

‘Filosofia’, orientalismo e naturalização da mundividência burguesa em *O mandarim*, de Eça de Queirós

Hélder Garmes*

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Propõe-se aqui ler *O mandarim*, de Eça de Queirós, a partir da ideia de que há uma busca de naturalização da visão de mundo que possui o narrador-personagem, Teodoro. Ao contrário do que nos faz crer, isto é, que todo e qualquer ser humano, tal como ele, mataria o mandarim, o que temos ali é a busca de impor como única realidade possível a maneira como a burguesia concebe o ser humano. Não nos apresenta uma perspectiva filosófica da natureza humana, mas sim seu comprometimento com a consciência culpada da burguesia oitocentista finissecular, resultante de uma mundividência historicamente construída.

Palavras-chave: orientalismo, burguesia oitocentista finissecular, *O mandarim*, Eça de Queirós.

O mandarim e a filosofia

Em um texto intitulado “Matar um mandarim chinês: as implicações morais da distância”, Carlo Ginzburg explora, a partir de Aristóteles e de Diderot, a relação entre desumanização e distância temporal e geográfica. Quanto mais distante no tempo e no espaço, mais fácil seria para o ser humano não ter compaixão, piedade, culpa ou remorso. Isso leva Diderot a concluir que “a moralidade é resultado de circunstâncias e coações específicas, físicas e históricas” (Diderot *apud* Ginzburg, 2001, p.206). Chateaubriand, em *O gênio*

* Professor da Universidade de São Paulo (USP) / CNPq.
ORCID: 0000-0001-7063-3290.

do cristianismo (1802), segundo Ginzburg, contesta a proposição de Diderot, e formula o seguinte problema: “se você pudesse, apenas com seu desejo, permanecendo aqui, na sua casa, matar um homem na China e herdar as riquezas dele com a certeza absoluta de que ninguém ficaria sabendo de nada, você satisfaria esse desejo?” (Chateaubriand *apud* Ginzburg, 2001, p.208). Chateaubriand nota que não seria possível responder sim à essa questão sem que a consciência gritasse contra isso, afirmando, desse modo, a incontornável existência dessa mesma consciência, que, portanto, não resultaria de “circunstâncias e coações específicas” (*ibidem*). Coloca-se, pois, o problema dessa consciência ser um produto unicamente da história ou derivar daquilo que seria a própria natureza humana. A partir desse ponto, Ginzburg segue refletindo sobre como o problema da distância se configura nos séculos XX e XXI, o que foge ao escopo desta análise.

Interessa-nos reter do seu texto o fato de que a distância no espaço pode produzir um processo de desumanização, pois esse é um aspecto central no texto *O mandarim*, de Eça de Queirós, objeto de nossa análise. É importante assinalar aqui, no entanto, que, se precisássemos nos posicionar diante das afirmações de Diderot e Chateaubriand, diríamos que concordamos plenamente com a de Diderot no que concerne à concepção social e histórica da consciência humana, notando que aquilo que Chateaubriand chama de “natureza humana” é, de fato, a aguçada consciência histórica de base iluminista do próprio Chateaubriand de que o homem é igual em todos os cantos do mundo, não sendo aceitável desumanizar alguém em função de sua distância geográfica – a que poderíamos acrescentar as distâncias sociais, políticas, raciais, de gênero etc.. Assim, Diderot está certo e Chateaubriand é a prova disso, já que, se a consciência oitocentista europeia reconhecia a igualdade entre os homens, não haveria como matar a outro homem sem que isso gerasse um conflito moral.

A questão moral presente em *O mandarim* foi um tópico importante no século XIX europeu. Beatriz Berrini, na introdução que faz à edição crítica, coordenada por Carlos Reis, pergunta-se sobre a origem do chamado paradoxo (no sentido grego do termo, isto é, de história inacreditável) e refere sua presença nas obras de Rousseau¹, Chateaubriand, Balzac, Vitu Auguste, Albert Monnier, Edouard Martin e Didier (Berrini, 1992, p.40–50).

1 Ginzburg esclarece que Rousseau não se refere ao paradoxo do mandarim, tendo sido Balzac, em *O pai Goriot*, que induziu a crítica literária a esse erro (Ginzburg, 2001, p. 209).

