas não será isto o mesmo que tentar entender chinês aprendendo italiano? (54-55)

A compreensão e produção de sentido na música, tanto em regimes intra- como interculturais, parece, portanto, ser fruto de um processo cumulativo, não só por camadas de habituação e negociação cognitiva, mas também pela mediação de dimensões expressivas. Neste âmbito, o conhecimento historicamente informado assume uma função determinante na constituição de uma rede de referências de contexto para a significação daquilo que se ouve. O crítico e ensaísta Eduardo Lourenço refere que os actos de sentir e compreender a música são entendidos como processos complementares que convocam as dimensões da fenomenologia e história. Ouvir, escutando *apenas os sons* de “uma música jamais ouvida” é de acordo com Eduardo Lourenço (2012) um *ouvir mudo*:

*Desintrodução à estética:* [...] Quem olhar *Guernica*, por exemplo, ... digo, quem olha detidamente tais quadros vê *aparentemente* tudo quanto há a ver neles. A mesma coisa para quem escuta uma música jamais ouvida. Todavia, *ver* é de algum modo *cego* e esse *ouvir, mudo*, pela simples razão que *quadro* e *música* são histórias, são o lugar «onde» de um diálogo para entender o qual é literalmente exacto dizer que é necessário convocar o passado de onde emergem, o presente em que nascem e o futuro que transportam. ... A Zona de um encontro puro, virginal, entre uma *consciência intemporal* e a pura presença da obra é o encontro de dois espelhos se reenviando sem fim a nula imagem que um ao outro se reenviam. A História sem Fenomenologia é cega, a Fenomenologia sem História é vazia. Da análise fenomenológica só podemos extrair maravilhosos coelhos brancos com a condição de lá os termos postos antes ou de os levarmos nos bolsos como bons prestidigitadores. (144–145)

### 3. Fado português em contexto chinês: recepção, representação e identidade

Perante o enquadramento teórico-poético delineado sobre as dimensões expressivas implicadas na compreensão musical, este ensaio focaliza agora várias representações interculturais, em modo de prospecção fragmentada, do modo como o Fado português é

experienciado (sentido, interpretado e recriado) em contexto chinês. Começamos pela análise de um caso complexo: a cantora e fadista Cao Bei, que se descreve a si própria como “artista Chinesa que canta Fado Português, Ópera de Pequim e Lírico” (Cao Bei s. d.). Vivendo em Portugal há mais de duas décadas, desde os 27 anos, depois de estudar e leccionar economia política, e tendo tido uma formação musical chinesa de base erudita, o percurso artístico de Cao Bei é fruto de uma exposição (vivência) e estudo prolongado de Fado português, dando particular atenção ao repertório de Fado de Amália Rodrigues (Nĩ Hãu 2019). O enquadramento intercultural torna-se a base de como Cao Bei aborda e descreve a sua relação com o Fado. Atendamos às palavras introdutórias com que Cao Bei se apresenta em palco num espectáculo intitulado “Fado Sem Fronteiras”, a 30 Outubro de 2018, no Teatro Tivoli em Lisboa: “Dizem que eu sou fadista chinesa. Chinesa sim, mas fadista não sou. Mas adoro o Fado. Nunca vou conseguir cantar Fado como fadista portuguesa. Meu Fado é sempre diferente, é uma Polka a Oriente.” (Bei 2018).

Quando Cao Bei diz “...mas fadista não sou”, a audiência ri durante uns segundos, seguramente numa reacção de afecto para com a cantora, mas também porque decerto reconhece nesta afirmação a mensagem repetida e interiorizada pela comunidade do Fado de que “não se escolhe ser fadista, antes nasce-se fadista”.<sup>22</sup> Cao Bei prefacia assim a sua actuação fazendo eco da mensagem da autenticidade instituída na comunidade e em geral no público português. Mas ao dizer que o seu “Fado é diferente”, e não que é melhor ou pior, ou que pretende ser “como fadista portuguesa” (embora reconheça a necessidade de aperfeiçoamento constante ao nível da pronúncia e no ritmo do Fado), há também por sua parte um reconhecimento do valor da criação intercultural. Esta ideia é retomada por ela noutra registo:

“A maioria dos chineses está em Portugal para fazer negócios e para ganhar dinheiro. Eu não. Eu estou a fazer uma coisa que é única e diferente em Portugal, que mais ninguém faz”. Cao Bei canta fado. Ou como a própria diz: “Canto o fado à minha

---

<sup>22</sup> Por exemplo, ver uma entrevista ao fadista Camané onde esta noção de predestinação é subjacente:

“[P:] Acha que se nasce fadista? [R:] Acho que há uma característica vincada na forma de interpretar e cantar que, ou se tem ou não se tem. E o fado é completamente distinto dos outros estilos musicais, pelo seu lado poético e algo teatral que apresenta. Por isso, acho que sim, nasce-se fadista, como se nasce outro tipo de cantor.” (Silva 2022)

maneira, com todos os sentimentos e limitações que me compõem”. (Nĩ Hǎu 2019)

A promoção deste concerto pela imprensa portuguesa explora a noção de multiculturalidade como mercadorização, num “ambiente intemporal que nos leva numa viagem musical entre Portugal e China, com dançarinas de Macau”, onde se apresenta uma “perfeita fusão de sonoridades e culturas”, envolvendo o “Fado português e temas exóticos do folclore chinês com referências tibetanas” (Cardápio 2018). O tom promocional do espectáculo “Fado Sem Fronteiras” parece assim assentar numa visão orientalista do trabalho de Cao Bei, veiculando uma perspectiva um tanto acrítica (promocional) da relação intercultural, e da forma assimétrica (e algo condescendente) como a apresentação artística da cantora é ouvida perante um fundo de práticas culturais sobre o Fado instituídas e bem conhecidas do público português. Mais interessante, e porventura mais fértil para a noção de interculturalidade, é o posicionamento de Cao Bei que nos oferece uma visão alternativa de ser portuguesa: “Eu sou e sinto-me portuguesa” (Nĩ Hǎu 2019), em que os seus “sentimentos e limitações” são parte integrante desta forma de assumir uma identidade híbrida.<sup>23</sup>

A ideia da universalidade através da música, nomeadamente da música de Fado e a sua capacidade expressiva e emotiva, ultrapassando as barreiras linguísticas, perpassa grande parte da recepção na imprensa sobre actuações de fadistas portugueses em território chinês. Em termos genéricos, há também um recurso a lugares-comuns nas palavras dos próprios fadistas a respeito da recepção junto do público chinês das suas actuações ou sobre a capacidade expressiva do Fado. Consideremos três exemplos recentes, começando com o caso da actuação da fadista Cuca Roseta em 2018:

A fadista portuguesa Cuca Roseta atuou no domingo à noite [25 Março 2018] na mais prestigiada universidade da China [Qinghua], numa exibição rara do fado naquele país, para a qual os bilhetes esgotaram uma hora após colocados à venda. [...] "O meu fado não é propriamente ligado à tristeza", comentou a fadista antes do espectáculo. "O fado é um reflexo do que nós somos: eu sou uma pessoa positiva, que agarra a tristeza e vê o

---

<sup>23</sup> Ver a peça jornalística que apresenta a artista Cao Bei “Fado com sotaque chinês” enfatizando o produto artístico intercultural como algo único oferecido pela artista tanto ao público português como chinês. (Macau 2013).

lado bom da vida", explicou. ... "Fantástico", afirmou no final do concerto uma professora chinesa, que ouviu fado pela primeira vez numa visita recente a Portugal. "A sua música transmite tristeza e força", disse. [...] "Os estrangeiros não percebem a nossa língua, mas sentem a nossa música", disse [Cuca Roseta]. "Porque somos muito calorosos e muito intensos e afetivos, passamos isso através da música: o fado transmite essas emoções sem fronteira e sem língua". (Hoje Macau 2018)

Num concerto em Shanghai a 26 de Outubro 2019, a fadista Carminho referiu-se ao conceito de *comunhão cultural*, tornada possível por actos de comunicação e conexão entre fadista e audiência numa experiência emotiva construída ao longo do espectáculo de Fado. Carminho refere também a disponibilidade da audiência para *respeitar* e dar atenção ao género, uma ideia que frequentemente é veiculada pela comunidade de Fado como requisito da atitude da audiência para a apreciação do género e consciência das suas convenções culturais.

"Many people didn't know Fado but were very respectful and nice. I explained what is the Fado culture at each song, and that helped to create a general empathy that grew through the concert, and by the end it was fantastic," revealed the fadista, remembering that there was an encore and people stayed for a meet-and-greet with her. "It was sensational. The atmosphere was beautiful, right in the middle of the city, it was pretty touching," confessed Carminho. For the singer, that kind of "cultural communion" is very significant in terms of accepting different cultures. "Through music, we can communicate and establish connection and language points. This is fascinating, almost magical, and Fado has this strength of getting into people's hearts," she said. (CGTN 2019)

O fadista Hélder Moutinho, que actuou a 4 Julho de 2019 no Centro Cultural de Macau, partilhando o palco e sendo acompanhado pela Orquestra Chinesa de Macau, remete para a noção de *sentir* como forma de presença activa do público. Num espectáculo intitulado "Instrumentos tradicionais chineses de cordas e fado", descrito pelo fadista como "uma experiência nova e fantástica", comenta ainda que:

Espero que o público esteja connosco, que sinta estar a acontecer qualquer coisa, ... não se trata apenas de uma orquestra, mas uma orquestra de instrumentos tradicionais chineses. [...] [Espero] uma boa partilha de música ... uma forma de comunicação e de

viagem. ... [Considero que o fado enquanto] música popular e urbana é uma música do chamado caldeirão cultural, de reunião dos povos. (Expediente Sinico 2019)

É interessante esta associação que o fadista faz entre o Fado como género musical culturalmente híbrido (sob o ponto de vista das influências étnicas na formação do género) e a sua capacidade de ser ouvido e apreciado multiculturalmente. Sendo que discursivamente, o propósito do fadista é decerto promocional do seu concerto e da apreciação do Fado em geral, é também sugestiva – como hipótese para a recepção do género – a invocação da densidade histórica do Fado para a produção de sentido da experiência da audiência em concerto.

Considero agora alguns exemplos díspares da vivência do Fado em Macau, procurando interpretar o modo como a distância cultural focalizada no encontro com o Fado é apresentada a audiências chinesas. Em linha com os hábitos de apreciação do Fado em Portugal, uma dessas vivências é a experiência de Fado em locais de consumo alimentar (como bares e restaurantes). Nesse âmbito, a empresa de organização de eventos e experiências culturais *SmallWORLD Experience* descreve assim a oferta de actuações performativas de Fado:

Fado Music is the best-known music genre from Portugal, and it's known for how expressive in nature it is, and for being profoundly melancholic. Usually, it expresses a feeling of "Saudade", the Portuguese word which means "longing" and stands for the feeling of loss. With this live music performance, your audience will surely feel the emotion of this unique genre. (SmallWorld Experience, s. d.)

A ênfase promocional é novamente direccionada para o *sentir a emoção* do género musical, como se houvesse (ou pudesse haver) uma passagem cultural directa entre, por um lado, as características expressivas do género e a sua expressão performativa e, por outro, a experiência e vivência dessas qualidades por sujeitos de qualquer cultura.

É também interessante considerar a dimensão formativa da música de Fado em Macau, pois permite-nos olhar para a relação intercultural não tanto como resposta ao género musical no momento performativo, mas antes à forma como esta relação se desenvolve ao longo de algum tempo. Em 2012, o Museu do Fado dava-nos nota de uma escola de guitarra portuguesa em Macau, liderada pelo guitarrista Paulo Valentim, que

apresentava o projecto em prol da *universalidade* do Fado, com conotações de orgulho nacionalista:

Fado também se ensina em Macau: Depois de uma carreira internacional com mais de 20 anos, acompanhando alguns dos mais conceituados nomes do fado (Fernando Maurício, Katia Guerreiro, Mafalda Arnauth entre outros), Paulo Valentim aceitou o desafio irrecusável de fundar em Macau uma escola de guitarra portuguesa. Ao fim de 15 meses, e com o suporte da Casa de Portugal em Macau, 5 alunos, alguns deles chineses, dão corpo a esta escola fadista. . . . No primeiro aniversário do Fado como Património Imaterial da Humanidade, este projecto a Oriente “é a minha dedicada contribuição para a universalização da música da minha cidade e do meu país”, afirmou Paulo Valentim. (*Macau* 2012)

A acção formativa do Fado e guitarra portuguesa em Macau recolhe também aspectos de hibridização musical, onde a formação musical em instrumentos chineses pode criar uma referência técnica e expressiva para a aprendizagem gradual da linguagem musical do Fado no acompanhamento da guitarra. É o caso da estudante Wei Qing (aluna de Paulo Valentim), de quem se faz referência num interessante itinerário histórico de alguns indivíduos, usos e práticas de Fado em Macau a partir de meados do século XX a inícios de XXI na revista (online) *Macau* (2012).

Roteiro do fado em Macau. Escola de Guitarra Portuguesa: Wei Qing segue atenta os ajustes do mestre à guitarra. O *liuqing* (instrumento chinês de cordas) deu-lhe a destreza dos dedos e já não estranha as seis cordas duplas da guitarra portuguesa. De mansinho, acaba por chegar ao tom certo. “É difícil controlar as cordas.”. . . Solista de *liuqing* na Orquestra Chinesa de Macau, Wei Qing só soube o que era o fado em 2005, quando Kátia Guerreiro, acompanhada pela Orquestra, cantou no Auditório da Torre de Macau. “Fiquei impressionada, a melodia era tão forte.” Foi também a primeira vez que ouviu guitarra portuguesa, pelas mãos de Paulo Valentim. “Parecia que o som vinha do paraíso.”. . . Wei Qing, uma das cinco alunas, sonha um dia acompanhar um grande fadista português. Para isso não interessa se ela e o mestre não falam a mesma língua. Aqui vale o lugar-comum, a música é uma linguagem universal. E nada mais interessa.

Atendendo ao conjunto de casos considerados nesta secção, e apesar de não constituírem um estudo sistemático, há algumas ideias-chave que parecem caracterizar o

modo como intérpretes na comunidade de Fado e jornalistas generalistas abordam a questão da inteligibilidade e impacto intercultural do género Fado, neste caso em contexto chinês. Uma destas ideias é o lugar-comum da universalidade da música como constituindo o substrato básico para a comunicação intercultural. As questões das diferenças culturais são essencialmente canalizadas para o uso distinto da língua como factor identitário, que a música parece (pelo menos em parte) conseguir transcender. A música, no entanto, não é apresentada apenas como padrão sonoro organizado, mas antes imbuída de emoção e sentimentos partilhados pelo género musical e pelo intérprete fadista, e que são transmitidos ou veiculados à audiência. Assim, o *sentir* da audiência torna-se também *compreender* (a essência) do Fado.

Esta visão do poder intercultural da música e do Fado em particular, sendo apelativa como motivação para o cruzamento de barreiras culturais, parece, no entanto, ser incompleta, assentando frequentemente em propósitos promocionais e como tal fazendo uso de conceitos não escrutinados criticamente. O que parece faltar na compreensão da capacidade comunicacional da música é, por um lado, a noção de que a música transporta consigo um substrato cultural que se expressa não só por padrões sonoros organizados, mas também por convenções culturais que envolvem aspectos corporais, de postura, função e expectativas atribuídas aos intervenientes (intérpretes, cantores, instrumentistas, e audiência – muito ou pouco – informada) e aos locais de fruição. Ou seja, a ontologia da música, e do Fado, transporta múltiplas mediações culturalmente construídas e acedidas por (maior ou menor) familiaridade com o género. Por outro lado, há aspectos performativos que parecem ter maior possibilidade em cruzar as barreiras culturais, como sendo o aspecto gestual (em geral contido e intimista) do ou da fadista e a sua focalização na expressão emotiva do rosto, que expressa e vivencia de forma profunda a relação música-palavra, além naturalmente da mediação sugerida pelo ambiente performativo (luz ambiente, distância física aos artistas, companhia ou composição da audiência, hora do dia ou noite, etc.).

#### **4. Recepção expressiva do Fado por sujeitos chineses: análise do fado “Gaivota”**

Nesta secção final do ensaio considero um estudo empírico qualitativo para examinar o modo como sujeitos chineses experienciam e apreciam o Fado enquanto perspectiva culturalmente híbrida, apesar da distância cultural e da falta de familiaridade com o

género musical e suas convenções. Este estudo adopta a metodologia da análise musical informada por modelos cognitivos, focalizando a recepção expressiva por sujeitos chineses a um Fado em particular, num registo multimodal de som e imagem (vídeo), com montagem cinematográfica.

Esta análise tem por base a metodologia de um estudo empírico qualitativo, decorrente de uma recente dissertação de mestrado em Estudos Artísticos na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, elaborada por Yang Chen (2022).<sup>24</sup> O estudo empírico desenvolvido na dissertação é assumidamente restrito na sua representatividade (número de sujeitos) e abrangência (número de fados estudados), mas desenvolve uma metodologia de estudo pertinente para a compreensão do aspecto intercultural, nomeadamente através da análise das correlações entre domínios distintos (perceptivos e cognitivos) na vivência auditiva e visual da música de Fado. A dissertação de Yang Chen analisa três fados compostos por Alain Oulman, com poemas de diferentes autores e interpretados por diferentes fadistas.<sup>25</sup> Neste ensaio, discuto alguns dados apresentados na dissertação, restringindo, no entanto, as minhas observações ao fado “Gaivota”, interpretado por Amália Rodrigues, com letra de Alexandre O’Neill, numa perspectiva analítica e argumentação autónoma.<sup>26</sup>

O exercício analítico que proponho considera a expressividade performativa, qualidade poética e musical do fado-canção “Gaivota”, e de que modo as respostas dos sujeitos à sua experiência (audição e visualização) reconfiguram e constroem estas qualidades atendendo à condição de interculturalidade.<sup>27</sup> Examinoo a correlação entre domínios expressivos através do som, palavra, gesto performativo expressivo e contexto cinematográfico apresentado pelo vídeo, num registo de exposição e resposta cumulativa. A minha argumentação é que estes domínios devem ser entendidos como mediações integrantes da própria música (ou da experiência musical em sentido lato), e que participam na formação de uma teia de relações expressivas que se tornam relevantes para

---

<sup>24</sup> Foram orientadores a Doutora Anabela Fernandes e eu próprio.

<sup>25</sup> Os três fados analisados por Yang Chen são: “Gaivota”, letra de Alexandre O’Neill, cantado por Amália Rodrigues; “Sei de um rio”, letra de Pedro Homem de Mello, cantado por Camané; e “Meu amigo está longe”, letra de Ary dos Santos, cantado por Gisela João.

<sup>26</sup> O registo em vídeo usado foi editado e produzido pela Valentim de Carvalho, que o identifica como Official Video (Rodrigues 2019). Este vídeo está incluído no Canal Oficial criado para a obra da Amália Rodrigues pela Valentim de Carvalho (s.d.) na plataforma Youtube.

