

O eu e o outro nas *Lettres chinoises*, de Voltaire

Emerson Tin

Faculdades de Campinas

U-TOPOS - Centro de Estudos sobre Utopia (Brasil)

Resumo

A partir de uma leitura de algumas das *Lettres chinoises, indiennes et tartares* à Monsieur Paw, par un benedictin, avec plusieurs autres pièces interessantes, de Voltaire, publicadas em Londres em 1776, pretende-se analisar em que medida o autor traça um retrato da sociedade em que vivia, criticando-a pelos olhares que lança a outras culturas (por exemplo, a carta V, que versa sobre as leis e os costumes da China), de modo a concebê-las (ou não) como um modelo (utópico?) em contraposição à França do século XVIII.

Palavras-chave

Utopia, Voltaire, França do XVIII.

Emerson Tin possui graduação em Letras pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), mestrado em Teoria e História Literária pelo Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP (2003), com a dissertação intitulada *Familiar del universo: arte epistolar e lugar-comum nas Cartas Familiares (1664)*, de D. Francisco Manuel de Melo, e doutorado em Teoria e História Literária pelo Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP (2007), com a tese intitulada *Em busca do Lobato das cartas: a construção da imagem de Monteiro Lobato diante de seus destinatários*. Organizou o livro *A arte de escrever cartas* (Campinas, Unicamp, 2005). Publicou, juntamente com Marisa Lajolo, a coletânea de cartões-postais de Monteiro Lobato à sua noiva *Quando o carteiro chegou... Cartões-postais a Purezinha* São Paulo, Editora Moderna, 2006) e em 2007, uma Antologia de poesia barroca brasileira, em co-edição da Editora Lazuli e da Companhia Editora Nacional. Atualmente é Professor Assistente III das Faculdades de Campinas (FACAMP).

Considerando que faço parte de uma mesa intitulada “Desdobramentos do gênero utópico”, sinto-me à vontade para não precisar justificar, em profundidade, a presença aqui de minhas breves reflexões sobre as *Lettres chinoises, indiennes et tartares à Monsieur Paw, par un benedictin, avec plusieurs autres pièces interessantes*. As *Cartas chinesas* – tratarei aqui apenas de algumas das oito primeiras cartas do volume, justamente as que têm a China como o seu objeto principal – não são, certamente, um exemplar do gênero utópico. Contudo, posso dizer, sem medo de errar, que Voltaire, aqui travestido como beneditino, bebeu da mesma fonte que daria origem a toda voga de obras epistolares que o século XVIII viu surgir na esteira das *Cartas persas* de Montesquieu.

Nesse sentido, o objetivo desta comunicação é traçar alguns pontos de contato que aproximam as *Cartas chinesas* do gênero utópico. Como bem expuseram os editores da *Morus – Utopia e Renascimento*,

Tratando de um país longínquo, a utopia possibilita o diálogo com o mundo do viajante, permitindo, através da comparação, a crítica da situação social em seu país de origem: estabelece-se um olhar que coteja a realidade e a obra literária. O viajante tem, na sua essência, uma função mediadora entre dois mundos, e seu depoimento, que é em si a utopia, põe realidade e ficção face a face, esta espelhando aquela, em cujo reflexo aparecem correções, modificações e, especialmente, inversões. A categoria paradigmática da inversão é aqui fundamental (Berriel et al. 2006, p. 6).

Ou seja, pode-se dizer que há, no gênero utópico, uma construção espelhada, em que o olhar do viajante se projeta sobre o que é observado – o outro – sempre tendo como termo de comparação o seu país de origem – a si próprio. Nesse mesmo sentido, e a propósito das *Cartas persas* de Montesquieu, disse Starobinski:

O primeiro ato da inteligência é libertador. Conhecer, antes de mais nada, é libertar-se daquilo que impede de conhecer, é considerar nulos os preconceitos, as certezas tradicionais, os prestígios. O movimento negador da crítica é libertador; o que importa, em primeiro lugar, é arrancar as máscaras, cobrir de ridículo os fanatismos e as superstições. É o momento da ironia e das *Cartas persas*. O assombro de Rica e Uzbek obriga os franceses a espantarem-se por sua vez. Esses usos, esses costumes e essas crenças parecem insensatas ao visitante oriental. Mas qual é, para nós, seu sentido e sua razão? É sólido o seu fundamento? A relatividade do sentido e do não-sentido salta à nossa vista. E tomar consciência dessa relatividade é romper as nossas cadeias e deixar de sermos tolos. O possível abre-se para nós: o que está disposto assim poderia ser de outro jeito. Tudo o que respeitamos, tudo o que apelava para a nossa fé, torna-se objeto de um conhecimento separado e, a partir desse momento, livre. O *preconceito* que nos sujeitava revelou sua verdadeira natureza: imaginário, ou seja, *nulo* para a razão. Poderemos enfim julgar claramente: o dia começa, acordamos, e os velhos sonhos não escurecem mais a nossa vista. Tendo *separado* de nós mesmos o que há de mais claro, mais livre e mais inalterável, seremos esse olhar, nada mais que esse olhar, para nos fazermos espectadores do que foi nossa pesada gravidade, nossa vaidosa e tola futilidade. Uma reflexão torna-se possível,