A oposição ‘proximidade geográfica e humanidade’ *versus* ‘distância geográfica e desumanidade’ foi certamente uma preocupação para uma Europa que iniciava uma nova fase de sua expansão pelo mundo, substituindo cada vez mais o projeto de exploração comercial das colônias por um projeto civilizatório, o que implicava definir quem era digno de carregar consigo o qualificativo ‘ser humano’. Esse processo já vinha do chamado ‘período dos descobrimentos’, e certamente de antes disso, mas ganha uma nova dimensão a partir da segunda metade do século XVIII, quando a laicização do conhecimento encontra novos argumentos para humanizar e desumanizar os povos colonizados. Não é por acaso que o famoso estudo *Orientalism* (1978), de Edward W. Said, focaliza exatamente os séculos XVIII, XIX e XX, revelando o quanto os estudos chamados de ‘orientalistas’ foram uma criação a serviço dos interesses europeus e, mais tarde, dos norte-americanos. A China sempre foi um dos objetos privilegiados do orientalismo, ainda que nunca tenha sido uma colônia europeia propriamente dita.

Orientalismo em segundo grau de *O mandarim*

Se Beatriz Berrini já havia assinalado que tudo aquilo que *O mandarim* diz sobre a China é um conhecimento partilhado e que não precisa dar explicações (Berrini, 1992, p.39), já que fazia parte do senso comum europeu sobre aquele país asiático, Orlando Grossegesse, no texto “Das leituras do Oriente à aventura da escrita – A propósito de *O mandarim* e *A relíquia*”, inserido nas *Obras Completas* de Eça de Queirós, organizada por Beatriz Berrini, nota que: “*O Mandarim* não deixa a menor dúvida de que as experiências contadas são mera fantasia, nada mais que um castelo no ar, feito por um pequeno-burguês europeu, que nada tem a ver com a realidade chinesa” (Grossegesse, 1997, p.772). O crítico vai mais longe e afirma que: “Ao nível da escrita, *O Mandarim* constitui uma leitura crítica do Orientalismo, e não do Oriente, ao revelar parodicamente os simulacros que os viajantes europeus tomaram ou, pelo menos, expuseram como visão da realidade” (*idem*, p.773). Por conta disso, considera o texto de *O mandarim* como uma “escrita orientalista de segundo grau” (*ibidem*), afastando-se do cânone realista-naturalista, o que ainda se acentuaria mais em *A relíquia*.

Portanto, não há como procurar a China profunda em *O mandarim*, mas, pelo contrário, deve-se buscar ali a paródia do discurso orientalista sobre aquela nação. Tomando em conta esse fato, torna-se mais complexa e ambígua a questão de a distância no espaço poder produzir um processo

de desumanização no âmbito da expansão colonialista europeia, na medida em que se revela aqui um duplo procedimento: o primeiro produzido pela desumanização do discurso orientalista, que distancia europeus e chineses; o segundo pela paródia desse discurso, que denuncia ironicamente a desumanização desse mesmo distanciamento.

Em “Autodiegese: *O Mandarim e A Relíquia*” (1984), Carlos Reis nota que quem controla a ação é o Teodoro narrador no presente da narrativa, deixando bem marcada a distância entre ele e o Teodoro narrado, seu personagem. A imagem que delineia do Teodoro narrador é a de um alguém plenamente consciente de sua experiência pessoal, que lhe conferiria idoneidade para elaborar a narrativa. Isso não impede que, por vezes, o Teodoro personagem ganhe proeminência, como na reprodução de diálogos; todavia, esta seria uma perspectiva minoritária na narrativa. É do alto dessa sua experiência e mundividência que o Teodoro narrador pode concluir o conto afirmando:

E a vós, homens, lego-vos apenas, sem comentários, estas palavras: “*Só sabe bem o pão que dia a dia ganham as nossas mãos: nunca mates o Mandarim!*”.

E todavia, ao expirar, consola-me prodigiosamente esta ideia: que do Norte ao Sul e do Oeste a Leste, desde a Grande Muralha da Tartária até às ondas do Mar Amarelo, em todo o vasto Império da China, nenhum Mandarim ficaria vivo, se tu, tão facilmente como eu, o pudesses suprimir e herdar-lhe os milhões, ó leitor, criatura improvisada por Deus, obra má de má argila, meu semelhante e meu irmão! (Queiroz, 1992, p.191)

A China por ele delineada é um de seus espaços privilegiados de experiência, ou ao menos o mais radical, já que sua estadia ali é apresentada como uma vivência ímpar, de coragem, de autoconhecimento, que lhe atribuiria a autoridade de narrar e a experiência existencial para afirmar que a natureza humana peca pelo imprevisto e pela ‘má argila’. Todavia, como vimos, o discurso paródico que dá corpo à experiência chinesa desacredita essa mesma experiência e, por conseguinte, a autoridade do narrador.