<sup>27</sup> O fado “Gaivota” aparece integrado no álbum *Fado Português* de Amália Rodrigues, numa edição internacional da Columbia - Valentim de Carvalho de 1965, e só editado em Portugal em 1970. O fado “Gaivota” aparece também numa outra gravação no mesmo ano, no álbum *Com que Voz* de Amália Rodrigues (Valentim de Carvalho, 1970).

compreender a capacidade intercultural da música, ao mesmo tempo que permitem articular alguns termos alegados nas questões perenes sobre a *universalidade* da música.<sup>28</sup>

A abordagem empírica proposta por Chen considera as respostas de oito sujeitos chineses, estudantes no ensino superior, tendo como primeira língua o Chinês e como segunda língua o Inglês.<sup>29</sup> A metodologia consistiu em recolher respostas escritas após a exposição cumulativa e multimodal (domínios experienciais distintos) ao fado “Gaivota”: os sujeitos escutaram primeiro apenas o som musical (cantado por Amália Rodrigues com acompanhamento instrumental); depois os sujeitos visualizaram o vídeo (editado pela Valentim de Carvalho) que combina o som e imagens (em grande plano) do canto expressivo de Amália com outras imagens de grande expressividade e correspondência com o texto do poema; por último, os sujeitos atenderam ao som e imagem conjugados com o entendimento da palavra do poema (através da sua tradução). Ou seja, a estratégia para a envolvência dos sujeitos com este fado propõe uma experiência cumulativa que articula e explora correspondências entre som, gesto e imagem expressiva e palavra poética.<sup>30</sup>

Perante a familiaridade limitada (ou ausente) dos sujeitos com o género do Fado, é interessante verificar que as respostas ao som musical procuraram contextualizá-lo através de formulações com propósito descritivo e por linguagem metafórica e associativa a outros domínios mais familiares ou imaginários. Algumas formulações são mais explicitamente descritivas do substrato sonoro, atribuindo características musicais ao som escutado, como: “special timbre of the instrument”, “Portuguese guitar with bright sound”, “no clear rhythm”, “vocal melody forms a counterpoint to the guitar”, “gentle rhythm”, “melody is long and wide, small jumps and steps in accompaniment”, “non-equal temperament, minor key, augmented and diminished chords”, “wide range and span of pitches in the climax of the music”, “use of rubato makes music loose and tense”, “the vocal melody is downward”, “the Portuguese language blends well with the music”. Outras observações remetem para a resposta no âmbito emocional ou afectivo:

---

<sup>28</sup> Estudos recentes sobre a universalidade na música consideram outro ângulo de abordagem. Não se a mesma música pode ser compreendida através de barreiras culturais, mas antes se práticas e emoções transculturais tendem a utilizar características musicais semelhantes. Ver Mehr 2023.

<sup>29</sup> Os oito sujeitos têm idades compreendidas entre os 21 e os 30 anos de idade, sendo cinco de sexo feminino e três de masculino. As especialidades estudadas pelos sujeitos incluem engenharia, direito, educação, turismo, musicologia, e educação musical. Todos os sujeitos expressaram exposição limitada ao Fado, sendo que apenas quatro sujeitos reportaram audição prévia (a este estudo empírico).

<sup>30</sup> Os resultados das respostas às três abordagens mencionadas encontram-se nas Tabelas 2, 3, e 4 nas pp. 41–48 (Chen 2022).

“mysterious”, “the vocal is in a melancholic manner”, “overall feeling of sadness and deep emotion”, “the vocal gives a strong sense of mourning”, “heaviness”, “exotic feel”. Outras observações exploram ainda associações com outros domínios: “like an opera”, “a stately and courtly piece”, “a sense of age”, “as 1930’s Shanghai Zhou Xuan’s music”, “the vocal is like a kind of navigation”, “ethnic music”, “like telling a story in a deeply emotional way”. Embora as respostas possam sugerir uma capacidade distinta dos sujeitos em conceptualizar o som ouvido (ou seja, articular um discurso que objectifica o som musical), há um maior alinhamento nas respostas afectivas, metafóricas ou comparativas. De salientar a comparação feita por um sujeito da expressão performativa de Amália Rodrigues com Zhou Xuan, enfatizando o impulso intercultural de contextualização da experiência nova através daquele que é já familiar.

O passo metodológico seguinte consistiu em conjugar o som com a imagem do vídeo produzido pela Valentim de Carvalho e atender às respostas sobre a correlação de domínios. A imagem, a preto-e-branco, vem acrescentar uma força expressiva intensa, com grandes planos da expressão facial de Amália e a sua gestualidade corporal contida e tensa, entremeada com imagens cinematográficas como o voo suspenso de gaivota, edifícios monumentais da cidade de Lisboa ligados à evocação das viagens ultramarinas, cenas do quotidiano como roupa a secar nas varandas, uma caravela de grande porte, a intensidade do olhar contemplativo, o olhos-nos-olhos de um marinheiro, etc. Esta imagética cria uma correlação sugestiva com o texto do poema (considerado no passo seguinte). Estes grandes planos dos rostos expressivos de Amália e do marinheiro em cenas alternadas sugerem uma relação ao mesmo tempo de distância física, mas (imagina-se) de grande ligação afectiva. É interessante salientar que a música no início do refrão (“Que perfeito coração”) atinge o registo musical com maior intensidade dramática (ponto climático da melodia), o qual é correspondido pelo gesto de levantamento dos braços unidos de Amália junto ao peito e rosto.

As respostas dos sujeitos ao vídeo reflectem esta experiência intensa e uma capacidade muito significativa de criar sentido através (e apesar) da distância cultural.<sup>31</sup> Os comentários sobre o canto de Amália incluem: “singer’s expression is mournful”, “the woman is very distressed and sad”, “the performer is misery, pain, helpless”, “painful emotion”, “singer’s performance gives a sense of tension”, “singer’s physical

---

<sup>31</sup> Chen 2022. Ver Tabela 3 (pp. 44-45).

performance and facial expressions show sadness and sorrow”, “a complex and sad emotion in her eyes”, “singer’s performance perfectly shows the inner emotions and gives a sense of longing”, “the expressions of the female singer intensify the overall mood of the music”, “a deep sense of sadness”, e “the sound of her voice is like a whimper, like complaining, like longing, like weeping, like confiding – complex feelings and layers”. Outros comentários exploram aspectos imaginários e associativos como: “[the] song [is] about seagulls flying – love story”, “a woman who is unable to make changes to her life and is suffering alone”, “[the performer] sings the story of her city through the seagulls – the performer is the seagull”, “there are boats but no sea, a street but no people”, “the video showed the relationship between humans and nature”, “the man on the boat is the female singer’s imaginary husband”. De registar por um lado o alinhamento significativo de respostas quanto à intensidade de afinidades de emoções e afectos veiculados, e por outro lado de registar também a diversidade de respostas quanto à imaginação concreta atribuída ao significado da relação música-imagem.

#### Exemplo 1 - Poema “Gaivota” de Alexandre O’Neill<sup>32</sup>

Se uma gaivota viesse / trazer-me o céu de Lisboa / no desenho  
que fizesse, / nesse céu onde o olhar/ é uma asa que não voa, /  
esmorece e cai no mar.

Que perfeito coração / no meu peito bateria, / meu amor, na tua  
mão, / nessa mão onde cabia/ perfeito o meu coração.

Se um português marinheiro / dos sete mares andarilho / fosse  
quem sabe o primeiro / a contar-me o que inventasse, / se um olhar  
de novo brilho / no meu olhar se enlaçasse.

Que perfeito coração / no meu peito bateria, / meu amor, na tua  
mão, / nessa mão onde cabia / perfeito o meu coração.

Se ao dizer adeus à vida / as aves todas do céu / me dessem na  
despedida / o teu olhar derradeiro, / esse olhar que era só teu, /  
amor que foste o primeiro.

---

<sup>32</sup> Poema original de 1965, escrito a pedido e para a música de Alain Oulman. O poema foi reeditado e incluído em *Poesias Completas & Dispersos de Alexandre O’Neill*, Assírio & Alvim, 2022. Ver registo no site dedicado à vida e obra de Alexandre O’Neill, integrado no Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Universidade Católica Portuguesa (O’Neill, s.d.).

Que perfeito coração / morreria no meu peito, / meu amor, na tua  
mão, / nessa mão onde perfeito / bateu o meu coração.

O terceiro passo metodológico consistiu em acrescentar o significado do poema aos dois níveis anteriores. Deste modo, os sujeitos leram o poema de O'Neill em Português (ver acima), assim como uma tradução para chinês (feita por Yang Chen) antes de voltar a escutar e ver o vídeo. Em termos formais, o poema organiza-se em versos de sete sílabas (redondilha maior) e alterna estrofes de seis e cinco versos, sendo que as últimas correspondem ao refrão. Em termos musicais, o Fado-canção organiza-se em duas grandes frases musicais complementares (melódica e harmonicamente) que correspondem à alternância (emparelhamento) entre as estrofes de seis e cinco versos.<sup>33</sup>

A exposição multimodal deste exercício empírico proporcionou entre os sujeitos uma proliferação de correspondências (não unívocas ou estritas) entre som, imagem e palavra, explorando a interpretação de significados de referenciais como “gaivota”, “amante”, “mãos”, “distância”, entre outros. A experiência cumulativa dos dois passos anteriores (som musical e gestualidade performativa expressiva) moldou a possibilidade de correspondências (fonéticas, sintáticas e semânticas) com o texto poético e motivou a imaginação dos sujeitos na construção de relações entre domínios e consequentes significados interpretativos. De notar que este exercício multimodal de correspondências entre domínios faz ainda uso da especificidade intercultural que cada um dos sujeitos aporta à resposta e conceptualização de cada um dos domínios. Portanto, a produção de sentido intercultural do Fado (no âmbito deste exercício empírico) articula o forte impacto expressivo e afectivo do som, imagem gestual e palavra registados pelos sujeitos à luz dos seus contextos culturais, e que incluem e incorporam nas respostas a familiaridade restrita ao género e suas convenções.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Em termos musicais as duas grandes frases complementam-se harmonicamente e podem ser entendidas numa relação de antecedente-consequente, ou forma binária simples.

<sup>34</sup> Os princípios estruturais e dinâmicos que orientam o mapeamento produtivo entre domínios podem ser descritos através do aparato teórico-cognitivo das redes de integração conceptual (*conceptual integration networks*) propostas por Fauconnier & Turner (2002), nas quais um espaço conceptual de fusão (*blend*) resulta da combinação de dois ou mais espaços mentais diferentes. Por outro lado, o corpo humano participa directamente na construção dessas correspondências através de esquemas imagéticos (*image schemas*), estruturas básicas emergentes de padrões sensorimotores fundamentais à experiência e pensamento (Johnson 1987). As duas ideias encontram expressão importante como sustentáculo da conceptualização musical, bem como de uma compreensão da gramática musical fundada nos análogos sónicos estabelecidos entre a música e a palavra, o gesto, a dança, as emoções, etc. (Zbikowski 2002, 2019).

## 5. Breves notas finais

Este ensaio explora o conceito de multimodalidade expressiva em âmbito intercultural, focalizando na apreciação do Fado português por sujeitos chineses, e considerando a interação de diferentes formas de experienciar a música, como o fazer, sentir e compreender. O ensaio parte do conceito complexo da universalidade em música, problematizado pela noção de pronúncias ou variantes culturais, e que se concretiza pelo modo como sujeitos reconhecem a distância cultural ao objecto musical; distância que condiciona e transforma (mas não restringe) a construção de sentido. Mais concretamente, o ensaio aborda a forma como as relações sujeito-objecto (musical) são moldadas pela interação de vários domínios expressivos, envolvendo som, corpo, gesto e imagem. Vários exemplos de representações interculturais são analisados atendendo ao modo como artistas, audiência, estudantes e ouvintes chineses experienciam o Fado e contribuem para a sua produção de sentido. Estas representações incluem notícias e promoções jornalísticas de espectáculos, depoimentos de artistas e estudos empíricos. A análise preliminar aqui desenvolvida sugere que sujeitos culturalmente distantes do Fado criam, representam, e verbalizam o sentido dessa experiência intercultural (por vezes de modo densamente rico), negociando e complementando a sua (pouca) familiaridade com as convenções culturais do género com respostas afectivas aos aspectos expressivos do corpo, som e palavra. Estas respostas reconfiguram a experiência multimodal da música à luz dos contextos culturais híbridos que convocam.

## Referências

BEI, Cao (s. d.) *Bei Cao: Canal de YouTube*. Disponível em

<https://www.youtube.com/@beicao1797>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.

BEI, Cao (2018) «Cao Bei Canta o tema “Lágrima” no Concerto *Fado sem Fronteiras*».

Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=xJ7\\_-u9WH9Y](https://www.youtube.com/watch?v=xJ7_-u9WH9Y). Acesso em: 28 Outubro, 2023.

- BOHLMAN, Philip (2001) «Ontologies of Music». Em *Rethinking Music*, ed. por Nicholas Cook & Mark Everist, pp. 17-34. New York: Oxford University Press.
- BOHLMAN, Philip (2005) «Music as Representation». *Journal of Musicological Research* 24(3-4): 205-226. DOI: 10.1080/01411890500233924.
- CARDÁPIO (Revista online) (2018) «Cao Bei apresenta "Fado sem Fronteiras" no Tivoli». Disponível em: <https://www.cardapio.pt/musica/40013-cao-bei-apresenta-fado-sem-fronteiras-no-tivoli/>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.
- CGTN, (Revista online) (2019) «Fado music connects hearts in Shanghai arts festival» (30 de Outubro). Disponível em: <https://news.cgtn.com/news/2019-10-30/Fado-unites-connects-hearts-in-Shanghai-arts-festival--Ld8aixFgE8/index.html>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.
- CHEN, Yang (2022) *The shaping of meaning through a culturally distant approach to fado singing: An exploratory case study among Chinese listeners*. Universidade de Coimbra. Dissertação de Mestrado em Estudos Artísticos.
- EXPEDIENTE SINICO (Revista online, 2019) «Hélder Moutinho partilha esta noite o palco com a Orquestra Chinesa de Macau» (3 de Julho). Disponível em: <http://expedientesinico.com/2019/07/03/helder-moutinho-partilha-esta-noite-o-palco-com-a-orquestra-chinesa-de-macau/>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.
- FAUCONNIER, Gilles & Mark TURNER (2002) *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books.
- HOJE MACAU (Revista online) (2018) «Cuca Roseta em exibição esgota bilhetes numa hora» (27 Março). Disponível em: <https://hojemacau.com.mo/2018/03/27/cuca-roseta-em-exibicao-esgota-bilhetes-numa-hora/>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.

JACOBY, Nori *et al.* (2023) «Cross-cultural commonalities and variation in mental representations of music revealed by a large-scale comparison of rhythm priors from around the world». Accepted, *Nature Human Behaviour*.

JOHNSON, Mark (1987) *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.

LONGFELLOW, Henry Wadsworth (1835) «Ancient Spanish Ballads». Em *Outre-Mer: A Pilgrimage Beyond the Sea*. New York: Harper & Brothers.

LOURENÇO, Eduardo (2012) *Tempo da música, música do tempo*. Lisboa: Gradiva.

MACAU (Revista online, 2012) «Tudo isto é Fado» (Junho). Disponível em: <https://www.revistamacau.com.mo/2012/06/29/tudo-isto-e-fado/>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.

MACAU (Revista online) (2012) «Fado Também se Ensina em Macau» (26 de Novembro). Disponível em: <https://www.museudofado.pt/noticias/fado-tambem-se-ensina-em-macau>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.

MACAU (Revista online) (2013) «Fado com sotaque chinês» (Maio). Disponível em: <https://www.revistamacau.com.mo/2013/05/01/fado-com-sotaque-chines/>. Acesso em: 28 Outubro, 2023.

MEHR, Samuel *et al.* (2023) «Universality and diversity in human song». Accepted, *Science*.

NĨ HÁU (Revista online, 2019) «Cao Bei. “Estou a fazer uma coisa única e diferente em Portugal, que mais ninguém faz”». Disponível em: <https://nihaoportugal.pt/2019/12/11/cao-bei-estou-a-fazer-uma-coisa-unica-e-diferente-em-portugal-que-mais-ninguem-faz/>. Acesso em: 28 Outubro de 2023.

- O'NEILL, Alexandre (s.d.) «Poesia/Dispersos/Gaivota». *Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Universidade Católica Portuguesa*. Disponível em: <https://alexandreoneill.bnportugal.gov.pt/gaivota/>. Acesso em: 28 Outubro de 2023.
- RODRIGUES, Amália (2019, [1965]) «Gaivota» (15 Julho). Valentim de Carvalho. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=aiZ\\_8HSZsE](https://www.youtube.com/watch?v=aiZ_8HSZsE). Acesso em: 28 Outubro de 2023.
- SAID, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- SHAW, George Bernard (1890) «Music Review, December 10, 1890». Em *Music in London: 1890–94*, pp. 90-91. London: Constable and Company Limited.
- SILVA, Nuno Dias da (2022) «Como não tinha professores, aprendi a ouvir os outros». *Ensino Magazine*. Disponível em: <https://www.ensino.eu/ensino-magazine/entrevista/2022/como-nao-tinha-professores-aprendi-a-ouvir-os-outros/>. Acesso em: 28 Outubro de 2023.
- SMALLWORLD EXPERIENCE (s.d.) «Fado Music in Macau Corporate Entertainment by smallWORLD Experience». Disponível em: <https://smallworldexperience.com/live-music-entertainment-macau/>. Acesso em: 28 Outubro de 2023.
- STEINER, George (2011) *Poesia do Pensamento: do Helenismo a Celan*. Trad. por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água.
- TAVARES, Gonçalo M. (2015) *Breves Notas sobre Música*. Lisboa: Relógio d'Água.
- JÄNCKE, Lutz (2012) «The Relationship between Music and Language». *Frontiers in Psychology* 3. DOI: 10.3389/fpsyg.2012.00123
- VALENTIM DE CARVALHO (s.d.) «Amália Rodrigues - Official». Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UC8CgXY0aUdnfMyBFnCUyUtQ>. Acesso em: 28 Outubro de 2023.

VILLOTEAU, Guillaume-André (1823) «État moderne: de l'état actuel de l'art musical en Égypte, ou relation historique et descriptive des recherches et observations faites sur la musique en ce pays». Em *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. Paris: C. L. F. Panckoucke.

WOODFIELD, Ian (1995). *English Musicians in the Age of Exploration*. Stuyvesant, N.Y.: Pendragon Press.

ZBIKOWSKI, Lawrence M. (2002) *Conceptualizing music: cognitive structure, theory, and analysis*. Oxford: Oxford University Press.

ZBIKOWSKI, Lawrence M. (2017) *Foundations of musical grammar*. Oxford: Oxford University Press.

**Identidades Patrimoniais de uma Paisagem Urbana em Mutação:  
Macau do séc. XIX ao séc. XXI**

Regina CAMPINHO

Ministério da Cultura, França  
[regina.da.luz.campinho@gmail.com](mailto:regina.da.luz.campinho@gmail.com)

**Resumo**

A propósito da inclusão do Centro Histórico de Macau na Lista do Património Mundial da UNESCO, decidida em Julho de 2005, após a transferência de soberania do território para a China, este texto propõe-se analisar a experiência macaense em termos de patrimonialização da cidade : as primícias deste processo sob orientação operacional e jurídica da administração portuguesa, a sua apropriação (ou tradução) pela administração da Região Administrativa Especial (RAE) no início dos anos 2000, mas também como subsiste e se adapta hoje, quase vinte anos depois da classificação, nomeadamente face à pressão urbanística sempre crescente. À luz de novos conhecimentos sobre a evolução e sedimentação desta paisagem urbana, particularmente no século XIX, o objetivo será de realçar o valor patrimonial da sua identidade mista, esperando contribuir, deste modo, para a dissolução de fronteiras e para a restauração da coesão da cidade.

**Abstract**

In the context of the inclusion of the Historic Center of Macao in the UNESCO World Heritage List, decided in July 2005, after the transfer of sovereignty to China, this paper proposes to analyze the Macanese experience regarding the heritagization of the city : the beginning of this process under the operational and legal guidance of the Portuguese administration, its appropriation (or translation) by the Special Administrative Region (SAR) in the early 2000s, but also how it subsists and adapts today, almost twenty years after classification, namely in the face of the ever-growing urban development

pressure. In the light of new information regarding the evolution and sedimentation of this urban landscape, particularly in the nineteenth century, the purpose is to highlight the heritage value of its mixed identity, hopefully contributing to the dissolution of frontiers and to the restoration of a cohesive city.

**Palavras-chave :** *património mundial; paisagem urbana histórica.*

## **Introdução**

A inclusão do Centro Histórico de Macau na Lista do Património Mundial da UNESCO, decidida em Julho de 2005, após a transferência de soberania do território para a China, destacou a sua representação como um lugar de encontro de culturas e de entrelaçar de influências entre o Oriente e o Ocidente, enfatizando o espírito de tolerância e respeito duradouro entre as suas diversas comunidades ao longo dos séculos (ICOMOS 2005).