em que a nossa civilização se vê de longe, como se de repente se tivesse tornado estranha a si mesma. Tendo descoberto que as outras civilizações e as outras crenças são, no mesmo grau que a nossa, legítimas, esta *tornou-se*, por sua vez, *outra* para si mesma. Não pode mais viver tranquilamente sua certeza tradicional, desde que soube que a certeza das outras não está nem mais nem menos bem fundada. Verdade da qual uma das primeiras consequências é convidar à tolerância (1990, p. 57-60).

Não seria essa “reflexão [...] em que a nossa civilização se vê de longe, como se de repente se tivesse tornado estranha a si mesma” uma possível maneira de caracterizarmos o gênero utópico e seus desdobramentos? Podemos dizer que não é muito diferente disso o enredo construído por Voltaire em sua obra, embora já não tenhamos aqui uma viagem efetivamente realizada. O beneditino, em sua primeira carta enviada ao Sr. Paw, rememora um diálogo que manteve com o Sr. Gervais, dono de um bar na cidade de Romorantin (então capital da Sologne), próxima ao convento de onde provém nosso narrador, sobre o poema *Elogio sobre a cidade de Moukden e seus entornos*, de autoria do imperador chinês Qianlong (1711-1799), traduzido para o francês pelo jesuíta Jean-Joseph-Marie Amiot (1718-1793) e publicado em Paris em 1770, diálogo que serve de estopim para a série de cartas sobre o longínquo país do Oriente. Assim, é bastante importante lermos o início da primeira carta:

Tomava café no estabelecimento do Sr. Gervais, na cidade de Romorantin, vizinha de meu convento; encontrei sobre seu balcão um pacote de brochuras intitulado: *Moukden por Qianlong*. “O quê!”, disse-lhe eu, “vós vendeis também livros?” “Sim, meu Reverendo Padre; mas não pude me desfazer desse aí, repeliram-no como se fosse uma comédia nova” “É possível, Sr. Gervais, que alguém seja tão bárbaro numa capital onde há um livreiro e trinta donos de botequim? Sabeis vós quem é esse Qianlong que negligenciam tanto em vosso estabelecimento? Sabei que é o Imperador da China e da Tartária, o Soberano de um país seis vezes maior que a França, seis vezes mais populoso e seis vezes mais rico. Se esse grande Imperador sabe o pouco caso que se faz de seus versos em nossa cidade (como o saberá sem dúvida, pois tudo se sabe), não duvideis de que, em sua justa cólera, ele nos expeça algum exército de quinhentos mil homens a vossos subúrbios (Voltaire, 1776, p. 1).

No início do texto, a comparação entre a China – o país para o qual os olhos do viajante imaginário se voltam – e a França – o seu país de origem – já se estabelece.

Mais adiante, nessa mesma carta, ainda tecendo considerações sobre o poema de Qianlong, o beneditino afirma:

Eis um Imperador mais poderoso que Augusto, mais reverenciado, mais ocupado, que escreve apenas para a instrução e para a felicidade do gênero humano. Sua conduta responde a seus versos; ele expulsou os jesuítas e manteve dessa Companhia dois ou três matemáticos; entretanto, por mais caro que ele deva nos ser, ninguém falou seriamente de seu poema, ninguém o leu e é em vão que o Sr. de Guignes se tenha dado ao trabalho de o

juntar à história interessante de Gog e de Magog ou dos hunos! Vejo que em nosso pequeno canto do Ocidente nós amamos apenas a ópera cômica e as brochuras (p. 3).

O que se vê aqui? Não é de algum modo o enaltecimento do outro por meio da crítica do que nos é próprio? Enaltecimento que avança para o elogio da modéstia do soberano chinês:

Qianlong, o tártaro-chinês, é o primeiro belo espírito que fez versos em língua tártara. [...]

Qianlong tentou essa grande empresa; ele nela teve êxito e, entretanto, ele dela fala com tanta modéstia quanto nossos pequenos poetas ostentam orgulho e impertinência. “A aplicação e os esforços suprirão”, diz ele, “os talentos que me faltam”. Essa humildade não é tocante em um poeta que pode ordenar que seja admirado sob pena de se perder a vida?