Essa autoridade revela-se artificial e ideologicamente comprometida com a mentalidade burguesa, segundo marcas do próprio texto. É essa mentalidade que é preciso entender para desvendar o paradoxo proposto pelo Diabo; este, por sua vez, sinônimo da mentalidade burguesa, segundo o próprio texto, como veremos adiante.

Dessa perspectiva, o desafio proposto pelo Diabo também poderia se lido como uma paródia ao desafio presente em *O gênio do cristianismo* por Chateaubriand, uma vez que o que está em jogo no texto de Eça não é um debate sobre a ‘natureza humana’, como propõe o escritor francês, mas um

debate sobre a manipulação discursiva que se faz acerca da natureza humana. É uma discussão da ideia de natureza humana em segundo grau, tal qual a suposta escrita orientalista ali presente.

Se o desafio proposto trabalha a naturalização da desumanização produzida entre os homens pela distância geográfica, ainda que com sua condenação moral, a paródia daquele desafio desautoriza essa mesma naturalização, revelando que a condenação moral não deve recair sobre a ganância dos homens em geral, mas sim sobre a ganância de um determinado setor da sociedade, ali diversas vezes nomeado: a burguesia – que manipularia a ideia de natureza humana para justificar seus atos e interesses.

A mundividência da burguesia

Para tratar da mundividência burguesa no texto queirosiano, vejamos as referências diretas que faz à burguesia no decorrer da história. Retomemos sinteticamente a trama. *O mandarim* conta a história de Teodoro, bacharel formado em Coimbra e amanuense do Ministério do Reino, cujo salário somente lhe permitia morar em uma pensão em Lisboa. Certa feita, ao ler “num desses in-fólios vetustos, um capítulo intitulado ‘Brecha das Almas’”, depara-se com um trecho que reedita aquele de Chateaubriand:

No fundo da China existe um mandarim mais rico que todos os reis de que a fábula ou a história contam. Dele nada conheces, nem o nome, nem o semblante, nem a seda de que se veste. Para que tu herdes os seus cabedais infindáveis, basta que toques essa campainha, posta a teu lado, sobre um livro. Ele soltará apenas um suspiro, nesses confins da Mongólia. Será então um cadáver: e tu verás a teus pés mais ouro do que pode sonhar a ambição de um avaro. Tu, que me lês e és um homem mortal, tocarás tu a campainha? (Queiroz, 1992, p.85)

Teodoro espanta-se quando ouve, do outro lado da mesa, alguém dizer: “– Vamos, Teodoro, meu amigo, estenda a mão, toque a campainha, seja um forte!” Então o narrador, em primeira pessoa, diz:

O *abat-jour* verde da vela punha uma penumbra em redor. Ergui-o, a tremer. E vi, muito pacificamente sentado, um indivíduo corpulento, todo vestido de preto, de chapéu alto, com as duas mãos calçadas de luvas negras gravemente apoiadas ao cabo de um guarda-chuva. Não tinha nada de fantástico. Parecia tão contemporâneo, tão regular, tão classe média como se viesse da minha repartição... (*idem*, p. 89)

A expressão “tão classe média” vem conferir à personagem um perfil absolutamente comum, distanciando-o de um ser de ordem sobrenatural. Todavia, em sentido contrário, também atribui à classe média um certo caráter diabólico.

O narrador sugere que se tratava do Diabo, mas contesta essa percepção, argumentando, entre outras coisas, que: “enfarruscado e manhoso, ornado de cornos, vivendo nas chamas inferiores, numa imitação burguesa do pitoresco Plutão – não acredito. Não, não acredito! Céu e Inferno são concepções sociais para uso da plebe – e eu pertencço à classe média” (*ibidem*). Aqui o adjetivo “burguesa” guarda uma relação com a vulgarização do mito romano Plutão, deus dos infernos, dos mortos e da riqueza. Fica implícito que o Diabo é uma versão rebaixada desse mito e, por isso, “burguesa”, como se Plutão estivesse entre os nobres da mitologia e o Diabo entre os burgueses. Em seguida, desqualifica novamente essa mesma representação, agora afirmando que a crença no céu e o no inferno é somente para os pobres. Ele, alguém da classe média, como o próprio Diabo assim se apresentava, não teria como partilhar dessas crenças. Novamente a classe média e a existência da figura diabólica se mesclam, ainda que para afirmar a negação da segunda.

Já no final da narrativa, quando reencontra o Diabo em uma rua de Lisboa, este veste uma “casaca burguesa”, aproximando definitivamente o burguês e o diabo. Portanto, a novela transforma o Diabo em sinônimo de burguês, o que terá suas implicações em seu desfecho.