Este ato de classificação a nível internacional significou o reconhecimento do importante trabalho de inventário e de publicação de legislação adequada pela administração portuguesa, que permitiu, ao longo do último quartel do século XX, a preservação e salvaguarda de um património único. No entanto, e de certa forma paradoxalmente, no que diz respeito à cidade, a configuração das suas áreas protegidas, ao deixar de fora inteiramente os bairros históricos chineses, acabou por resultar, de certa forma, no perpetuar do velho estereótipo do século XIX, que descrevia Macau como duas cidades, a ‘chinesa’ e a ‘cristã’, de costas voltadas. Estabeleceu, no fundo, uma fronteira artificial, a qual, exacerbada pela retórica de conservação focalizada principalmente nos edifícios notáveis da cidade e sem ter em conta corretamente o contexto urbano, resultou, até certo ponto, na criação de uma ‘cidade-monumento’ estática no coração de uma paisagem urbana em rápida e constante mutação.

O propósito deste texto é, então, analisar o processo de patrimonialização da cidade em Macau: as suas primícias sob orientação portuguesa, a sua apropriação (ou tradução) pela administração da Região Administrativa Especial (RAE) no início dos anos 2000, mas também como subsiste e se adapta hoje, quase vinte anos depois da classificação, nomeadamente face à pressão urbanística sempre crescente. À luz de novos

conhecimentos sobre a evolução e sedimentação desta paisagem urbana, particularmente no século XIX, o objetivo será de realçar o valor patrimonial da sua identidade mista, esperando contribuir, deste modo, para a dissolução de fronteiras e para a restauração da coesão da cidade.<sup>1</sup>

### 1. Centro Histórico de Macau, Património Mundial

O trabalho notável realizado pelas autoridades portuguesas nos finais do século XX, através da promulgação de legislação apropriada, permitiu que o património protegido chegasse até aos nossos dias em boas condições de preservação e passasse a constituir um valor de referência, que foi tido em conta na da formulação da candidatura do Centro Histórico de Macau a património mundial. Esta viria a ser formalmente oficializada pelo Governo Central da República Popular da China em 2001, e finalmente reconhecida pela UNESCO em 2005.

As duas zonas classificadas são constituídas cada uma por duas partes: uma primeira *core area*, que engloba ‘monumentos, sítios, largos e ruas’, e uma segunda *buffer zone*, que corresponde à área de proteção envolvente da primeira (Fig. 1). A configuração destas áreas protegidas e zonas-tampão do Centro Histórico de Macau foi o resultado de um esforço estratégico, desenvolvido desde a primeira candidatura à inscrição na Lista do Património Mundial em 2001, intitulada “Monumentos Históricos de Macau,” consistindo em ‘costurar’ entre si os perímetros de proteção dos monumentos individuais consagrados pela legislação local de modo a formar uma área global que fosse o mais coerente possível (The State Administration 2001). Na versão seguinte da candidatura, revista em 2004, esta estratégia fragmentada seria complementada pela ideia de estabelecer os limites da principal zona-tampão seguindo, tanto quanto possível, o traçado das margens fluviais e marítimas da península no século XVI (Fig. 2). O objetivo desta estratégia, baseada nos trabalhos de investigação patrocinados pela administração portuguesa nas décadas de 1980 a 1990, a caminho da transferência, sobre a evolução

---

<sup>1</sup> Texto baseado na tese de Doutoramento da autora: CAMPINHO, Regina (2022) *Modernizing Macao: Public Works and Urban Planning in the Imperial Network, 1856-1919*. Universidade de Coimbra, Doutoramento em Patrimónios de Influência Portuguesa: Arquitetura e Urbanismo.

morfológica da cidade no período inicial da modernidade europeia,<sup>2</sup> era claramente de tentar mudar o foco da candidatura e passar de uma lista de monumentos a duas áreas históricas urbanas, de forma a:

representar melhor a estrutura do estabelecimento original de Macau, realçando assim o seu Valor Universal Excepcional através de uma ligação mais coerente entre os seus monumentos arquitetónicos e as estruturas urbanas e espaços públicos que, como um todo, testemunham a sua singularidade histórica e cultural. (The State Administration 2004)

Era a emergência do Centro Histórico de Macau, não mais exclusivamente focalizado no valor patrimonial da arquitetura notável da cidade mas, pelo menos teoricamente, reconhecendo valor equivalente também nos tecidos urbanos.

Contudo, ao adotar uma estratégia de patrimonialização urbana baseada primeiramente nesses primeiros estudos morfológicos e nas potencialidades dos mesmos em fornecer pistas para reunir os monumentos classificados num perímetro de proteção coerente, a candidatura de 2004, que seria aceite pela UNESCO no ano seguinte, de facto acabou por excluir das considerações acerca do valor patrimonial todas as zonas e todos os bairros estabelecidos ou consolidados para lá dos limites do que era o porto interior no século XVI. Mais especificamente, excluiu os dois mais populares e populosos bairros chineses de Macau: a Praia do Manduco e o Bazar, assim como praticamente todas as áreas resultantes das múltiplas operações de extensão ou reestruturação urbanas levadas a cabo durante os séculos XIX e XX.

Este resultado prende-se, muito provavelmente, com uma hesitação permanente que se denota, no discurso da administração, entre edifício e sítio, monumento e contexto urbano, como sendo o repositório ou o representante mais apropriado do dito valor patrimonial. A avaliação do ICOMOS de 2005 reflete ela própria esta hesitação, oscilando entre a “via histórica”, o “tecido histórico” e os “monumentos e espaços públicos” como detentores materiais legítimos da história de Macau (ICOMOS 2005). Por sua vez, a origem desta hesitação pode ser identificada no legado dos modelos de patrimonialização

---

<sup>2</sup> O empenho da administração portuguesa, nos anos 1980 e 1990, em promover o conhecimento sobre o património arquitetónico e urbanístico de Macau, resultaria em trabalhos inovadores no campo da cartografia da evolução urbana e topográfica da península, do século XVI ao século XX, dos quais são exemplos as publicações (Calado, Mendes & Toussaint 1985), (Infante et al. 1995) e (Massapina 2002).

da administração portuguesa das últimas décadas do século XX, expressos nomeadamente na legislação nacional relativamente à proteção e conservação patrimoniais dos anos 1970 a 1990 (Tomé 2002), ela própria grandemente influenciada pela legislação francesa dos anos 1960, que tinha sido pioneira na Europa em termos de práticas jurídicas e operacionais neste campo. Tendo surgido essencialmente como reação à destruição generalizada dos centros históricos guiada pelos princípios modernistas de higiene e circulação cuja influência se fazia sentir sobretudo desde finais do século XIX, a experiência francesa de meados do século passado organizou-se principalmente em torno da conservação do monumento, outra herança do século XIX, com alguma extensão ao seu enquadramento visual. O caráter inovador desta legislação iria fomentar, ao longo das décadas seguintes, uma série de legislações nacionais e internacionais no mesmo espírito, nomeadamente após o estabelecimento da Convenção do Património Mundial em 1972, ela própria baseada nos mesmos princípios tecnocráticos ocidentais do que poderia, ou não, ser considerado como repositório de valor patrimonial, e nos mesmos instrumentos jurídicos concebidos para proteger a sua integridade.<sup>3</sup>

No entanto, recuar na história do quadro institucional e legislativo do Centro Histórico de Macau pode ajudar-nos a fazer emergir certos fatores determinantes do caráter dos seus edifícios e espaços públicos protegidos e da configuração das suas zonas-tampão. A exclusão de certos bairros dos perímetros de proteção em benefício de outros deve ser entendida simultaneamente como o reflexo da falta de conhecimento histórico no que diz respeito aos tecidos, morfologias e paisagens, em suma, à diversidade das formas materiais do estabelecimento português de Macau, particularmente no que diz respeito às suas transformações modernas. Isto porque, se o valor universal excepcional do sítio repousa no facto de ser uma prova material “do intercâmbio cultural entre a China e o Ocidente” na forma de “conceitos organizacionais especiais, estilos arquiteturais, ideais estéticos, indústria artística e intercâmbio tecnológico,” (ICOMOS 2005) a inclusão, por exemplo, dos bairros chineses do porto interior teria certamente levado a uma complexificação e expansão dos parâmetros pelos quais este património específico

---

<sup>3</sup> Sobre a história das teorias e práticas europeias de salvaguarda do património, ver (Bandarin & Van Oers 2012: 1-36, 37-74). Sobre a “(re)negociação a nível internacional do significado de património” e dos atores da sua conservação, ver o trabalho da historiadora (Gfeller 2013: 483-503) sobre as discussões que levaram à introdução da categoria de ‘paisagem cultural’ na Convenção do Património Mundial da UNESCO em 1992.

é tido em conta, mais precisamente em termos da reavaliação da sua identidade, como veremos adiante.<sup>4</sup>

Como aconteceu com o *lilong* em Shanghai nos anos 1980 (Arkaraprasertkul & Williams 2015: 136-150), a aceleração da demolição dos bairros do porto interior de Macau, particularmente a partir do início dos anos 2000, levou a um interesse renovado nestas estruturas urbanas ‘esquecidas’. Tentando sensibilizar os diversos setores para a importância destes bairros no tecido social da cidade, investigações inovadoras, como por exemplo o trabalho dos arquitetos Weijen Wang e Cheok Kio Cheong sobre os pátios chineses históricos de Macau, têm tentado estabelecer narrativas de patrimonialização urbana mais inclusivas, nomeadamente através do reconhecimento da arquitetura habitacional ‘corrente’, mais precisamente de uma arquitetura capaz de veicular o que pode ser interpretado como o caráter ‘chinês’ de Macau, a par dos monumentos classificados, os quais são predominantemente portugueses/europeus. Isto porque, como explicam os próprios autores:

Estes tecidos urbanos e edifícios históricos chineses, assim excluídos, tanto do discurso prevalente sobre a arquitetura e as formas urbanas históricas de Macau, como da lista dos seus edifícios protegidos, acabaram por ficar fora de todo e qualquer esforço de conservação urbana e estão conseqüentemente a ser destruídos, a pouco e pouco, no contexto do desenvolvimento urbano intenso que a cidade vem sofrendo. (Wang & Cheong 2010: 14)

Apontaríamos, no entanto, que esta análise não é inteiramente correta, visto algumas partes do antigo Bazar Chinês estarem atualmente protegidas pela legislação patrimonial local, como vimos, apesar de o serem quase involuntariamente, por assim dizer, ao resultarem da presença de algum edifício ou espaço público notável e ficarem, portanto, incluídas nas respetivas zonas de proteção. É o caso, por exemplo, da área em torno do Pagode do Bazar, da Rua da Felicidade ou da Avenida Almeida Ribeiro, que corta a direito o velho Bazar, do Porto Interior à Praia Grande (Fig. 3). De qualquer forma, estes edifícios e conjuntos de edifícios estão, assim como o antigo Bazar em si, completamente excluídos da principal zona-tampão do conjunto classificado Património Mundial. Como

---

<sup>4</sup> Sobre a avaliação e o questionamento do que são as identidades patrimoniais, ver o trabalho de referência do sociologista e teórico cultural (Hall 1999: 3-13). Ver também (Alsayyad, Gillem & Moffat 2017).

acima referido, este facto prende-se sobretudo com a escolha de delimitar a área protegida, pelo lado do porto interior, seguindo a configuração da margem existente no século XVI a qual marcou, desde os primórdios do desenvolvimento de Macau, a ‘fronteira não oficial’ entre as cidades ‘chinesa’ e ‘cristã’.

## **2. A ‘shophouse’ do Bazar: uma unidade de reestruturação e desenvolvimento**

Para aprofundar esta reflexão, façamos um desvio pelo século XIX, para (re)descobrir as origens do tecido urbano e arquitetural dos bairros chineses de Macau.

A 4 de Janeiro de 1856, um incêndio devastador deflagrou no Bazar, o mais importante bairro Chinês de Macau, destruindo para cima de oitocentas casas e afetando milhares de pessoas (BG 1856). Em apenas três dias, o Governador português tinha já publicado as primeiras instruções para a reconstrução, projetando o alargamento de quatro ruas principais, assim como um extenso plano de aterros. Desde a fundação até à sua expulsão de Macau em 1849, a gestão das políticas de terrenos e de edificação do distrito tinham estado exclusivamente nas mãos das autoridades delegadas de Cantão. Esta seria, portanto, a primeira vez que o governo colonial projetava intervir no planeamento e gestão do Bazar, marcando assim o princípio do fim da antiga configuração de Macau como duas cidades, a ‘chinesa’ e a ‘cristã’, vivendo lado a lado, mas de costas voltadas.

Alguns anos mais tarde, o que tinha começado como resposta a uma crise, transformara-se num verdadeiro plano governamental de expansão do território urbano organizado em torno da reestruturação da margem fluvial do Bazar. Com a afluência da população refugiada da rebelião Taiping e da Segunda Guerra do Ópio, a pressão no sentido do alargamento da área urbana era intensa, o que ia no sentido da agenda política de acabar com o antigo sistema de soberania dividida (Santos 1998) e reivindicar Macau como colónia portuguesa. Entretanto, as concessões do jogo e de certas mercadorias, estabelecidas no final dos anos 1840, tinham possibilitado o florescimento de várias fortunas chinesas locais, as quais se revelariam as principais aliadas das ambições portuguesas. Sob a bandeira de ‘um só governo benéfico e protetor para todos’, estes mercadores originários de Guangdong e Fujian proporcionaram a maior parte do financiamento e da mão-de-obra para a realização dos projetos governamentais de

renovação urbana, culminando na inauguração, em 1875, da zona do Novo Bazar: uma paisagem urbana singular, feita de arquitetura do sul da China num molde urbano moderno (Figs. 4 a 7).

A principal característica das novas extensões do Bazar, de 1856 a 1875, é certamente a utilização da tipologia da *shophouse* como unidade de desenvolvimento imobiliário. Esta tipologia, da qual o exemplo mais emblemático que subsiste até hoje é, sem dúvida, o conjunto da Rua da Felicidade (Fig. 8), consiste num edifício de dois a três andares, com uma ocupação comercial no rés-do-chão e uma função residencial nos pisos superiores. O seu esquema construtivo é bastante simples, consistindo de duas paredes estruturais meirais, perpendiculares em relação à rua, sob as quais repousa a estrutura em madeira dos pisos superiores e do telhado. O material construtivo destas paredes é o tradicional tijolo cinzento, utilizado igualmente nas fachadas. A generalização da sua construção, com variações menores, acabou por resultar numa paisagem urbana bastante homogénea correspondendo, por exemplo, à descrição que dela faz o engenheiro militar Adolfo Loureiro em 1883:

[O] chamado Bazar Chinês é um bairro em parte modernamente construído, já com certa regularidade e asseio, e onde há um movimento e animação extraordinários. [...] As ruas são limpas e alinhadas, mas estreitas. As casas, todas da mesma construção e feitio, com as lojas decoradas com grandes tabuletas douradas, onde se leem sentenças e máximas chinas, e ornamentadas com flores e lanternas. (Loureiro 1896: 317-318)

Na Figura 9, estas novas construções são facilmente identificáveis do lado direito da rua, bem alinhadas e com os seus alçados regulares encimadas por platibandas, em contraste com o que podemos supor seriam os velhos edifícios do Bazar, do lado esquerdo, sem alinhamento e com os beirais aparentes.

A tipologia da *shophouse* é descrita por Wang e Cheong como sendo “casas urbanas tradicionais chinesas” construídas no estilo arquitetónico de Guangzhou (Cantão). (Wang & Cheong 2010: 27, 18) Por sua vez, o arquiteto Carlos Marreiros utiliza uma expressão semelhante para descrever a arquitetura em torno do teatro Cheng Peng no Novo Bazar. Marreiros chama-lhe “arquitetura tradicional chinesa,” seguindo “princípios rígidos de desenho e construção,” o que explicaria a homogeneidade da “cidade chinesa.” (Marreiros 1987)

Tentando desafiar este discurso sobre uma suposta “arquitetura tradicional chinesa”, diríamos que, apesar das *shophouses* do Bazar terem sido concebidas e construídas utilizando os materiais, técnicas de construção e códigos visuais da arquitetura das províncias do sul da China, na realidade, de tradicional têm muito pouco. Antes pelo contrário, esta unidade comercial e residencial teria sido, neste contexto, um instrumento tipológico essencial de densificação urbana, que muito provavelmente terá surgido precisamente em Macau, no contexto do desenvolvimento imobiliário promovido pelo governo português durante as décadas de 1850 a 1870. Neste sentido, pode considerar-se, por exemplo, como a versão macaense da tipologia de casa geminada de Shanghai, o *lilong*.

Referindo-se literalmente à ideia de uma “via comunitária”, o *lilong* foi, desde a segunda metade do século XIX até aos anos 1950, a principal estrutura residencial de Shanghai. Apesar de ter tido os seus inícios na secção britânica do Estabelecimento Internacional da cidade, fundado nos anos 1840 na sequência da Primeira Guerra do Ópio, cedo se tornou a tipologia de referência para as subseqüentes operações de urbanização e desenvolvimento imobiliário nas restantes concessões, nomeadamente na francesa e na russa. Este modelo, constituído simplesmente de alinhamentos de casas geminadas, teria sido introduzido para “receber os fluxos importante de migrantes” e resolver o conseqüente problema da sobrepopulação que afetava a cidade em meados do século, seguindo então uma tipologia geralmente associada às “*row houses* tradicionais: as séries de casas estreitas, ligadas por paredes meeiras” (Arkaraprasertkul & Williams 2015: 138) dos alojamentos populares na Inglaterra vitoriana.

Contudo, a história do *lilong* não cabe exclusivamente numa simples narrativa difusionista da tipologia residencial importada da Europa e disseminada na China através das redes de influência “quasi-coloniais” (Arkaraprasertkul & Williams 2015: 137) instaladas a partir de meados do século XIX. Contrariamente, o contexto de grande pressão imobiliária no qual surgiram estes complexos terá levado também à transformação do intermediário local em empreiteiro, simultaneamente adaptando-se à legislação particular de ocupação do solo nas concessões internacionais e tentando responder ao problema da falta de alojamento recorrendo às formas e materiais da arquitetura regional.

Da mesma forma, os empresários chineses Apon, Ho Guai e Vong Lok, por exemplo, parecem ter estado entre os primeiros empreiteiros do território de Macau sob a soberania

portuguesa. Respondendo às ambições do governo com os fundos e a logística para as realizar através da reestruturação e expansão da paisagem urbana, estes homens estarão provavelmente na origem da nova tipologia de ‘shophouse’. Assim, esta tipologia terá emergido através da adaptação dos vocabulários construtivos da arquitetura residencial do sul da China a um novo projeto de desenvolvimento imobiliário através do esquema geral do loteamento, o qual não seria habitualmente praticado (nem praticável, devido às restrições de edificação impostas pelas autoridades chinesas) na região. Assim, pode considerar-se que a emergência de estabelecimentos ocidentais a partir dos anos 1840 pode ser vista, não como a via de entrada de tipologias residenciais ocidentais e de formas urbanas modernas nas paisagens urbanas ‘tradicionais’ chinesas, mas antes como agentes facilitadores, cujos modelos liberais de administração do solo acabaram por permitir a materialização de novos tipos de planos de desenvolvimento de propriedade. A conjugação do planeamento urbano moderno, expressa nos projetos de reestruturação e de expansão do Bazar pelos engenheiros militares portugueses encarregados das obras públicas, com o interesse dos empresários chineses em diversificar o seu portfólio de negócios, teria então levado à regularização do tecido urbano do novo bairro, através do esforço de otimização do espaço permitido pela nova tipologia de habitações a custo moderado.

Esta ideia pode ser confirmada através da análise morfológica dos loteamentos em questão. Da mesma forma que as áreas correspondentes às sucessivas extensões se distinguem claramente do tecido urbano antigo através da sua configuração regular, como pudemos observar na análise das Figuras 4 a 7, a Figura 10 ilustra bem o facto da repartição do espaço dentro dos novos quarteirões ser também geometricamente regular, contrastando com o traçado mais aditivo dos quarteirões e parcelas do velho Bazar.

### **3. De volta ao século XXI**

Apesar de tudo, e quase vinte anos decorridos desde a classificação do Centro Histórico de Macau, vários passos importantes foram sendo dados em favor de uma salvaguarda mais eficaz dos sectores protegidos. Ainda em 2011 o Comité do Património Mundial exprimia:

a sua preocupação relativamente à continuada inadequação do sistema de gestão das zonas tampão e das provisões legais para proteger de forma eficaz as importantes ligações visuais e funcionais entre os monumentos inscritos e, de modo geral, a paisagem urbana e marítima de Macau.” A administração da RAEM era então incitada a desenvolver os instrumentos legais de planificação capazes de responder a esta exigência, em nome da salvaguarda do bem (UNESCO 2011b).

Neste contexto seriam promulgadas em 2013 duas leis fundamentais pela RAEM: a Lei nº 11/2013, denominada “Lei de Salvaguarda do Património Cultural”, e a Lei nº12/2013, denominada “Lei do Planeamento Urbanístico”, ambas aprovadas a 13 de agosto de 2013 (BO-RAEM 2013), e com entrada em vigor em 1 de março de 2014. Através destes textos, a administração do território propunha-se pôr em prática um dispositivo conjunto relativo à protecção do património cultural tangível e intangível, numa perspectiva de desenvolvimento sustentável (RAEM 2015).

Seguir-se-ia a elaboração do Plano de Salvaguarda e Gestão do Centro Histórico e a sua submissão a uma primeira fase de consulta pública em Dezembro de 2014. Apesar do otimismo do relatório de 2015 relativamente à implementação deste plano, que constitui uma exigência incontornável da UNESCO (RAEM 2015), as dinâmicas de desenvolvimento urbanístico parecem continuar a impor a sua própria lei sobre o território da península. Testemunho desta situação é o mais recente parecer do Comité do Património Mundial sobre o Centro Histórico de Macau, solicitando a transmissão do Plano de Salvaguarda e Gestão, ainda em projecto, assim como um relatório sobre o estado de conservação do bem (UNESCO 2021).

Neste parecer, o Comité refere-se claramente à ameaça que representam novos projectos de desenvolvimento imobiliário localizados nas vizinhanças do Centro Histórico relativamente à preservação das qualidades que definem o seu valor universal excepcional. É o caso particularmente de projectos de arranha-céus, cujo limite de altura a UNESCO aconselha a limitar através dos instrumentos legais existentes e nomeadamente através das disposições do Plano de Salvaguarda e Gestão. A ideia seria que estes e outros projectos de desenvolvimento, extensão e infraestruturas, através de uma comunicação mais estreita entre a administração da RAEM e o Centro do Património Mundial, poderiam vir reforçar o valor do bem, em vez de o ameaçar quase sistematicamente (UNESCO 2021).

Por sua vez, o Relatório sobre o Estado de Conservação do bem de 2022 evoca precisamente os princípios da ‘paisagem urbana histórica’ na conceção dos novos aterros actualmente em construção entre a península de Macau e o terminal da nova ponte que Hong Kong-Zhuhai-Macau. Sem entrar em detalhes sobre as modalidades concretas da adaptação destes princípios, a ideia é que as cérceas das novas construções desta Nova Área Urbana sejam reguladas pelo corredor visual que vai do Centro Histórico até ao Farol da Guia, preservando deste modo a relação “colina-mar-cidade” que define a originalidade da paisagem de Macau (RAEM 2022).

Também em 2022 foi promulgado o *Plano Diretor da Região Administrativa Especial de Macau (2020-2040)*, aliás previsto na “Lei do Planeamento Urbanístico” de 2013, reafirmando a premissa de que a protecção do património cultural se deve sobrepor a todo e qualquer outro objectivo de desenvolvimento urbano. O Plano Diretor procura nomeadamente uma articulação com os termos do Plano de Salvaguarda e Gestão dos bens classificados pela UNESCO, não só no que diz respeito às *core areas* e *buffer zones*, mas também a outros imóveis protegidos, “de forma a promover as características baseadas na combinação das culturas Chinesa e Ocidental e a criar uma destinação turística particularmente rica em património cultural e com um charme único” (RAEM 2022). No que diz respeito às zonas adjacentes ao Centro Histórico de Macau, e apesar de existirem nestes documentos da administração da RAEM algumas menções não específicas à extensão das *buffer zones*, tudo indica que não estão previstas provisões particulares em termos de conservação.

Voltando à abordagem intitulada Paisagem Urbana Histórica, ou *Historic Urban Landscape (HUL)*, citada como prática de referência no relatório de 2022, trata-se de uma proposta de transição do paradigma de patrimonialização baseado em tradições intelectuais e práticas de “conservação”, tal como foi entendido durante os séculos XIX e XX, para uma perspetiva orientada para o século XXI em termos de “gestão da mudança.” (Bandarin & Van Oers 2012: 193)

De facto, e como os teóricos pioneiros da abordagem HUL defendem, “a conservação do património urbano têm-se tornado um alvo em movimento, em relação ao qual uma abordagem monumental, tal como herdada do século anterior, é completamente inadequada, podendo mesmo tornar-se francamente destrutiva,” (Bandarin & Van Oers 2012: 111) uma avaliação da situação que se aplica literalmente às dificuldades de

conservação de sítios históricos sob pressões de desenvolvimento extremas, tal como a paisagem dividida de Macau, como temos visto.

Concebida como um instrumento para “mudar o rumo” da abordagem tradicional em relação ao património urbano pelo prisma do monumento, seguido da zona de proteção e do centro histórico, a “Recommendation on the Historic Urban Landscape”, publicada pela UNESCO em 2011, coloca a gestão patrimonial como questão central em termos de planeamento urbano, de forma a orientar o desenvolvimento urbano no sentido da reconciliação entre as necessárias e naturais ambições de reestruturação e expansão da cidade existente com a conservação dos tecidos urbanos herdados do passado através de processos sustentáveis de desenvolvimento (UNESCO 2011a). A escolha do conceito abrangente e inclusivo de ‘paisagem urbana’ neste contexto é particularmente útil e esclarecedor em termos de possibilitar uma definição da cidade no seu quadro mais alargado, tanto geográfico como intangível, incluindo:

a topografia, geomorfologia, hidrologia e outras características naturais do sítio; o seu contexto construído, histórico como contemporâneo; as suas infraestruturas, enterradas ou não; os seus espaços livres e jardins, as suas tramas de estruturação e organização espaciais; percepções e relações visuais; assim como outros elementos de estruturação urbana. Inclui também as suas práticas e valores socioculturais, processos económicos e as dimensões patrimoniais intangíveis relacionadas com a diversidade e a identidade. (UNESCO 2011a)

No que diz respeito à ‘paisagem urbana histórica’, o conceito abarca todos estes parâmetros como resultado da estratificação histórica de determinados atributos culturais e naturais.

### **Conclusão**

Conclui-se então que, devido às lacunas no conhecimento histórico sobre os processos de sedimentação desta paisagem urbana, assim como sobre os laços intrincados que ela manteve ao longo dos séculos com a sua vizinha, o seu valor patrimonial acabou

por ser severamente subestimado, levando à atual situação de escassez de instrumentos jurídicos dedicados à sua proteção.

Particularmente no âmbito da elaboração do Plano de Salvaguarda e Gestão do Centro Histórico de Macau, pretendo contribuir, com esta reflexão, para confortar os esforços que visam voltar a colocar o tecido urbano supostamente ‘chinês’ de Macau no centro da narrativa histórica do planeamento territorial da cidade. Na verdade, este tecido sempre fez parte da mesma história, desde os primeiros projetos de aterro e expansão do porto interior nos anos 1850, continuando através dos cento e cinquenta anos seguintes em quase contínua reestruturação, até ao início do século XXI, quando se ergueram as ‘barreiras’ da patrimonialização.

Como objetivo complementar, proponho também o questionar da ideia, por demais estreita, de limitar a abordagem da identidade patrimonial quase exclusivamente a uma avaliação visual. A esta ideia contrapõe-se a evidência histórica de que, quer tenha uma aparência ocidental ou oriental, do início ou do fim dos tempos modernos, o legado construído e morfológico de Macau é testemunho, como um todo, de séculos de colaboração, negociação e compromisso entre as suas diversas comunidades, e que, posto nos termos pragmáticos do planeamento urbano operacional, dentro do qual deve caber a gestão patrimonial, as duas partes desse legado deveriam ser indissociáveis uma da outra.

Nesse sentido, afirmaria que a reavaliação das identidades e valores do património urbano através de uma investigação histórica abrangente, baseada sobretudo em fontes primárias, deveria constituir uma parte indispensável dos inquéritos e levantamentos preliminares à implementação de toda e qualquer estratégia de gestão patrimonial.

Particularmente quando se trata de paisagens formadas em resultado do encontro colonial, no qual a avaliação de um suposto valor patrimonial se mistura muitas vezes com questões de propriedade identitária, uma abordagem ‘sem-fronteiras’, tal como é proposta pela noção de ‘paisagem urbana histórica’, poderá, de forma mais eficaz, dirigir a objetividade científica no reconhecimento do valor universal das partes, levando a uma salvaguarda mais abrangente do todo.

### Referências

- ALSAYYAD, Nezar, Mark GILLEM & David MOFFAT (133lat133.) (2017) *Whose Tradition?* New York: Routledge.
- ARKARAPRASERTKUL, Non & Matthew WILLIAMS (2015) «The Death and Life of Shanghai's Alleyway Houses: Re-thinking Community and Historic Preservation». *Revista de Cultura* 50: 136- 150.
- BANDARIN, Francesco & Ron VAN OERS (2012) *The Historic Urban Landscape. Managing Heritage in an Urban Century*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Boletim do Governo da Província de Macau [BG] (1856). N.º11, 5-1-1856, 42-43.
- Boletim Oficial da Região Administrativa Especial de Macau [BO-RAEM] (2013). Lei n.º 11/2013, Lei de Salvaguarda do Património Cultural, I SÉRIE, N.º 36, 2-9-2013, 1859-1899. Lei n.º 12/2013, Lei do Planeamento Urbanístico, I SÉRIE, N.º 36, 2-9-2013, 1900-1923.
- CALADO, Maria, Maria Clara MENDES & Michel TOUSSAINT (1985) *Macau. Cidade Memória no Estuário do Rio das Pérolas*. Lisboa: Governo de Macau.
- GFELLER, Aurélie Elisa (2013) «Negotiating the meaning of global heritage: ‘cultural landscapes’ in the UNESCO World Heritage Convention, 1972-92». *Journal of Global History* 8: 483-503.
- HALL, Stuart (1999) «Whose Heritage? Un-settling ‘The Heritage’, Re-imagining the Post-nation». *Third Text* 49: 3-13.
- ICOMOS – International Council on Monuments and Sites (2005) «Advisory Body Evaluation, No. 1110, Macao (China)». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 25, fev., 2023.

INFANTE, Sérgio, Rogério Beltrão COELHO, Paula ALVES & Cecília JORGE (1995)

*Cem anos que mudaram Macau*. Macau: Governo de Macau.

JORGE, Cecília & Rogério Beltrão COELHO (1993) *Album Macau 3: People, Places and Experiences*. Macau: Livros do Oriente.

LOUREIRO, Adolfo Ferreira de (1896) *No Oriente: de Nápoles à China. Diário de viagem*. Lisboa: Imprensa Nacional.

MARREIROS, Carlos (1987) «Traces of Chinese and Portuguese Architecture». Em *Macau. City of Commerce and Culture*, coord. Por R. D. Cremer, 87-102. Hong Kong: UEA Press Ltd.

MASSAPINA, João Vicente (2002) «Desenvolvimento do Tecido Urbano da Cidade de Macau: Urbanismos e Urbanidades». *Revista de Cultura* 3: 43-57.

RAEM – Região Administrativa Especial de Macau (2015) «134lat134134o n the State of Conservation. Historic Centre of Macao». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 4, mar., 2023.

RAEM – Região Administrativa Especial de Macau (2022) «World Cultural Heritage. Historic Centre of Macao. State of Conservation Report». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 4, mar., 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1998) *Macau: o pequeníssimo dragão*. Porto: Edições Afrontamento.

The State Administration of Cultural Heritage of the People's Republic of China (2001) «The Historic Monuments of Macao. Application to UNESCO for Inscription on the World Heritage List under the terms of the World Heritage Convention». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 25, fev., 2023.

The State Administration of Cultural Heritage of the People's Republic of China (2004)

«The Historic Monuments of Macao. Nomination for Inscription on the World Heritage List. Supplementary Document». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 25, fev., 2023.

TOME, Miguel (2002) *Património e Restauro em Portugal (1920-1995)*. Porto: FAUP Publicações.

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2011a)

«Recommendation on the Historic Urban Landscape, including a glossary of definitions». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 25, fev., 2023.

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2011b)

«World Heritage Committee Decision 35 COM 7B.64. Historic Centre of Macao (China)». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 4, mar., 2023.

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2021)

«World Heritage Committee Decision 44 COM 7B.141. Historic Centre of Macao (China)». Disponível em <[whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)>. Acesso em: 4, mar., 2023.

WANG, Weijen & Cheok Kio CHEONG (135lat135.) (2010) *Regenerating Pátio. Study of Macao's Historical Urban Fabric*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.

### **Fontes cartográficas**

Planta de 1838: “Planta Topográfica da Cidade de Macau Levantada em 1831 e Reformada em 1838 por Cândido António Ozório,” Arquivo do Gabinete de Estudos Arqueológicos da Engenharia Militar, Lisboa, Portugal.

Planta de 1866: “Macau com as Ilhas e Costas Adjacentes feita por Mr. W. A. Read, C.E. 1865-6,” Bibliothèque Nationale de France, Paris, França.

Planta de 1889: “Planta da Península de Macau na escala de 1 por 500. Macau, 15 de Março de 1889, reduzida e desenhada por António Heitor, condutor civil O.P. Província de Macau,” Biblioteca Nacional, Lisboa, Portugal.

Planta do Bazar de 1903: “Projecto de construção de uma Avenida do Largo do Senado ao porto interior e melhoramento de várias ruas do Bazar China,” c. 1903, AM, MNL.03.09.Cart.

Anexos : Figuras

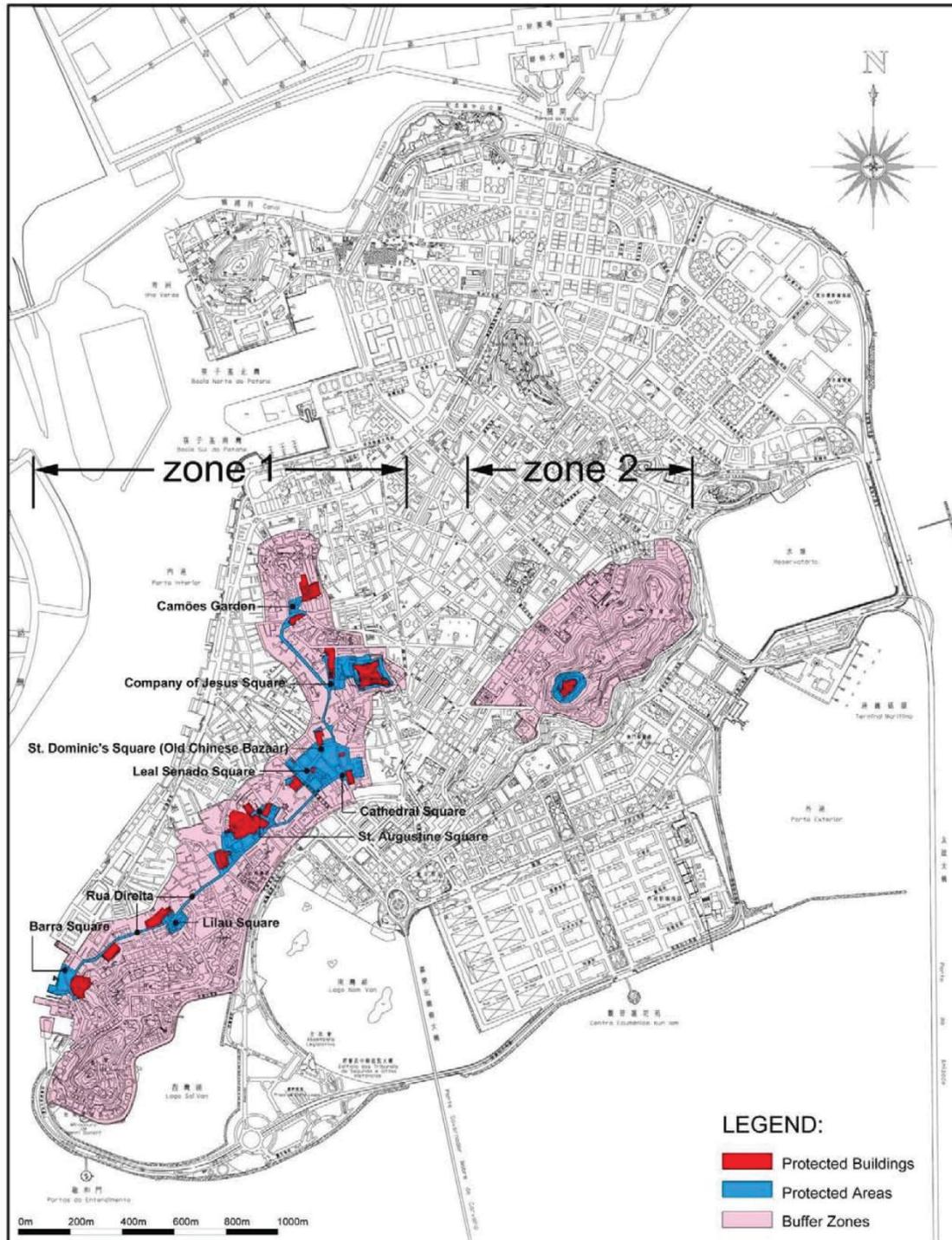


Figura 1 – Centro Histórico de Macau: “Protected buildings, protected areas and buffer zones”  
(The State Administration 2004).