Na continuidade da cena acima descrita, Teodoro acaba por tocar a campainha e, assim, selar um pacto com o Diabo burguês. Passado algum tempo e já quase esquecido desse pacto, recebe a visita de uma espécie de representante comercial, afirmando que recebera cento e seis mil contos da herança do mandarim Ti-Chin Fu. Quando o homem se retira, Teodoro, aturdido, relata que se debruçou na janela e:

Depois olhei para baixo, para a rua, onde toda uma burguesia se escoava, numa pacata saída de missa, entre duas filas de trens. Fixei, aqui e além, inconscientemente, algumas cuias de senhoras, alguns metais brilhantes de arreios. E de repente veio-me esta ideia, esta triunfante certeza – que todas aquelas tipóias as podia eu tomar à hora ou ao ano! Que nenhuma das mulheres que via deixaria de me oferecer o seu seio nu a um aceno do meu desejo! Que todos esses homens, de sobrecasaca de domingo, se prostrariam diante de mim como diante de um Cristo, de um Maomé ou de um Buda, se eu lhes sacudisse junto à face cento e seis mil contos sobre as praças da Europa!... (*idem*, p.105)

Evidencia-se o seu desejo em fazer parte da burguesia que observa, sentindo-se agora superior a ela. Se no início da narrativa se reconhece como “classe média”, estrato que compunha a sua repartição de trabalho no ministério, seu desejo de ascensão social a qualquer custo, mas sem esforço, leva-o a invejar a burguesia e a sentir desejo não apenas de participar dela, mas de subjugar-lá, transformando-se em um dos seus maiores expoentes.

E assim o faz. No entanto, apesar de milionário, passa a ser assombrado pela figura do mandarim Ti Chin-Fu. Para livrar-se dela, primeiramente procura a redenção na Igreja:

Então eu próprio me abismei em práticas piedosas – e Lisboa assistiu a este espetáculo extraordinário: um ricoço, um nababo, prostrando-se humildemente ao pé dos altares, balbuciando de mãos postas frases da salve-rainha, como se visse na Oração e no Reino do Céu, que ela conquista, outra coisa mais que uma consolação fictícia que os que possuem tudo inventaram para contentar os que não possuem nada... Eu pertenço à burguesia; e sei que se ela mostra à plebe desprovida um Paraíso distante, gozos inefáveis a alcançar – é para lhe afastar a atenção dos seus cofres repletos e da abundância das suas searas. (*idem*, p.125)

Aqui, Teodoro revela, de forma límpida e descarada, sua consciência da posição social da burguesia, no pacto que esta tem com a religião, que manipula os pobres com a promessa do paraíso no intuito de impedir que desejem e disputem a riqueza dessa classe social.

Acaba por viajar para a China, na busca de socorrer da miséria a família do mandarim. Ao descrever as várias regiões de Pequim, assim se refere a um de seus setores, chamado de Wai Ching, isto é, a chamada Cidade Chinesa:

E lá fomos penetrando na Cidade Chinesa, pela porta monstruosa de Tchín-Men. Aqui habita a burguesia, o mercador, a população. As ruas alinham-se como uma pauta; e no solo vetusto e lamacento, feito da imundície de gerações recalcada desde séculos, ainda aqui e além jaz alguma das lajes de mármore cor-de-rosa que outrora o calçavam, no tempo da grandeza dos Ming. (*idem*, p.145)

Evidencia-se sua preocupação em identificar na China os mesmos estratos sociais que conhece na Europa. A burguesia reaparece em um espaço urbano que reproduz todo gênero de estereótipo sobre a cultura chinesa, reforçando, sobretudo, a leitura europeia que o narrador faz daquele país. Reafirma-se aqui, portanto, o orientalismo de segundo grau que identifica Grossegessé (1997). O narrador, com valores fortemente burgueses, não

consegue ver mais que o próprio espelho, sendo que a nostalgia de uma China grandiosa no passado só se presta para acentuar a sua miséria presente.

Até o final do texto, Teodoro tentará, de diversas formas, se livrar da culpa encarnada nas visões que tem do mandarim, mas não conseguirá eliminá-la, sendo seu último recurso para justificar-se a afirmação de que todos tocariam a sineta se tivessem tal oportunidade.