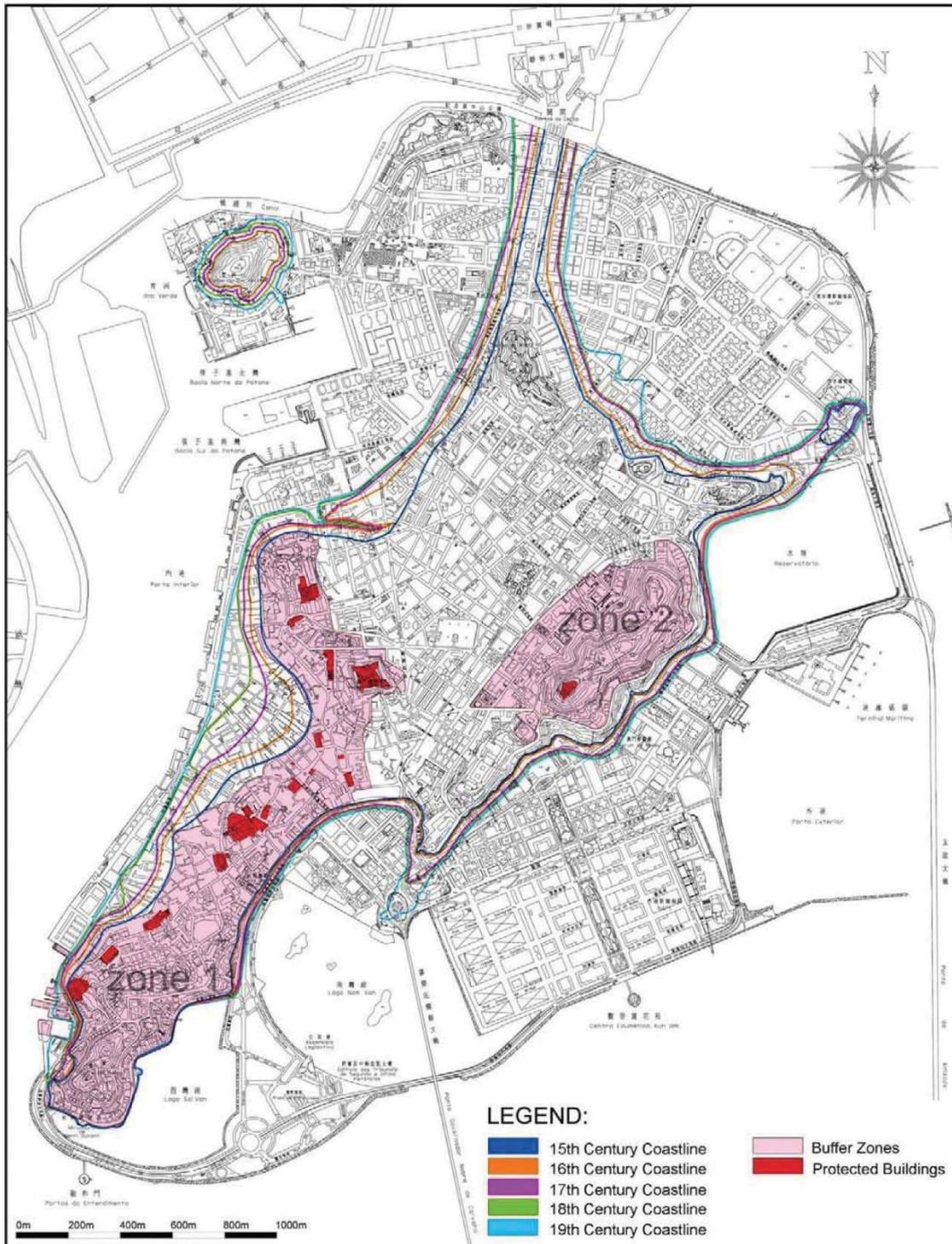


Figura 2 – Centro Histórico de Macau: “Evolution of the Macao peninsula and delineation of buffer zones” (The State Administration 2004).

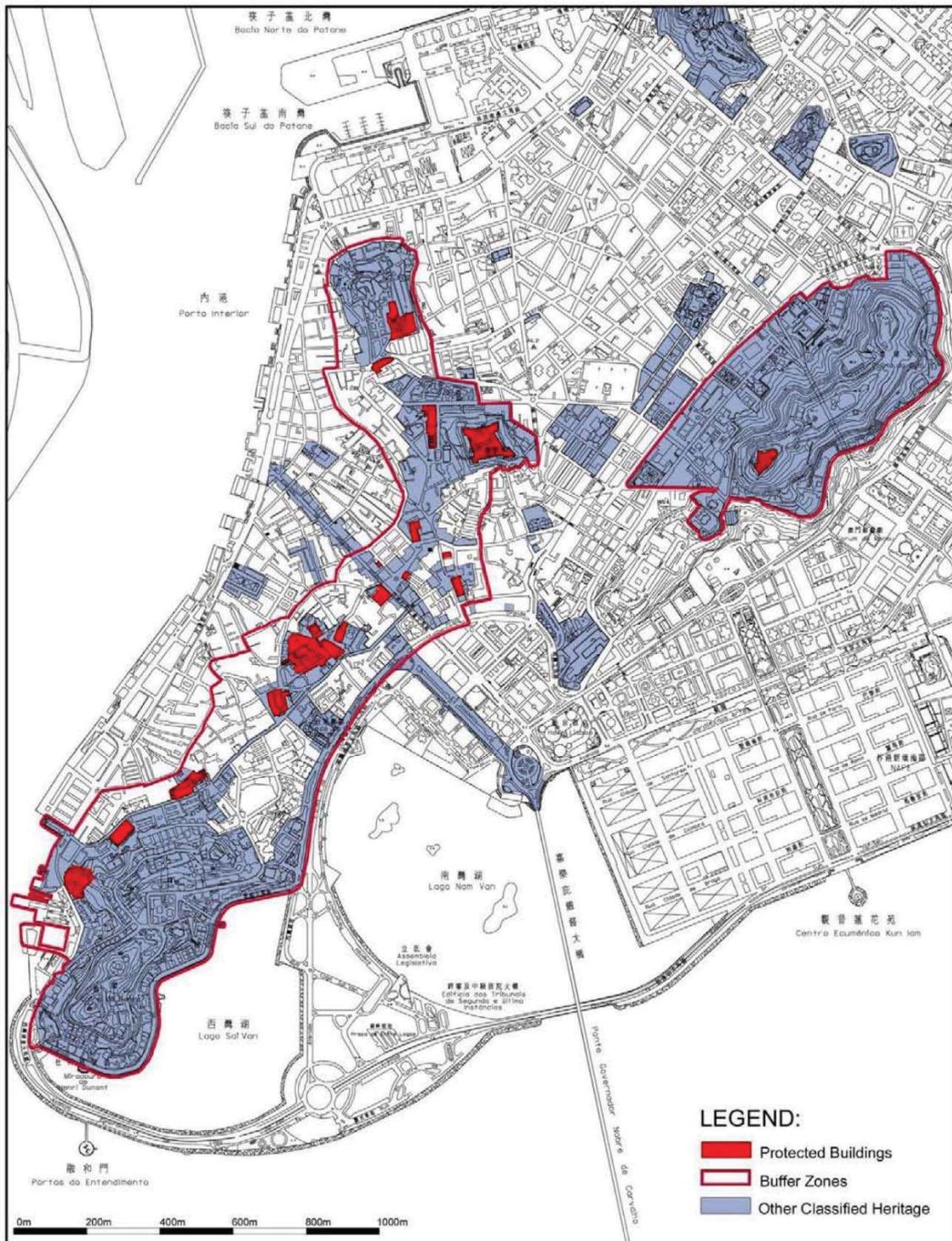


Figura 3 – Centro Histórico de Macau: “Protected buildings and other classified heritage in Macao” (The State Administration 2004).





Figura 8 – Rua da Felicidade, RAE de Macau, China, em macaulifestyle.com.



Figura 9 – “Bazar Chinês, cerca de 1900” (Jorge & Coelho 1993).



Figura 10 – O Bazar Chinês cerca de 1875. Hipótese de configuração cadastral baseada na interpretação da planta do Bazar de 1903. Autoria: Regina Campinho.

## **Desenvolvimento e Prática do Modelo de Ensino Intercultural no Curso Elementar de Português como Língua Estrangeira para o Estudante Universitário**

Yiran LIAO

Universidade Tsinghua

[ligialiao@mail.tsinghua.edu.cn](mailto:ligialiao@mail.tsinghua.edu.cn)

ORCID 0000-0003-4418-6655

### **Resumo:**

Atualmente, apesar de a importância da competência intercultural ser bastante abordada, existem ainda poucos estudos sobre o desenvolvimento da competência intercultural no ensino de português como língua estrangeira. Com base nas características e dificuldades do curso de português para iniciantes no ensino superior, este artigo desenvolve um modelo de ensino intercultural “quatro em um”, a partir de quatro aspetos, incluindo objetivos de ensino, conteúdos pedagógicos, estratégias pedagógicas e métodos de avaliação. Depois, verifica-se o efeito do modelo proposto com base na análise dos dados recolhidos durante a prática pedagógica num curso de português para iniciantes, numa universidade chinesa, durante dois semestres. Os resultados da análise quantitativa e qualitativa são reveladores de que esse modelo pedagógico atingiu os objetivos traçados, permitindo o desenvolvimento quer das competências linguísticas quer da competência intercultural dos aprendentes.

**Palavras-chave:** *Ensino de Português como Língua Estrangeira; Modelo de Ensino Intercultural; Competência Intercultural; Curso para Iniciantes*

**Abstract:**

Currently, although there has been extensive discussion on the importance of intercultural competence, there are few studies on the development of intercultural competence in the teaching of Portuguese as a foreign language. Based on the characteristics and difficulties of the basic Portuguese course in higher education, this study builds a “four in one” intercultural teaching model from four aspects, including teaching objectives, pedagogical contents, teaching strategies and evaluation methods. This study also verifies the effect of the model based on dates collected during a teaching experience in a Portuguese course for beginners, in a Chinese university, during two semesters. The results of quantitative and qualitative analysis demonstrate that this teaching model has achieved the objectives outlined, developing both linguistic competence and intercultural competence.

**Keywords:** *Portuguese teaching as foreign language; Intercultural teaching model; Intercultural competence; Course for beginners*

## **1. Introdução**

A importância do desenvolvimento da competência intercultural no ensino de línguas estrangeiras tem sido muito abordada. Os estudos existentes, sobretudo estudos empíricos, focam-se principalmente no ensino da língua inglesa (Huang 2015; Yang & Li 2017; Fu & Zhang 2017; Gu 2019; e Souza 2020). No caso do ensino do português como língua estrangeira, destaca-se a investigação de Franco (2019), sendo ainda pouco numerosos os estudos existentes.

O presente artigo procura descrever um modelo de ensino intercultural com base nas características do nível de Iniciação do curso de português no ensino superior universitário, em contexto exolingue, dado os desafios específicos inerentes. Em primeiro lugar, os aprendentes começam o estudo da língua sem as competências e os conhecimentos linguísticos básicos desse idioma, o que, por sua vez, acarreta inúmeras

limitações em torno da integração dos conteúdos relativos à cultura da língua-alvo de aprendizagem. Além disso, a proposta de estudo de conteúdos básicos da língua, de certo modo, não corresponde ao perfil intelectual dos estudantes universitários. A abordagem intercultural, em contrapartida, concretiza-se por conduzir os alunos a uma investigação e reflexão crítica (Sun 2016). Por conseguinte, torna-se particularmente desafiante integrar o desenvolvimento da competência intercultural, associada a uma maior complexidade cognitiva, no ensino de conteúdos básicos da língua. Assim sendo, o presente trabalho procura responder às seguintes questões: Que modelo de ensino poderá desenvolver a competência intercultural de aprendentes universitários inseridos num curso elementar de português, em contexto exolingue? Qual será o efeito da prática desse modelo no nível de Iniciação?

## **2. Elaboração do modelo de ensino intercultural para o curso elementar de português**

### *2.1 A definição e a dimensão da competência intercultural*

Entre a comunidade académica, as expressões “competência intercultural” e “competência comunicativa intercultural” são frequentemente utilizadas como equivalentes (Yang & Zhuang 2007: 14; Hu 2013: 4); por esta razão, no presente estudo, utilizam-se as duas expressões com o mesmo significado.

A definição comumente reconhecida de competência intercultural é a capacidade de comunicar efetiva e adequadamente no contexto intercultural (Deardorff 2006: 247; Chen & Starosta 2007: 241). A dimensão efetiva refere-se ao sucesso de alcançar o objetivo pessoal da comunicação e a adequação refere-se à conformidade do uso da linguagem e do comportamento do falante com as normas linguísticas e comportamentais do contexto cultural específico (Ge & Wang 2016: 80-81).

Muitos estudos propõem várias teorias sobre os elementos componentes da competência intercultural, sendo a teoria de Byram (1997) uma das mais reconhecidas (Deardorff 2006: 247; Liao & Li 2018: 66; Sun et al. 2021: 2). De acordo com Byram, a competência intercultural inclui quatro dimensões: conhecimento, consciência, atitude e capacidade, ou seja, (i) o conhecimento da cultura de si mesmo e o conhecimento da

cultura estrangeira; conhecimento de comunicação; (ii) a consciência cultural crítica; (iii) a atitude da valorização da cultura dos outros e da relativização da sua própria cultura; e (iv) as capacidades para interpretar a cultura estrangeira e para se relacionar com a própria cultura; capacidades para aprofundar os conhecimentos da cultura estrangeira e/ou interagir com os estrangeiros (1997: 31-38).

## 2.2 *As especificidades do curso de português para iniciantes e o desenvolvimento do modelo de ensino intercultural*

A abordagem intercultural no ensino de línguas estrangeiras tem como objetivo central o desenvolvimento das competências linguísticas e da competência intercultural (Zhang 2007). Para atingir esse objetivo, o ensino de português do nível elementar enfrenta os seguintes desafios: 1. Por se tratar de um nível linguístico básico, a integração dos conteúdos sobre a cultura é muito limitada. Por conseguinte, podemos nos questionar que tipo de conteúdo cultural se deve ensinar nesta fase da aprendizagem. 2. O desenvolvimento das quatro dimensões da competência intercultural necessita de um estudo reflexivo e crítico; no entanto, as competências linguísticas básicas da língua-alvo dos aprendentes não permitem o pleno desenvolvimento da competência intercultural. Deste modo, que estratégia pedagógica se deve aplicar para resolver a incompatibilidade entre o estudo dos conteúdos básicos de língua e o desenvolvimento da competência intercultural dos estudantes universitários? 3. Os métodos de avaliação das competências linguísticas não refletem o crescimento dos quatro componentes da competência intercultural. Assim sendo, que métodos de avaliação se devem usar?

Tendo em conta as questões acima mencionadas, apresenta-se, em seguida, o modelo de ensino intercultural “quatro em um” para o ensino do português de nível elementar.

Este modelo tem como objetivo primordial desenvolver as competências linguísticas e a competência intercultural. Quanto aos conteúdos pedagógicos, privilegia-se uma abordagem comunicativa da linguagem e da cultura. As estratégias pedagógicas mobilizadas compreendem a comparação crítica intercultural, recorrendo-se gradualmente à língua de origem dos aprendentes e à língua-alvo de aprendizagem, o português. Por fim, no que à avaliação diz respeito, recorre-se a métodos que visam aferir

o desenvolvimento das competências linguísticas e da competência intercultural dos aprendentes.

O objetivo de ensino é o núcleo do modelo “quatro em um”, orientando a prática do ensino. É de realçar que a integração dos conteúdos de cultura não significa uma desvalorização do desenvolvimento das competências linguísticas, sendo que as mesmas desempenham um papel muito importante para o desenvolvimento da competência intercultural (Byram 1997: 34).

A delimitação dos conteúdos pedagógicos responde à questão relativa ao “conteúdo cultural que se deve ensinar”, reconhecendo-se que a cultura é um conceito verdadeiramente complexo e o tempo de aulas é também limitado. Tendo em consideração que no curso de português para iniciantes se preconiza essencialmente o ensino de expressões frequentes e utilizadas no dia a dia, para a integração natural da língua e cultura opta-se por abordar a cultura comunicativa relacionada com os temas linguísticos. A cultura comunicativa refere-se aos fatores culturais que afetam diretamente a transmissão adequada de informações quando duas pessoas de diferentes origens culturais comunicam e incluem padrões de pensamento, valores, costumes sociais, hábitos comportamentais, entre outros (Zhang 1990: 22), sendo, por isso, essencial para uma comunicação intercultural bem-sucedida, assim como importante para o desenvolvimento da competência intercultural no ensino de línguas estrangeiras (Yang & Zhuang 2007).

A análise contrastiva crítica intercultural considera-se crucial para o desenvolvimento da competência intercultural. A introdução da dimensão comunicativa cultural no ensino de língua providencia temas de comparação intercultural e de reflexão crítica. Pela comparação dos padrões de pensamento, valores e costumes sociais de comunidades linguístico-culturais diferentes e pela análise das divergências culturais, é potenciada a atitude de abertura e o entendimento perante a cultura do outro e aprofunda-se a compreensão e reflexão crítica sobre a própria cultura. Dado que os estudantes começam a aprender português sem qualquer conhecimento linguístico prévio, a comparação crítica intercultural pode realizar-se através da língua de origem na fase inicial, passando-se a recorrer ao português à medida que se desenvolvem as competências linguísticas.

A adoção dos métodos de avaliação destinados às competências linguísticas e à competência intercultural corresponde aos objetivos de desenvolvimento dessas competências. A proficiência linguística é avaliada principalmente através de métodos sumativos, como testes tradicionais. A avaliação da competência intercultural baseia-se, principalmente, em métodos de avaliação formativa, como relatórios de pesquisa e diários de reflexão, e também se pode incorporar a aferição de conhecimentos e capacidades interculturais em avaliações sumativas.

Em resumo, no modelo de ensino intercultural “quatro em um”, os dois objetivos de ensino são o ponto de partida para o ensino de português, que orienta a abordagem comunicativa da linguagem e da cultura. A introdução da cultura comunicativa facilita a comparação crítica intercultural, cujo efeito melhora com as tarefas da avaliação da competência intercultural. A adoção dos métodos da avaliação destinados a ambas as competências promove o alcance dos dois objetivos de ensino.

### **3. Experiência do modelo de ensino intercultural “Quatro em Um”**

Realizou-se a experiência de ensino do presente modelo num curso de português para iniciantes, numa universidade chinesa, durante dois semestres, em 2022. O curso tem a duração de 16 semanas, com um total de 64 horas de formação distribuídas por quatro horas semanais. Ao longo do ano, 77 estudantes universitários frequentaram o curso. Estes aprendentes são estudantes de licenciatura, mestrandos e doutorandos de diferentes cursos da universidade.

O plano de estudos do curso encontra-se organizado em seis unidades temáticas. Cada unidade contém os conteúdos de língua interligados com os de cultura. Os materiais utilizados no curso foram elaborados a partir do enquadramento teórico de Byram (1997) sobre os elementos componentes da competência intercultural. A exemplificação prática do modelo de ensino intercultural “quatro em um” é feita a partir da unidade 5, intitulada “A Rotina Diária”.

Em primeiro lugar, estabelecem-se os objetivos de ensino da unidade que incluem as competências linguísticas e as quatro dimensões da competência intercultural (cf. Tabela 1). Com base no tema “rotina quotidiana”, concretiza-se a introdução da perspetiva comunicativa cultural sobre a vida diária, os passatempos, a noção de tempo e o ritmo de vida dos portugueses.

Tabela 1: Os objetivos da unidade 5

Competências linguísticas	Competência intercultural
<p>a. Compreender e formular descrições orais e escritas relacionadas com as horas e os dias de semanas;</p> <p>b. Produzir uma conversa simples; compreender e escrever um texto simples sobre a rotina diária e os passatempos.</p>	<p>a. Conhecer a vida quotidiana e a noção de tempo dos portugueses;</p> <p>b. Comparar a vida quotidiana e a noção de tempo dos portugueses e dos chineses, analisando as divergências culturais;</p> <p>c. Desenvolver uma atitude de abertura e de respeito pelo modo de viver dos portugueses;</p> <p>d. Apresentar a vida quotidiana e a noção de tempo dos chineses em português, tendo em consideração as diferenças entre as comunidades linguístico-culturais.</p>

Como se ilustra na Tabela 2, a comparação crítica intercultural divide-se em quatro processos: “explorar a cultura estrangeira”, “relacionar-se com a própria cultura”, “analisar as diferenças culturais” e “simular a comunicação intercultural”. Na unidade 5, prevê-se que os alunos já tenham atingido alguma proficiência de português. Por conseguinte, as atividades da análise contrastiva crítica intercultural não só recorrem ao chinês, mas também encorajam o uso do português.

Tabela 2: Os processos da comparação crítica intercultural na unidade 5

Processo	Conteúdo	Atividade
Explorar a cultura estrangeira	<p>a. Os alunos leem um texto em português sobre a vida quotidiana e a noção de tempo dos portugueses;</p> <p>b. O/a professor/a apresenta vários recursos textuais e audiovisuais relacionados com o quotidiano português.</p>	<p>a. Aprendizagem de língua</p> <p>b. Análise de episódios comunicativos</p>
Relacionar-se com a cultura própria	<p>a. O/a professor/a coloca perguntas, estimulando os alunos a responder em português: Em que aspetos observam diferenças entre o modo de vida dos portugueses e chineses? O que acham da maneira de viver dos portugueses?</p> <p>b. O/a professor/a anuncia a tarefa de composição a realizar depois da aula: apresentar a vida quotidiana e a noção de tempo dos chineses em português, tendo em consideração as diferenças entre as duas realidades culturais.</p>	<p>a. Discussão em aula</p> <p>b. Tarefa intercul-tural</p>

<p>Analisar as diferenças culturais</p>	<p>a. No processo anteriormente referido, os alunos revelam ficar “impressionados”, “surpreendidos” ou consideram “inaceitáveis” os fenómenos da cultura portuguesa, como, por exemplo, jantar depois das 20 horas, fazer greve, fazer ponte, ou a tolerância de chegar com quinze minutos de atraso. Neste processo, o/a professor/a estimula os alunos a pensar nas razões das divergências entre as culturas portuguesa e chinesa, através da investigação e da reflexão crítica feitas individualmente depois da aula.</p> <p>b. Posteriormente, os alunos partilham os seus resultados de investigação em grupo e elaboram um relatório. Mais tarde, o/a professor/a estabelece uma plataforma de partilha dos relatórios, comentando os trabalhos dos alunos.</p>	<p>a. Relatório de investigação</p> <p>b. Aprendizagem colaborativa</p>
<p>Simular a comunicação intercultural</p>	<p>Os alunos precisam de elaborar um trabalho que simula a solução de um problema da comunicação intercultural depois da aula: Imagine que o/a seu/sua colega de quarto é um/a estudante de Portugal e tem rotinas muito diferentes das suas. Você precisa de levantar-se cedo, enquanto o/a seu/sua colega costuma deitar-se muito tarde e regressa ao quarto depois da meia-noite. Você costuma dormir uma sesta, mas ele/ela costuma levantar-se e tomar o pequeno-almoço a essa hora. Duas semanas mais tarde, acha que o seu descanso e estudo têm sido afetados pelas rotinas do/da seu/sua colega. Por isso, o que vai fazer?</p>	<p>Simulação</p>

Por fim, todas as unidades do curso contêm atividades de avaliação das competências linguísticas e da competência intercultural. Tomando como exemplo a unidade 5, os alunos têm de fazer um trabalho com exercícios de língua e também as tarefas mencionadas na Tabela 2. Além disso, os alunos têm de entregar, no final do semestre, um diário no qual refletem acerca do desenvolvimento dos seus conhecimentos no que concerne as quatro dimensões da competência intercultural previstas ao longo do curso. A formação também incorpora a avaliação da competência intercultural em provas linguísticas como, por exemplo, pela elaboração de exercícios sobre o conhecimento

intercultural entre a China e Portugal, bem como através de tarefas de produção escrita, nas quais o aprendente deve, em português, apresentar a cultura chinesa no exame final.

#### **4. O efeito da prática do modelo de ensino intercultural “Quatro em Um”**

##### *4.1 A recolha de dados*

São três tipos de dados para testar o presente modelo, recolhidos durante a experiência de ensino.

##### *4.1.1 A Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português*

A Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português baseia-se na escala destinada ao curso de inglês proposta por Liao & Li (2018). O desenho desta escala baseia-se na definição da competência intercultural de Deardorff (2006) e na teoria dos componentes da competência intercultural de Byram (1997), e tem boa confiabilidade estrutural e validade, com uma confiabilidade geral de 0,91 (Liao & Li 2018). A Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português apresenta pequenas modificações em relação à proposta de Liao & Li (2018): em primeiro lugar, devido à ausência da prática intercultural no curso de português, foram suprimidas três questões relacionadas com a prática na escala original, que são a satisfação em relação às atividades extracurriculares, à aplicação das técnicas na prática de comunicação intercultural ensinadas no curso, bem como à promoção da prática de comunicação intercultural; em seguida, ajustaram-se as expressões relacionadas com o ensino e com a cultura inglesa para o ensino e a cultura do português. A escala divide-se em seis dimensões através de 22 questões: (i) o curso em geral; (ii) o aspeto intercultural do curso; (iii) o efeito da melhoria da proficiência linguística; (iv) o efeito da melhoria da competência intercultural; (v) o ensino de língua e (vi) o ensino intercultural. A escala adota o sistema de pontuação de cinco níveis do Likert, com as opções de 1 a 5 representando fraco, relativamente fraco, médio, relativamente forte e forte, respetivamente. A escala foi preenchida anonimamente pelos alunos após o fim do curso. Coletou-se um conjunto total de 48 respostas, tendo sido, posteriormente, validadas para a análise 47 respostas.

#### 4.1.2 *Os trabalhos de casa dos alunos*

Um total de 77 alunos entregaram 460 trabalhos de tarefa intercultural e 76 diários de reflexão.

#### 4.1.3 *Dois questionários feitos respetivamente antes e depois do curso*

O questionário distribuído aos alunos antes do início do curso inclui duas perguntas abertas: “Por que razão decidiu realizar o curso?” e “Que conhecimento tem sobre os países de língua portuguesa e sobre a língua portuguesa?”. Foram recolhidos 77 questionários válidos. O questionário distribuído depois do curso contém duas perguntas abertas: “O que acha do curso em geral?” e “O que acha do curso em termos do desenvolvimento da competência intercultural?”, tendo sido considerados 48 questionários válidos.

### 4.2 *Análise dos dados e discussão*

#### 4.2.1 *O feedback dos alunos sobre a avaliação do curso*

Com base nos dados da Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português, realizou-se o teste de hipóteses utilizando a opção intermediária (3 pontos representando “médio”) como referência. Para a análise estatística dos dados, recorreu-se ao Rstudio.

Tabela 3: Resultados do teste de hipóteses

Variável	Média	Desvio padrão	Teste-z	Valor-p
O curso em geral	4.72	0.51	23.23	< 0.001
O aspeto intercultural do curso	4.14	0.78	9.95	< 0.001
O efeito da melhoria da proficiência linguística	4.29	0.73	12.06	< 0.001

O efeito da melhoria da competência intercultural	4.27	0.70	12.46	< 0.001
O ensino de língua	4.74	0.50	23.98	< 0.001
O ensino intercultural	4.57	0.59	18.30	< 0.001
Ponto total da escala	4.48	0.67	15.15	< 0.001

Como mostrado na Tabela 3, a média do ponto total da escala indica que os alunos demonstram uma percepção positiva em relação ao curso. O efeito da melhoria da proficiência linguística e do ensino de língua está acima de 4 pontos, revelando que o curso alcançou, com sucesso, o objetivo de ensino das competências linguísticas. No questionário feito depois do curso, os alunos referiram: “O curso promoveu, de forma abrangente, o crescimento da proficiência linguística” (Estudante A); “Antes do curso, pensei que o curso iria só possibilitar a capacidade de produzir conversas diárias simples, mas sou capaz de escrever textos sobre assuntos para além dos quotidianos, o que me fez sentir uma sensação de realização” (Estudante B).

Relativamente ao efeito da melhoria da competência intercultural e do ensino intercultural os valores são também superiores a 4, testemunhando que o objetivo de desenvolvimento da competência intercultural é atingido. No questionário feito depois do curso, os alunos manifestaram sentimentos positivos em relação a ele: “O curso aumentou efetivamente as minhas habilidades da comunicação intercultural e ajudou-me a entender melhor o mundo” (Estudante C); “No curso estão intercalados a aprendizagem da língua com os conhecimentos culturais bem como várias tarefas interculturais, que me proporcionam uma janela e ampliam os meus horizontes. Por exemplo, as diferenças entre os povos da China e de Portugal em relação ao sentido de tempo realmente me chocaram. Esta educação intercultural é muito relevante” (Estudante D); “Através do estudo intercultural, aprendi muito sobre a cultura portuguesa que eu não conhecia antes, refletindo sobre muitos aspetos da cultura chinesa que foram anteriormente tomados como garantidos e não considerados antes. Acho que este método de ensino é ótimo” (Estudante E).

#### 4.2.2 *O desenvolvimento da competência intercultural dos alunos ao longo do curso*

a. O crescimento da competência intercultural nas dimensões de atitude e consciência

Em primeiro lugar, no questionário realizado antes do início do curso, 90% dos alunos afirmaram que a razão pela qual decidiram tirar o curso de português foi a obtenção dos créditos de uma língua estrangeira exigidos no plano de formação e não por interesse pela língua portuguesa nem pela cultura dos países de língua portuguesa. No entanto, nos diários de reflexão que se entregaram depois do curso, a maioria dos alunos revelou que o curso tinha estimulado neles um maior interesse por Portugal, bem como uma vontade de continuar a conhecer a cultura portuguesa e de viajar por Portugal no futuro. A pontuação média (4,28) para “o aumento do interesse pela sociedade e cultura portuguesas através do curso”, na Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português, é igualmente reveladora de que o curso estimulou efetivamente o interesse dos alunos pela cultura de Portugal.

Em segundo lugar, o ensino intercultural não deve concentrar-se apenas nos fenómenos culturais, considerando-se muito importante a análise das razões inerentes aos fenómenos culturais, a fim de desenvolver uma atitude aberta e o respeito dos alunos por outras culturas, bem como a consciência crítica e a relativização da sua própria cultura. Na Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português, a pontuação média do feedback dos alunos sobre “o curso orienta ou analisa as origens por trás dos fenómenos culturais” é de 4,38, apontando que o curso dá importância e consegue conduzir os alunos a analisar e a entender as conotações e diferenças culturais. Nos trabalhos de casa, os alunos afirmaram: “No processo de aprender sobre uma nova cultura, inicialmente me senti surpreendida e chocada com a cultura dos portugueses. Apercebi-me que eu tinha sido influenciada pela mesma cultura durante muito tempo e tinha dificuldade em alargar os meus horizontes e ser crítica à minha cultura. Através das investigações e análises das razões por trás das diferenças culturais entre Portugal e a China, sou mais capaz de compreender a cultura portuguesa. O curso não só me ensinou uma nova língua, mas também me fez saber a maravilhosa colisão de duas culturas. A comunicação intercultural exige que entendamos e aceitemos outras culturas com uma perspetiva mais aberta e inclusiva” (Estudante F); “Através do estudo do curso durante

um semestre, apercebi-me que muitas coisas que eu tinha tomado como garantidas só existiam dentro do meu próprio contexto cultural, mas havia muitas pessoas diferentes a viver de maneiras muito diferentes em todo o mundo” (Estudante G)

b. O crescimento da competência intercultural na dimensão de conhecimento

No questionário realizado antes do curso, a grande maioria dos alunos afirmou que os seus conhecimentos sobre a língua portuguesa e os países de língua portuguesa eram muito reduzidos, limitando-se principalmente ao facto de que o português ser uma das línguas oficiais de Macau e ao conhecimento sobre os futebolistas e equipas de futebol de Portugal e do Brasil. Todavia, depois do fim do curso, os alunos referiram que tinham acumulado muitos conhecimentos sobre a cultura portuguesa e sobre a comunicação intercultural entre realidades culturais portuguesa e chinesa, o que foi confirmado pela pontuação elevada para “O aumento do conhecimento em relação à sociedade e cultura de Portugal” e “O desenvolvimento da competência de comunicação intercultural entre as culturas portuguesa e chinesa” na Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no Curso de Português (com a média de 4,66 e 4,60 pontos, respetivamente). Nos diários de reflexão, o estudante H relatou: “Antes do curso, costumava ver a Europa como uma entidade inteira e tinha uma impressão muito imprecisa dela, mas o curso quebrou muitos dos meus estereótipos e fiquei a ter um conhecimento mais específico e aprofundado sobre Portugal”; O estudante I, por sua vez, escreveu: “Aprendi muito sobre as diferenças e semelhanças entre as culturas portuguesa e chinesa e fiquei surpreendido com a existência de tantas semelhanças entre os dois países tão distantes na geografia. O que mais me impressionou foi que muitos jovens portugueses viviam com os pais até depois dos trinta anos. Costumava pensar que os europeus defendiam a liberdade e a independência, o que era completamente diferente da cultura oriental. No entanto, este foi apenas um estereótipo meu e descobri que os portugueses também atribuíam grande importância à família”.

c. O crescimento da competência intercultural na dimensão de habilidade

A competência intercultural na dimensão de capacidade preconizada por Byram (1997) refere-se, principalmente, à capacidade de interpretar e de relacionar a própria cultura com a cultura estrangeira. Na Escala da Avaliação do Ensino Intercultural no

Curso de Português, a pontuação média para “o curso faz a análise comparativa das diferenças culturais entre a China e Portugal” é de 4,77 pontos, demonstrando que, ao longo da formação, se concede muita importância à análise contrastiva crítica entre as culturas chinesa e portuguesa. Nos diários de reflexão, o estudante J afirmou: “Com o estudo do curso, acumulei métodos de comparar as diferenças culturais. Acho que muitas vezes, as principais origens das diferenças culturais entre dois países incluem o clima, as tradições, os eventos históricos, entre outros. E esses métodos de comparação também se aplicam na comparação de outros países além da comparação entre a China e Portugal”. Além disso, nos trabalhos de casa, muitos estudantes realizaram ativamente uma comparação entre as culturas chinesa e portuguesa quando fizeram pesquisas sobre outros aspectos culturais não abordados no curso e até incorporaram a análise comparativa de outras línguas e culturas além das dos dois países. Por exemplo, o estudante K analisou as características da nomeação de ruas em chinês, comparando com os nomes portugueses atribuídos a ruas em Macau; já o estudante L comparou as semelhanças e as diferenças de vários pontos gramaticais entre as três línguas (chinês, português e japonês), e de alguns fenômenos culturais dessas línguas.

## **5. Conclusão**

O presente artigo desenvolve o modelo de ensino intercultural “quatro em um” tendo em consideração as características do curso de português para iniciantes no ensino superior. Neste modelo para o ensino de português de nível elementar, em primeiro lugar, define-se a importância das competências linguísticas e da competência intercultural e, em segundo lugar, o conteúdo pedagógico do curso consiste principalmente no ensino das práticas discursivas utilizada no quotidiano, que possibilita a integração da perspectiva comunicativa cultural, enquanto abordagem que fornece materiais para uma análise contrastiva crítica intercultural. Além disso, tendo em conta o nível básico da língua dos alunos, o modelo de ensino intercultural “quatro em um” recorre de modo sensato à língua materna para comparar os fenômenos culturais, analisar as diferenças e realizar uma reflexão crítica que permite aprofundar a compreensão das duas culturas em análise, i.e., a sua própria cultura e a cultura estrangeira. Ao mesmo tempo, à medida que a proficiência linguística aumenta, incentivam-se a aprendizagem e a concretização das

tarefas interculturais diretamente através do uso do português. Finalmente, o modelo de ensino intercultural “quatro em um” reforça a realização dos objetivos de desenvolvimento das competências linguísticas e da competência intercultural através de um método de avaliação que combina a avaliação linguística e intercultural.

Os resultados dos dados recolhidos revelam que a prática do modelo de ensino intercultural “quatro em um” obteve efeitos positivos de ensino, promovendo o crescimento das quatro componentes da competência intercultural dos alunos. Entretanto, o desenvolvimento da competência intercultural requer não só um ensino efetivo na sala de aula, mas também a combinação de atividades extracurriculares e da prática da comunicação intercultural (Hu 2013: 6; Sun 2016: 21). Devido à pandemia da COVID-19 e a outros fatores, na fase da experiência de ensino para o presente estudo, a organização das atividades extracurriculares foi impossível. Assim, para uma investigação futura, é necessário (i) explorar ativamente as possibilidades de os alunos participarem na comunicação intercultural fora do contexto formal de aprendizagem, (ii) criar oportunidades de interagir com falantes nativos do português e de estudar em países de língua portuguesa, ou de estabelecer plataformas de comunicação a distância, com o intuito de promover a tomada de consciência da competência intercultural dos alunos, bem como de concretizar a aferição consolidada sobre a eficácia do modelo de ensino intercultural “quatro em um” na prática da comunicação intercultural.

### Referências:

- BYRAM, Michael (1997) *O ensino e a avaliação da competência comunicativa intercultural*. Clevedon: Questões multilingues.
- CHEN, Guoming & SAROSTA, William J. (2007) *Os Fundamentos da Comunicação Intercultural*. Xangai: Editora da Educação das Línguas Estrangeiras de Xangai.
- DEARDORFF, Darla K. (2006) «A identificação e a avaliação da competência intercultural como resultado do estudante da internacionalização». *Revista de Estudos em Educação Internacional* 10(3):241–266. Disponível em <<https://journals.sagepub.co>

m/doi/10.1177/1028315306287002>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 10.1177/1028315306287002.

FRANCO, Gabriele (2019) «A interculturalidade no ensino de PLE: metodologias ativas e políticas linguísticas». *Estudos Linguísticos* 48(3):1386-1399. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/338053462\\_A\\_interculturalidade\\_no\\_ensino\\_de\\_PLE\\_metodologias\\_ativas\\_e\\_politicas\\_linguisticas#:~:text=Por%20isso%2C%20o%20presente%20trabalho%20reflete%20sobre%20a,cursos%20de%20gradua%C3%A7%C3%A3o%20prop%C3%B5em%20para%20um%20ensino%20intercultural](https://www.researchgate.net/publication/338053462_A_interculturalidade_no_ensino_de_PLE_metodologias_ativas_e_politicas_linguisticas#:~:text=Por%20isso%2C%20o%20presente%20trabalho%20reflete%20sobre%20a,cursos%20de%20gradua%C3%A7%C3%A3o%20prop%C3%B5em%20para%20um%20ensino%20intercultural)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.21165/el.v48i3.2220>.

FU, Xiaoqiu & ZHANG, Hongling (2017) «O desenho e a prática do ensino intercultural para o curso compreensivo de inglês». *Mundo da Língua Estrangeira* (1):89-95. Disponível em <<https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7iAEhECQAQ9aTiC5BjCgn0RnubltOUYdpQMWIGysZUoGLFRnSkWJuXqyy41drbi36o&uniplatform=NZKPT>>. Acesso em: 08, set., 2023. DOI: 1004—5112 (2017) 01—0089—07.

GE, Chunping & WANG, Shouren (2016) «O desenvolvimento da competência de comunicação intercultural e o ensino de inglês no ensino superior». *Línguas Estrangeiras e o Seu Ensino* (2):79-86. Disponível em <[https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7ijP0rjQD-AVm8oHBO0FTadrXP0b0-1EexAIn5KOYU\\_XGDI5-QEQbpAVp3-992spcG&uniplatform=NZKPT](https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7ijP0rjQD-AVm8oHBO0FTadrXP0b0-1EexAIn5KOYU_XGDI5-QEQbpAVp3-992spcG&uniplatform=NZKPT)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 10.13458/j.cnki.flatt.004244.

GU, Xiaole (2019) «A Experiência sobre a Prática de Cultivar a Competência de Comunicação Intercultural sob a Perspetiva do “Terceiro Espaço”». *Mundo da Língua Estrangeira* 193(4):67-96. Disponível em <<https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v>

=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7iLik5jEcCI09uHa3oBxtWoM5n5wLVcp8cgmq\_9f\_adDC8crLhWjT0tX2CngpI-RyQ&uniplatform=NZKPT>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 1004—5112 (2019) 04—0067—10.

HU, Wenzhong (2013) «Como posicionar a competência de comunicação intercultural no ensino de línguas estrangeiras». *Mundo da Língua Estrangeira* (6): 2-8. Disponível em <[https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7iJTKGjg9uTdeTsOI\\_ra5\\_XYAeLfXQTwic9NmnrpDoRBhO4QchW1jL73y7RXWP-XOG&uniplatform=NZKPT](https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7iJTKGjg9uTdeTsOI_ra5_XYAeLfXQTwic9NmnrpDoRBhO4QchW1jL73y7RXWP-XOG&uniplatform=NZKPT)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 1004—5112 (2013) 06—0002—07.