O sentimento humanista que move Chateaubriand a considerar que todo e qualquer homem teria uma 'natureza' que intuiria o que é certo e o que é errado pode não ser verdadeiro em termos absolutos, mas o é em termos historicamente relativos. Para a grande maioria dos cidadãos do século XIX europeu, educada sob a égide do cristianismo, seria impossível matar o mandarim sem que isso gerasse culpa. Todavia, daí não se deriva a afirmação de que todos tocariam a sineta, se tivessem oportunidade. Essa seria uma suposição burguesa e não uma realidade da natureza humana, como quer sugerir o narrador.

A mentalidade burguesa e sua naturalização

Ginzburg (2001, p.9), ao observar que também Balzac, em *Pai Goriot*, evoca o mesmo desafio do mandarim chinês, nota que assim o faz no intuito de “mostrar que na sociedade burguesa é difícil respeitar as obrigações morais, mesmo as mais elementares”.

Parece-nos que é esse o mote central de Eça de Queirós nessa narrativa, indo, no entanto, um pouco mais adiante. Teodoro, ao apostar que o leitor faria o mesmo que ele, possibilita que a narrativa não somente denuncie a desumanidade da mentalidade burguesa, mas também a tentativa de sua naturalização por parte do narrador.

Da forma como o burguês é concebido em *O mandarim*, podemos inferir que a narrativa em primeira pessoa vem justamente possibilitar que tudo seja lido como naturalização do que poderíamos chamar de consciência culpada da burguesia europeia – por viver na contradição moral entre interesses pessoais e valores cristãos (aqui alegorizados na figura do Diabo) – e não como busca da definição de qualquer natureza humana.

Apesar de a burguesia ser uma classe pragmática, voltada para o mundo material e não transcendental, a laicização da moral promovida pelo século XVIII não conseguiu eliminar da mentalidade burguesa a longa tradição humanista, calcada no cristianismo. A estrutura do conto já revela isso, pois o Diabo aparece para um sujeito que não acredita no Diabo e nem em religiões,

mas ainda assim fica rico com um pacto diabólico. É uma contradição que estabelece uma relação analógica com a contradição maior do seu protagonista: um burguês que é capaz de cometer qualquer crime por dinheiro, mas não consegue se livrar da culpa cristã ou mesmo humanista (ambas historicamente fundamentadas) pelo crime cometido.

Sua afirmação final, na lógica interna da personagem, busca o alívio de sua consciência, na crença de que todos agiriam como ele, caso tivessem tal oportunidade, desculpabilizando-o, portanto. Assim, *O mandarim* narra, em nosso entender, a história de um pequeno burguês que conseguiu fazer parte da alta burguesia aproveitando sem escrúpulos a primeira oportunidade de enriquecimento que lhe surgiu. A culpa gerada pelo custo moral de tal ascensão é partilhada entre os homens, como se a multividência da burguesia pudesse ser sinônimo de natureza humana.

Podemos fazer um paralelo da conclusão de *O mandarim*, publicado em 1880, com aquela presente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, publicado no ano seguinte, em que emerge a já clássica frase: “Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado de nossa miséria”. Em ambos os textos, o que vemos encenado é a mimese da multividência burguesa, tomada de uma perspectiva crítica, não pelo narrador, mas pelos próprios autores, guardadas as devidas especificidades sociais e literárias de cá e de lá. Eles nos chamam a atenção para o fato de que o mundo não deveria ser regido pela multividência burguesa.

Infelizmente, no século XXI ainda precisamos que isso nos seja lembrado e reafirmado constantemente. Entre outros, está aí um grande valor desses textos.

Referências

- BERRINI, Beatriz (1992). Introdução. In: QUEIRÓS, Eça de. *O mandarim* (ed. Beatriz Berrini; coord. Carlos Reis). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (edição crítica), p.15–69.
- GINZBURG, Carlos (2001). Matar um mandarim chinês: as implicações morais da distância. In: _____. *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Companhia das Letras, p.199–218.
- GROSSEGESSE, Orlando (1997). Das leituras do Oriente à aventura da escrita – A propósito de *O mandarim* e *A relíquia*. In: QUEIROZ, Eça de. *Obras Completas*. Org. Beatriz Berrini. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, vol. 1, p.767–780.
- QUEIRÓS, José Maria Eça de (1992). *O mandarim* (ed. Beatriz Berrini; coord. Carlos Reis). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (edição crítica).

REIS, Carlos (1984). Autodiegese: *O Mandarim e A Relíquia*. In: _____. *Estatuto e perspectiva do narrador na ficção de Eça de Queirós*. Coimbra: Almedina, p.179–209.

SAID, Edward W (1978). *Orientalism*. London/New York: Routledge and Kegan Paul / Pantheon Books.