HUANG, Wenhong (2015) «O estudo empírico sobre o ensino cultural formativo e o desenvolvimento da competência de comunicação intercultural». *Revista da Universidade PLA de Línguas Estrangeiras* 38(1):51-58. Disponível em <[https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7ir5D84hng\\_y4D11vwp0rrtepqNzQkKxVNoU9AfMf0-AxbqZNAxrE3Vb8GAj0X5ZfR&uniplatform=NZKPT](https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7ir5D84hng_y4D11vwp0rrtepqNzQkKxVNoU9AfMf0-AxbqZNAxrE3Vb8GAj0X5ZfR&uniplatform=NZKPT)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 1002—722X (2015) 01—0051—08.

LIAO, Hongjing & LI, Yanju (2018) «A Construção e o Teste de uma Escala de Avaliação do Ensino Intercultural para o Curso de Inglês ao Estudante Universitário». *Ensiño das Línguas Estrangeiras* 39(1):65-69. Disponível em <<https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTIOAiTRKibYIV5Vjs7i0-kJR0HYBJ80QN9L51zrPxIN96yhxq4t2s82r-tKLC7rR6zGOp065zT0LeyuIWoz&uniplatform=NZKPT>>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 10.16362/j.cnki.cn61-1023/h.2018.01.014.

SOUZA, Salvia De Medeiros (2020) «A interculturalidade no ensino de língua inglesa: um olhar sobre a BNCC». *Revista Letra* 25(1):1861-1877. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/347437437\\_A\\_INTERCULTURALIDADE\\_NO\\_](https://www.researchgate.net/publication/347437437_A_INTERCULTURALIDADE_NO_)

ENSINO\_DE\_LINGUA\_INGLESA\_UM\_OLHAR\_SOBRE\_A\_BNCC>. Acesso em: 07, set., 2023.

SUN, Youzhong (2016) «A educação da língua estrangeira e o desenvolvimento da competência intercultural». *A Língua Estrangeira da China* 13(3):1,17–22. Disponível em <[https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIiTRKibYlV5Vjs7ijP0rjQD-AVm8oHBO0FTadtnLfWhNDJJdIb3Wj\\_9\\_G6stilFxmPV-Oo4U3zjvKuAn&uniplatform=NZKPT](https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIiTRKibYlV5Vjs7ijP0rjQD-AVm8oHBO0FTadtnLfWhNDJJdIb3Wj_9_G6stilFxmPV-Oo4U3zjvKuAn&uniplatform=NZKPT)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 10.13564/j.cnki.i.issn.1672-9382.2016.03.001.

SUN, Youzhong & LIAO, Hongjing & ZHENG, Xuan & QIN, Shuoqian (2021) *Estudo sobre o ensino intercultural de línguas estrangeiras*. Pequim: Editora do Ensino e Estudo sobre as Línguas Estrangeiras.

YANG, Hua & LI, Liwen (2017) «Uma pesquisa-ação sobre a integração da competência intercultural com o ensino de inglês no ensino superior». *Línguas Estrangeiras e o Seu Ensino* 293(2):9-17+146. Disponível em <[https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIiTRKibYlV5Vjs7iAEhECQAQ9aTiC5BjCgn0Rs0QRkMdBpqqkv14uqU3z1krBfdkifkKS2T4\\_iFCEUmz&uniplatform=NZKPT](https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIiTRKibYlV5Vjs7iAEhECQAQ9aTiC5BjCgn0Rs0QRkMdBpqqkv14uqU3z1krBfdkifkKS2T4_iFCEUmz&uniplatform=NZKPT)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 10.13458/j.cnki.flatt.004340.

YANG, Ying & ZHUANG, Enping (2007) «Construção do quadro para a competência de comunicação intercultural no ensino de línguas estrangeiras». *Mundo da Língua Estrangeira* (04):13-21+43. Disponível em <[https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIiTRKgchrJ08w1e7aLpFYbsPrqHY-IeecMArsFxnRHJzHGP6wR4NRr-r9SV7\\_cQJRQI0Lso5xJ\\_sEh\\_W&uniplatform=NZKPT](https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIiTRKgchrJ08w1e7aLpFYbsPrqHY-IeecMArsFxnRHJzHGP6wR4NRr-r9SV7_cQJRQI0Lso5xJ_sEh_W&uniplatform=NZKPT)>. Acesso em: 07, set., 2023. DOI: 1004–5112 (2007) 04–0013–10.

ZHANG, Hongling (2007) *Ensino intercultural de línguas estrangeiras*. Xangai: Editora da Educação das Línguas Estrangeiras de Xangai.

ZHANG, Zhanyi (1990) «A Discussão sobre a Cultura da Comunicação e a Cultura do Conhecimento». *Ensino e Estudo da língua* (3):15-32. Disponível em <<https://kns.cnki.net/kcms2/article/abstract?v=3uoqIhG8C44YLTlOAIrKjKpgKvIT9NkyGkCpOZCCacHV-2Z017pzK10UFARk51KQzoqV3JwdhoDntBJ-0W6NLTNPkatBzt-&uniplatform=NZKPT>>. Acesso em: 07, set., 2023.

## O exotismo na literatura orientalista portuguesa

钟彩艳ZHONG Caiyan

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
[aidazhong2010@qq.com](mailto:aidazhong2010@qq.com)

### Resumo

O presente trabalho resulta duma investigação com o tema das imagens chinesas no Orientalismo literário português. O estudo mostrará a situação particular de Portugal no período, a qual faz transparecer o duplo eixo (ocidental e nacional) da crítica do Orientalismo português. Procuraremos as representações orientais nas obras dos autores da Geração de 70, cujos trabalhos renovam a literatura portuguesa com tendências orientalistas. De seguida, desenvolveremos uma leitura das imagens de Macau em autores do território, os quais configuram o simbolismo em português. Além disso, o exotismo oriental é destacado nas imagens femininas chinesas nas obras de Wenceslau de Moraes (1854-1929) e Maria Ondina Braga (1932-2003). A análise das imagens femininas evidenciará a observação dos autores portugueses sobre o Outro oriental. As três facetas de leitura facilitarão o entendimento do referido duplo eixo da crítica e a percepção da construção da identidade lusitana com o imaginário literário do Oriente exótico.

**Palavras-chave:** *Orientalismo; Portugal; representações chinesas; Macau; imagens femininas.*

### Abstract

This paper results from an investigation with the theme of Chinese images in Portuguese literary Orientalism. The study will show the situation of Portugal in the period, which reveals the double axis (Western and national) of the critique of Orientalism Portuguese. We will look for the oriental representations in the works of the authors of the Generation of 1870, whose works renew Portuguese literature with orientalist tendencies. Next, we will develop a reading of the images of Macau in authors of the territory, which configure the symbolism in Portuguese. In addition, oriental exoticism is highlighted in Chinese female images in the works of Wenceslau de Moraes (1854-1929) and Maria Ondina Braga (1932-2003). The analysis of the female images will show the observation of the Portuguese authors about the Eastern Other. The three facets of reading will facilitate the understanding of the double axis of criticism and the perception of the construction of the Lusitanian identity with the literary imaginary of the exotic East.

**Keywords:** *Orientalism; Portugal; Chinese representations; Macau; female images.*

## 1. O Orientalismo em Portugal

Em primeiro lugar, segundo Edward W. Said (1996: 14-15), o Orientalismo é todo o conhecimento sobre o Oriente, um estilo de pensamento baseado na oposição dicotômica Ocidente/Oriente. A partir do final do século XVIII, o Orientalismo é considerado como uma “instituição organizada” (Said 1996: 15) no colonialismo, o que implica uma hegemonia do Ocidente sobre o Oriente. Na prática, o Orientalismo é protagonizado pela Inglaterra e França até à primeira metade do século XX, e, após a Segunda Guerra Mundial, pelos Estados Unidos:

O que quero mostrar é que o orientalismo deriva de uma proximidade particular que se deu entre a Inglaterra e a França e o Oriente, que até o início do século passado significara apenas a Índia e as terras bíblicas. A partir do início do século XIX até o final da Segunda Guerra, a França e a Inglaterra dominaram o Oriente e o orientalismo; desde a Segunda Guerra os Estados Unidos têm dominado o Oriente, e o abordam do mesmo modo que a França e a Inglaterra o fizeram outrora. (Said 1996: 16)

Entretanto, o caso de Portugal é diferente. No século XIX, Portugal sofre três invasões francesas entre 1807 e 1810, a declaração da independência do Brasil em 1822 e a anulação dos seus direitos históricos nas colónias africanas, após a Conferência de Berlim entre 1884 e 1885. O Ultimato britânico de 1890, que exige a retirada das forças militares portuguesas nos territórios entre Angola e Moçambique, constitui o “traumatismo-resumo de um século de existência nacional traumatizada” (Lourenço 1992: n.p.).

Neste contexto, Portugal foi perdendo o seu estatuto como império. A sua presença no Oriente também foi diminuindo, restando-lhe no Oriente apenas alguns pedaços de terra, onde ele se reforça para intensificar a administração colonial, por exemplo, através da instituição da Província de Macau, Timor e Solor em 1844. Perante a decadência nas competições globais no século XIX, os portugueses tentam procurar uma afirmação nacionalista enquanto lusitanos, e não simplesmente europeus:

A colocação do país numa zona periférica, numa condição subalterna, ditava-lhe um papel secundário e a própria impossibilidade de fazer parte da elite que governaria o mundo. Esta perda de estatuto fez com que surgissem movimentos de revivescência nacional, onde se defendia a regeneração da raça, se faziam planos de alto fervor nacionalista, e se sonhava com o regresso à grandeza de outrora. (Couto 2011: 34)

Tal reivindicação nacionalista é realizada pelas “esperanças de regressar à glória passada” na África, mas não no Oriente, porque, “o Oriente pouco ou nada representava, em termos práticos e materiais, para Portugal” (Couto 2011: 33), na conjuntura da expansão colonial da Inglaterra e França no Oriente desde o final do século XVIII. No entanto, como tendo existido no Oriente uma presença portuguesa, “Evocar o Oriente era promover um intenso exercício histórico onde se procurava os caminhos da superação de uma decadência anunciada pelas grandes potências europeias” (Couto 2011: 33-34). Este passado, nas palavras de António Manuel Hespanha (1999), é de esplendor e imprescindível para a construção da epopeia lusitana:

A história portuguesa – e mais ainda, a sua vulgata escolar – está cheia de gestas orientais ligadas às épocas de esplendor de Portugal, como se Portugal quando não esteve no Oriente, tivesse estado na miséria e na mesquinhez. (...) Foi no Oriente que se fizeram nossos santos e os nossos heróis. A “nossa” Goa foi a Roma do Oriente e o Padroado Português foi o “do Oriente”, também. Foi no Oriente que o nosso Império começou e é nele que, em 1999, ele irá acabar. (Hespanha 1999: 15)

Assim sendo, é possível verificar uma documentação portuguesa em torno do Oriente. São de destacar os nomes, por exemplo, Tomé Pires (embaixador, 1465-1540), João de Barros (historiador, 1496-1570), Fernão Lopes da Castanheda (historiador, 1500-1559), Galiote Pereira (viajante, 1510/1520-?), Fernão Mendes Pinto (viajante, 1510/14-1583), Gaspar da Cruz (dominicano, 1520-1570), Álvaro Semedo (jesuíta, 1585-1658), António de Gouvea (jesuíta, 1592-1677) e Gabriel de Magalhães (jesuíta, 1610-1677). Com efeito, a documentação do século XVI até ao século XVIII apresenta “um maior cariz antropológico ou catequizante do que literário” (Vanzelli 2020: 37), cujo objetivo principal é no Oriente “implantar a fina quadrícula da administração eclesiástica” (Hespanha 1999: 19).

A partir da primeira metade do século XIX, por causa das agitações políticas que Portugal sofre, juntamente com a ascensão do nacionalismo lusitano, o interesse da literatura portuguesa está mais voltado aos problemas europeus e africanos. Um exemplo disso é a primeira geração romântica na mesma época, que, segundo Sérgio Campos Matos (2002), não se envolve muito no exotismo oriental:

(...) os introdutores do romantismo em Portugal – Garrett e Herculano – não se interessaram muito pelo imaginário orientalista. Procuraram o pitoresco e o diferente não tanto no exótico como no medievalismo e na cultura popular. São escassas na obra de Herculano as alusões ao Oriente e aos orientais. E quando surgem, têm não raro um sentido negativo. (Matos 2002: 212)

Em vista disso, “O Oriente, enquanto temática literária, não assume em Portugal um peso muito significativo, ao contrário do que sucede, por exemplo, na Alemanha, Inglaterra e França” (Couto 2011: 41). É apenas a partir da segunda metade do século XIX que “o Oriente ganha contornos mais claros nas produções literárias de Portugal” (Vanzelli 2020: 39). Na segunda metade do século XIX e no século XX, existem autores portugueses atraídos pelo Oriente, como por exemplo, Antero de Quental (1842-1891), Eça de Queiroz (1845-1900), Wenceslau de Moraes (1854-1929) e Camilo Pessanha (1867-1926), mas “em ópticas que nem sempre se ajustam ao ponto de vista dos poderes coloniais” (Matos 2002: 213), ainda que sejam olhares exteriores para o Oriente:

Lembre-se a dimensão mística da ideação filosófica de Antero que se traduz numa atitude nihilista, bem como na sua simpatia pelo budismo; a posição crítica de Eça de Queiroz relativamente ao colonialismo inglês no Egito – o orientalismo de Eça é aliás idealizado a partir de uma viagem ao Próximo Oriente no tempo de juventude e traduz-se frequentemente em juízos etnocêntricos, desfavoráveis em relação às civilizações islâmicas; ou ainda os modos diversos como as vivências no Extremo Oriente (China e Japão) se apresentam nas obras de Camilo Pessanha (*China*, 1944) e de Wenceslau de Moraes (*Cartas do Japão*, 1904-27) e exprimem em olhares descentrados sobre a China e o Japão. (Matos 2002: 213)

## 2. O Oriente exótico no imaginário português

De facto, é a Geração de 70, inclusive Antero de Quental e Eça de Queiroz, que a Portugal “traz leituras associadas às tendências orientalistas das artes e da filosofia dos países centrais na Europa” (Vanzelli 2020: 41). É um grupo de jovens intelectuais portugueses que tenta revolucionar a cultura portuguesa, para que, por um lado, evoque a memória coletiva de Portugal imperial e, por outro, coloque “Portugal dentro do debate intelectual coevo que acontecia nos grandes centros europeus” (Vanzelli 2020: 42). Tendo isso em conta, “a ideia ocidental do Oriente e a ideia nacional de Império” (Lima 2003: 129) são as duas ideias envolvidas na crítica do Orientalismo literário português:

Importa ter presente que Portugal, se por um lado participa desta apropriação imaginária que o Ocidente foi fazendo do Oriente, que tem vindo a ser designada por orientalismo, por outro vive-a de um modo especificamente nacional, na medida em que o Oriente foi para nós fonte inesgotável de experiência directamente vivida desde a época renascentista, enquanto destino da grande viagem, peregrinação e errância, vivência de exílio. O Oriente tornou-se num mito histórico, e naturalmente também literário, em estreita articulação com a ideia de Império. (Lima 2003: 130-131)

Sobretudo, existem diferenças entre os autores orientalistas, porque “o Oriente se torna, ao longo do século XIX, numa espécie de pátria subjectiva onde cada um encontra o que procura” (Lima 2003: 133). Neste sentido, a viagem ao Oriente, independentemente de “ser real ou livresca”, é encarada como “uma busca interior, uma viagem imaginária e até estática, a perseguição de um além” (Lima 2003: 133).

Em relação a Antero de Quental, cujo contacto com o Oriente é principalmente por meio de livros, o Oriente “ora rescende a um certo parnasianismo fascinado pelos esplendores balsâmicos do Oriente, ora é já da ordem da experiência mística e metafísica” (Lima 2003: 133). E nesta última vertente, é evidente um niilismo orientalista, que transparece nos versos do poema “Nirvana”:

À bela luz da vida, ampla, infinita,  
Só vê com tédio, em tudo quanto fita,  
A ilusão e o vazio universais.  
(Quental 1968: 91)

Por seu turno, Eça de Queiroz representa a China na sua ficção, *O mandarim* (1880), mostrando uma imagem estereotipada. A história decorre entre a realidade de Lisboa e o imaginário sobre a China. O protagonista Teodoro, ao tomar a sugestão do demónio, mata um mandarim chinês e obtém uma grande riqueza. O mandarim chinês é descrito “velho, doente, atrasado e decadente, que é o símbolo do Império do Meio, ao qual a única coisa que resta é a sua riqueza”<sup>1</sup> (Yao 2005: 108, tradução livre).

Com o parnasianismo e o simbolismo, o Oriente ganha mais profundidade na literatura portuguesa. Para os parnasianos, o preciosismo descritivo é harmonizado com o exotismo oriental. Trata-se de uma espécie de *chinoiserie*, que é evidente no poema “O cravo murcho”, de António Feijó (1859-1917): “Como um cravo que murcha debruçado / Numa jarra fantástica da China” (2004: 79). A outra produção de António Feijó, *Cancioneiro Chinês* (1890), mostra também a estética decorativa, por exemplo, nos versos de “A flauta misteriosa”:

Sobre as flores e as rosas perfumadas,  
Na viração que rumoreja incauta,  
Escutavam-se as notas inspiradas  
D’uma distante misteriosa flauta.  
(Feijó 1903: 21)

No simbolismo em português, é de destacar Camilo Pessanha, que parte para Macau em 1894 e lá vive trinta e dois anos. Nesta altura, “O Oriente está intimamente ligado à ideia de estados alterados de consciência, induzidos (ou não) pelo ópio, haxixe, etc.” (Ramos 2001: n.p.). Dado isso, a estética de Camilo Pessanha, que se vicia em ópio, “evoca o misticismo que envolve a figura nebulosa do poeta excêntrico” (Serafim 2013: 20). Ademais, na escrita de Camilo Pessanha, é encontrado o regionalismo, que “estaria destinado a encontrar no Oriente uma imagem incompleta de um Portugal que se apresenta ao sujeito como universo preservado pela memória do rural” (Braga 2014: 186), o que pode ser avistado num texto de 1924, “Macau e a Gruta de Camões”:

---

<sup>1</sup> 垂死的满清官员，不过是中国帝国的象征：衰老、腐朽、落后、停滞，什么都没有了，唯一留下的就是它的财富。

Em Macau é fácil à imaginação exaltada pela nostalgia, em alguma nesga de pinhal menos frequentada pela população chinesa, abstrair da visão dos prédios chineses, dos pagodes chineses, das sepulturas chinesas, das misteriosas inscrições chinesas (...) e criar-se, em certas épocas do ano e a certas horas do dia, a ilusão de terra portuguesa. Quem estas linhas escreve teve, por várias vezes (há quantos isso vai!) deambulando pelo Passeio da Solidão, a ilusão, bem vivida apesar de pouco mais duradoura que um relâmpago, de caminhar ao longo de uma certa colina da Beira Alta, muito familiar à sua adolescência. (Pessanha 1988: 183-184)

No simbolismo em português, é de notabilizar ainda o nome da autora de Macau Maria Ana Acciaioli Tamagnini (1900-1933), autora de *Lin tchi fá: flor de lótus* (1925). Natália Correia (1994) ressalta a subtileza feminina da poetisa na percepção do mundo oriental. Diferentemente “de um Orientalismo parnasiano-simbolista de fabrico livresco”, Maria Ana Acciaioli Tamagnini, vive sete anos em Macau e “apresenta a novidade da vivência desse exótico no espaço próprio das suas motivações temáticas” (Correia, 1994: n.p.). Por exemplo, o poema “Casas de ópio” visualiza os sonhos dos viciados em ópio:

Nos kakimonos<sup>2</sup>, de papel pintado,  
Os dragões saltam, riem as carrancas,  
E entre as nuvens do fundo acobreado  
Os deuses montam em cegonhas brancas.  
(Tamagnini *apud* Correia 1994: n.p.)

Com efeito, este poema evoca também a crítica do uso do ópio, tal como indica Denise Rocha (2019: 61), o poema “revela uma faceta amedrontadora de uma prática cultural tolerada pela administração portuguesa colonial”. A propósito do território de Macau, a representação orientalista é testemunhada em vários autores portugueses.

### 3. A representação de Macau em Wenceslau de Moraes

Ao longo da história, Macau tem sido um “space of colonial encounters” (Cheng 2009: 129). Macau é uma espécie de zona de contacto onde “peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations,

---

<sup>2</sup> Kakimono: documento escrito, transcrição fonética da língua japonesa para a palavra 書き物.

usually involving conditions of coercion, radical inequality and intractable conflict” (Pratt 1992: 6). Posto isto, existem vários estereótipos contraditórios acerca de Macau:

Since its founding in 1557, Macau has often been contrived and ‘represented’ as an exotic place by Western writers, who incessantly pander to the myth of the mysterious and seductive Orient. Through the Orientalist construct, this colonial space has somewhat become the West’s Other. There are paradoxical images of Macau reflected in a range of clichés and stereotypes in missionary journals, travel memoirs, travellers’ tales, poems and novels. (Cheng 2009: 130)

Macau apresenta-se ora “as a prosperous commercial centre with good people” (Cheng 2009: 130), ora como um cliché de que “East is miserable, poor and uncivilized” (Cheng 2009: 131).

Quanto à literatura portuguesa entre os séculos XIX e XX, notamos os nomes como Bernardo Pinheiro Correia de Melo (*Jornadas pelo mundo*, 1894), Ferreira de Castro (*A volta ao mundo*, 1944) e António Sérgio (*cartas inéditas*). Há alguns elementos comuns nos três autores, porque, a sua estadia curta em Macau conduz “a um conhecimento superficial ou mesmo a um verdadeiro desconhecimento desse local, das suas gentes e da sua cultura específica” (Vale 1996: n.p.).

Apesar disso, Vale (1996) destaca alguns nomes e textos portugueses que mostram uma ligação mais profunda ao território, a saber: Álvaro de Melo Machado (*Coisas de Macau*, 1913), Emílio de San Bruno (*O caso da Rua Volong, scenas da vida colonial*, 1928), Jaime do Inso (*O caminho do Oriente*, 1932; *Cenas da vida de Macau*, 1941) e António de Santa Clara (*Cartas do Extremo Oriente*, 1938).

Há ainda escritores que passam pelo território e deixam obras com impressões diferentes das de Bernardo Pinheiro Correia de Melo, Ferreira de Castro e António Sérgio, pois escrevem já no final do século XX, como António Manuel Couto Viana (*No Oriente do Oriente*, 1987; *Até ao longínquo China navegou...*, 1991), Eugénio de Andrade (*Pequeno caderno do Oriente*, 1994), José Augusto Seabra (*Poemas do nome de Deus*, 1990), Miguel Torga (*Diário XV*, 1987), Maria Ondina Braga (*Nocturno em Macau*, 1991), e Agustina Bessa-Luís (*A quinta essência*, 1999). Nesta altura, eles “falam do relacionamento de Portugal com Macau, quando se aproxima a ‘separação oficial’ e

fazem-no dizendo da sua forma pessoal e única de viver os factos e o lugar” (Vale 1996: n.p.).

Marta Pacheco Pinto (2013: 172) salienta que a “feminização do Oriente” é um estilo do discurso orientalista que “assume a figura feminina como a componente central dessa textualização do Oriente como espaço feminino”. Com efeito, não é exceção a literatura orientalista portuguesa. Wenceslau de Moraes, “amigo e companheiro de exílio oriental” (Lima 2003: 140) de Camilo Pessanha, por exemplo, relata bastantes imagens da mulher oriental, nomeadamente, da mulher chinesa em Macau e da mulher japonesa.

No caso da mulher chinesa, a figura feminina retratada por Moraes oscila “entre uma figura de valorização e uma figura de repulsa, ou seja, entre a beleza e a negatividade” (Pinto 2013: 472). Por um lado, Moraes aprecia com muito gosto as mulheres chinesas de diversão noturna nos barcos no Rio das Pérolas. As embarcações de divertimento, ou os *tankás-flores*<sup>3</sup>, são um conjunto de barcos que “deixa, visto de noite, uma impressão de sonho, ou é antes uma visão de pezadêlo” (Moraes 1928: 41). A beleza das mulheres de diversão é um encanto exótico:

Quando desceu a noite, a população trabalhadora, embalada pela lenta ondulação do Chu-kiang<sup>4</sup>, adormeceu; bruxuleavam os faróis (...); defrontando com o hotel, surgiam iluminações festivas, eram os *tankás-flores*, donde irrompiam os primeiros acordes de uma música estranha. Aluguei então uma *sampan*, e mandei remar para os *tankás-flores*. (...) Sobre cada barco eleva-se um espaçoso recinto, um verdadeiro salão, que os lumes de dezenas de candelabros iluminam em jorros de luz branca. (...) Elas, envoltas nas longas cabaias de seda, ora branca, ora lilás, ora cor-de-rosa, ora esmeralda, os cabelos enlaçados em enfeites de ouro e grinaldas de jasmim, as faces vivamente coloridas pelos cosméticos, cintilantes de jóias como ídolos, têm um encanto de beleza exótica, que muito se casa com a estranheza do espectáculo. Por ali borboleteiam, acompanhando os seus risos cristalinos de uma especial mímica de requebros (...). (Moraes 1971: 61)

---

<sup>3</sup> Tanká ou tancá: *danjia* (疍家) indica os pescadores que vivem no barco no litoral do Sul da China. Nos textos portugueses, *tancá* indica normalmente o barco. *Tanká-flor*, ou barco de flor, ou *huating* (花艇), oferece um espaço de divertimento, com performance de dança e música.

<sup>4</sup> Chu-kiang ou Chū Kóng: *Zhujiang* (珠江), o Rio das Pérolas.

Por outro lado, Moraes demonstra uma impressão relativamente negativa sobre a mulher chinesa fechada em casa, com os pés ligados, que exerce o papel ora como mandadora das concubinas, ora como escrava do marido:

E entretanto, além, a curtas horas de demora, no vastíssimo império, patrimônio de um povo irmão, eis o curioso contraste da mulher sem pés, aleijada desde a infância tenra pelas exigências da moda que domina. Eis a mulher que nunca presenciou o romper de aurora, que nunca vagabundeou com o marido durante um curto instante, que nunca ajuntou seis passos ao longo de uma estrada, que vive eternamente na clausura, na penumbra misteriosa e sórdida de quatro paredes unidas, deixando-se invadir de flácidas gorduras e de tons terrosos de encarcerada, deixando crescer as unhas das mãos inúteis até à disformidade, imóvel, estúpida, tediosa, hierática, feitiço inspirado do lar. Com esta missão apenas, a mísera: manter a disciplina entre as concubinas legitimadas do marido; incutir o medo e exercer a tortura nas servas, as escravazinhas imundas que a saúdam em prostrações rojantes; e, em assuntos conjugais, ser por seu turno a escrava submissa, calando afrontas e recalando ciúmes, prestando-se aos caprichos casuais do seu senhor, durante alguma noite desabrida, em que ele, por desfastio, dispensou a orgia das ruas ou dos barcos. (Moraes 1993: 154)

A dupla imagem da mulher chinesa deve-se às experiências pessoais de Moraes em Macau e no Japão, as quais lhe provocam a impressão da desolação da cidade chinesa, isto é, “o que fora uma promessa de exotismo dá lugar ao desalento, à apatia, anulando o comprazimento” (Pinto 2013: 450).

#### **4. As imagens femininas chinesas em Maria Ondina Braga**

As figuras femininas chinesas são também constantes em Maria Ondina Braga (1932-2003), por exemplo, na coletânea de contos *A China fica ao lado* (1968). O título em si mesmo já está a implicar que “a China é uma civilização diferente, é outra civilização, que arrasta consigo o peso enorme da sua história” (Oliveira 2019: 78-79). Nesta esteira, Maria Ondina Braga faz protagonizar a mulher chinesa no conto “A China fica ao lado” e lhe atribui expectativas oriundas de um coração feminino ocidental. No conto, há um drama “de uma avó, aristocrata do Norte, de pés ligados, polida e falante de mandarim”, e o outro drama “da neta, vítima da vulnerabilidade a que estão sujeitas todas as pessoas atingidas por convulsões sociais e obrigadas por isso a emigrar” (Oliveira 2019: 79).

A neta é a protagonista anónima que vai fazer o aborto ao consultório do Doutor Yu, onde ela se lembra da sua avó e das memórias infantis gravadas na China continental, donde elas são exiladas por causa da Guerra Sino-Japonesa. A avó é o “símbolo dos valores da velha China, do passado destruído” (Gago 2017: 12), mantendo os conceitos patriarcais que humilham o sujeito feminino:

Mulher a ter filhos sozinha só a mãe da humanidade no confucionismo. A avó que dera à luz, na luxuosa maternidade do doutor Yu, com baixela de prata, filhos legítimos, desejados, bem-vindos, de primeira esposa de casa nobre. Esposa ou concubina era o que ela conhecia. Tinha de haver senhor, macho responsável, pai a apresentar núpcias, leito conjugal. (Braga 1991: 11)

No entanto, a invasão japonesa põe fim à história da avó. Na memória da neta, “os soldados haviam desligado os pés da avó, prendido o pai, levado as jóias” (Braga 1991: 11). Quando se vê no exílio, a avó não é capaz de deixar o seu sonho perdido, “agarrada a antigos preconceitos, constantemente a falar de nomes que já não existiam” (M. O. Braga 1991: 12). A neta, pelo contrário, mesmo sofrendo a gravidez indesejada e, depois, fazendo o aborto, sente que se pode libertar do pesadelo passado, porque ela tem os pés soltos:

Não, não era a última derrota. Estava ali por não ter morrido nem virado fantasma. Os seus pés, soltos, poderiam palmilhar todos os caminhos do mundo. Poderia voltar à China ou ficar ao lado da China. O principal era combater o seu combate de mulher só e abusada. E guardar o coração intacto. Para um dia. Para uma verdade. (...) E via-se a caminhar por uma estrada sem bermas, os braços alongados até ao infinito, levando consigo, triunfal, sem esforço, como se fossem penas de ave, toda a legião ancestral das ofendidas, de pés atados deslizando à flor da terra. (Braga 1991: 12-13)

Tal reclamação é dada pela narradora ocidental que acredita na emancipação da mulher, talvez com a ajuda do “Governo estrangeiro” que aos exilados “dava dormida e arroz” (Braga 1991: 12). Desta maneira, transparece a atitude orientalista da autora lusitana, que idealiza a colónia. Além disso, a descrição sobre a rotina da avó e da neta no pagode apresenta a observação da autora portuguesa com uma perspetiva exótica:

Tinha treze anos quando se alojaram no pagode. Ao cair da tarde, os rostos dos deuses endureciam. Os olhos de topázio do dragão Long faiscavam no escuro como olhos de gato. A avó orava diante dos ídolos do lar, erguendo-se, noite alta, para chupar o cachimbo de água. Padecia de insónias e fumava de noite. No silêncio da hora, o gorgolejar do cachimbo era triste como o pio de uma fonte. Ela gostava do sorriso de Buda que nunca mudava, do corpo claro e gordo na peanha do altar. Fora crescendo. Seus vestidos cheiravam a incenso, a sândalo. Na rua, os homens rogavam-se por ela, perguntavam maliciosamente se conhecia bonzo. Ia aos funerais. Armava quadros de flores para o cemitério. Entrava nas danças sagradas, de olhos pintados, boca pintada, uma flor de lótus em cada mão. (Braga 1991: 12-13)

Como vemos, é constante a admiração dos elementos orientais no discurso orientalista, a par da crítica e denúncia. Neste sentido, a representação em si própria parece paradoxal, tal como a referida crítica sobre a imagem contraditória de Macau. Trata-se do pragmatismo do Orientalismo, onde a imagem da China é simbolizada pelo camaleão:

(...) las opiniones europeas de China han cambiado muy radicalmente en ciertos períodos. Lo interesante es que estos cambios reflejan no tanto los cambios acaecidos en la sociedad china como los ocurridos en la historia del intelecto europeo. (...) un camaleón simbolizaría a China más adecuadamente que un dragón. (Dawson 1970: 21)

Na prática, a modificação contínua da imagem chinesa implica as mudanças sociais ocidentais, porque, “a imagem tem a função de revelar as relações interétnicas, interculturais entre a sociedade observada e a observadora” (Gago 2016: 1). Acima de tudo, relatar as imagens estrangeiras é um ato de autoexpressão e, para um investigador nativo, estudar tais imagens será uma análise autocrítica:

A imagem, isolada, explicada, interpela, interroga, faz pressão sobre o investigador para que ele penetre fundo em si mesmo, para que ele analise as suas próprias formas de representação, as suas preferências, os seus entusiasmos, os seus silêncios. Assim, não é a objectividade que pretendemos atingir aqui, mas sim uma verdadeira análise autocrítica: diz-me como vês o Outro, dir-te-ei quem tu és (Pageaux 1983: 14-15)

Neste sentido, a literatura orientalista portuguesa serve para a construção da identidade lusitana. Em conclusão, o Outro oriental para Portugal do século XIX significa não tanto o objeto de colonização como o imaginário do império passado. As três facetas de leitura – o Oriente literário concebido pela Geração de 70, o simbolismo em português e as imagens femininas chinesas – facilitarão o entendimento do referido duplo eixo (ocidental e nacional) da crítica do Orientalismo literário português. A escrita orientalista acaba por reconfigurar a identidade lusitana, ao construir o imaginário do Oriente exótico, onde é vívida também a presença portuguesa.

### Referências

- BRAGA, Duarte Nuno Drumond (2014). *Ao Oriente do Oriente transformações do Orientalismo em poesia portuguesa do início do século XX*. Camilo Pessanha, Alberto Osório de Castro e Álvaro de Campos. Universidade de Lisboa, Tese de Doutoramento.
- BRAGA, Maria Ondina (1991). *A China fica ao lado (4ª ed.)*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- CHENG, Christina Miu Bing (2009). *Macau: a cultural Janus*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- CORREIA, Natália (1994). «Versos de brisa portuguesa escritos numa flor de lótus». *Revista de Cultura* (Edição em português, II série, 18). Disponível em <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/30018/1708>>. Acesso em: 06, jul., 2022.
- COUTO, Marcos Miguel Oliveira do (2011). *Representações do Oriente em O Mundo Português (1934-1947)*. Universidade do Porto, Dissertação de Mestrado.

DAWSON, Raymond (1970). *El camaléon chino: análisis de los conceptos europeos de la civilización china*. Madri: Alianza Editorial. [tradução de Fernando Calleja]

FEIJÓ, António (1903). *Cancioneiro chinês (2ª ed. revista e aumentada)*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão.

FEIJÓ, António (2004). *Poesias completas*. Porto: Edições Caixotim.

GAGO, Dora Maria Nunes (2016). «No espelho da memória: Macau, lugar mítico de (re)construção da identidade na obra de Maria Ondina Braga». *Acta Scientiarum. Language and Culture* 38(1): 1-9. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/296361581\\_No\\_espelho\\_da\\_memoria\\_Macau\\_lugar\\_mitico\\_de\\_reconstrucao\\_da\\_identidade\\_na\\_obra\\_de\\_Maria\\_Ondina\\_Braga](https://www.researchgate.net/publication/296361581_No_espelho_da_memoria_Macau_lugar_mitico_de_reconstrucao_da_identidade_na_obra_de_Maria_Ondina_Braga)>. Acesso em: 09, jul., 2022. DOI: 10.4025/actascilangcult.v38i1.26921

GAGO, Dora Maria Nunes (2017). «Figurações femininas nas obras de Deolinda da Conceição, Maria Ondina Braga e Fernanda Dias: os árduos caminhos do exílio e da emancipação». *Revista de Cultura* (Edição internacional, 54): 6-17.

HESPANHA, António Manuel (1999). «O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)». Em *O Orientalismo em Portugal*, coord. por Ana Maria Rodrigues, pp. 15-37. Porto: Edifício da Alfândega.

LIMA, Isabel Pires de (2003). «O Oriente literário entre dois séculos». *Cadmo – Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 13: 129-146. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10316.2/24116>>. Acesso em: 01, jul., 2022.

LOURENÇO, Eduardo (1992). *O labirinto da saudade (5ª ed)*. Lisboa: Dom Quixote. Ebook disponível em

<[https://www.academia.edu/4771490/O\\_LABIRINTO\\_DA\\_SAUDADE\\_EDUARDO](https://www.academia.edu/4771490/O_LABIRINTO_DA_SAUDADE_EDUARDO)>

LOUREN%C3%87O\_>. Acesso em: 20, jul., 2022.

MATOS, Sérgio Campos (2002). «Oriente e orientalismo em Portugal no século XIX: o caso de Oliveira Martins». *Cadmo – Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa* 12: 211-224. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10316.2/24141>>. Acesso em: 25, jun., 2022.

MORAES, Wenceslau de (1928). *Cartas do Japão – 2ª série, Vol. 2 (1909-1910)*. Lisboa: Portugal-Brasil Sociedade Editora.

MORAES, Wenceslau de (1971). *Traços do Extremo Oriente*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira.

MORAES, Wenceslau de (1993). *Dai-Nippon*. Rio de Janeiro: Nordica.

OLIVEIRA, Celina Veiga de (2019). «O Orientalismo em Maria Ondina Braga». *Revista de Cultura* (Edição internacional, 61): 73-85.

PAGEAUX, Daniel-Henri (1983). *Imagens de Portugal na cultura francesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

PESSANHA, Camilo (1988). *Contos, crónicas, cartas escolhidas*. Lisboa: Europa-América.

PINTO, Marta Pacheco (2013). *Traduzir o Outro oriental: a configuração da figura feminina na literatura portuguesa finissecular (António Feijó e Wenceslau de Moraes)*. Universidade de Lisboa, Tese de Doutoramento.

PRATT, Mary Louise (1992). *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge.

QUENTAL, Antero de (1968). *Sonetos*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Orientes do Português, v.4, p. 163-179  
<https://doi.org/10.21747/27073130/ori4a6>

RAMOS, Manuela Delgado Leão (2001). *António Feijó e Camilo Pessanha no panorama do Orientalismo português*. Lisboa: Fundação Oriente. Ebook disponível em <<https://manueladlramoslivro2001.wordpress.com/>>. Acesso em: 02, jul., 2022.

ROCHA, Denise (2019). «Assustadoras visões do Extremo Oriente vindas de Macau: casas de ópio (1925), poesia testemunhal de Maria Anna Acciaioli Tamagnini (1900-1933)». *Texto Poético* 15(26): 46-66. Disponível em <<https://textopoetico.emnuvens.com.br/rtp/article/view/544>>. Acesso em: 25, ago., 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.25094/rtp.2019n26a544>

SAID, Edward W. (1996). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

SERAFIM, Fernando Ulisses Mendonça (2013). «Sendas de Macau: Camilo Pessanha e a paisagem do Oriente». *Revista Desassossego* 5(10): 19-27. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/desassossego/article/view/70419>>. Acesso em: 23, jul., 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2175-3180.v5i10p19-27>

VALE, Maria Manuela (1996). «Espaço de encontro: Macau na literatura portuguesa». *Revista de Cultura* (Edição em português, II série, 29). Disponível em <<http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/30029/1895>>. Acesso em: 06, jul., 2022.

VANZELLI, José Carvalho (2020). *Entre o passado e o presente: um estudo do orientalismo literário português na segunda metade do século XIX*. Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado.

YAO, Jingming (2005). *Zhongguo jingxiang de ming yu an – Putaoya 16-19 shiji wenxue zhong de Zhongguo xingxiang (A lucidez e a escuridão da imagem espelhada chinesa*

– *a imagem da China na literatura portuguesa do século XVI ao século XIX*).

Universidade de Fudan, Tese de Doutorado.