Sua Majestade Imperial se exprime sobre si mesmo com tanta modéstia quanto sobre seus versos; e é isso o que não vi ainda entre nós. Vede como, em lugar de dizer nós fizemos esses versos com nossa certa ciência¹, plena potência e autoridade imperial, ele diz, na p. 34 do prólogo, ou do prefácio do Imperador, “o Império, tendo sido transmitido a minha pequena pessoa, eu não devo nada esquecer para me esforçar de modo a fazer reviver a virtude de meus ancestrais; mas eu temo, com razão, jamais os poder igualar” (p. 4-5).

Os juízos sobre o poema de Qianlong se estendem para a segunda carta, em que o beneditino apresenta as reflexões de Don Ruinard, seu confrade da ordem beneditina, sobre Qianlong. E é aqui, nessa segunda carta, que encontramos o tema da viagem exposto pelo narrador beneditino:

Tenho uma violenta paixão por me instruir em minha juventude; diz-se que isso serve muito quando se é velho. Se eu pudesse viajar, eu faria a volta ao mundo. Eu gostaria de me tornar Mandarim na China como os jesuítas; mas os beneditinos dizem que estão muito bem em suas casas para delas sair. Não podendo então alçar esse vôo, eu leio todas as viagens que me caem nas mãos e a leitura faz sobre mim esse efeito tão comum de me lançar em contínuas incertezas (p. 9).

Se a viagem não pode ser empreendida, que seja feita por meio dos livros. E é por meio deles que o beneditino leva adiante a exaltação da longínqua China e, no avesso do texto, a crítica da sua França de origem. É o que se vê, por exemplo, na quinta carta, que versa “sobre as leis e os costumes da China”:

Tenho dificuldade de me proibir um vivo entusiasmo quando contemplo cento e cinquenta milhões de homens governados por treze mil e seiscentos magistrados divididos em diferentes cortes todas subordinadas a seis cortes superiores, as quais estão elas mesmas sob a inspeção de uma corte suprema. Isso me dá não sei qual idéia dos nove coros de anjos de Santo Tomás de Aquino.

O que me agrada em todas essas cortes chinesas é que nenhuma pode fazer executar à morte o mais vil cidadão na extremidade do Império sem que o

¹ “De notre certaine science”, no original, “era a fórmula das ordenações do rei, na França, antes de 1789” (nota da edição das *Oeuvres* de Voltaire, 1832, tome XLVIII, *Mélanges*, Tome XII, p. 190).

processo tenha sido examinado três vezes pelo grande Conselho, ao qual preside o próprio Imperador. Se eu conhecesse da China apenas essa única lei, eu diria: eis o povo mais justo e o mais humano do universo (p. 27-28).

Nada mais diferente da justiça francesa – e, poderíamos dizer, de forma geral, da européia – do século XVIII. Basta lembrarmos da cruel e sangrenta execução de Damiens, levada a cabo em 2 de março de 1757, lembrada por Michel Foucault no início de seu *Vigiar e punir*, para entendermos o fascínio do beneditino com a justiça chinesa. Ou então a discussão aberta pelo constituinte Jacques-Guillaume Thouret (1746-1794) a 24 de março de 1790 sobre “a nova organização do poder judiciário”. Poder que, como lembra Foucault,

em sua opinião, está “desnaturado” de três maneiras na França. Por uma apropriação privada: vendem-se os ofícios do juiz; transmitem-se por herança; têm valor comercial e a justiça feita é, por isso, onerosa. Por uma confusão entre dois tipos de poder: o que presta justiça e formula uma sentença aplicando a lei e o que faz a própria lei. Enfim pela existência de toda uma série de privilégios que tornam incerto o exercício da justiça: há tribunais, processos, partes litigantes, até delitos que são “privilegiados” e se situam fora do direito comum (1994, p. 73).

Ou ainda as considerações do Marquês de Beccaria (1738-1794) sobre como deveriam ser os julgamentos:

Os julgamentos devem ser públicos; também o devem ser as provas do crime; e a opinião, que é talvez o único liame das sociedades, porá freio à violência e às paixões. O povo dirá: “Nós não somos escravos, porém protegidos pelas leis”. Tal sentimento de segurança, que inspira a coragem, é o mesmo que um tributo para o soberano que tem na sua devida conta os seus legítimos interesses (1983, p. 24).

Disso podemos concluir que nem os julgamentos nem as provas do crime, na época de Beccaria e de Voltaire, eram públicos, e a violência e as paixões dominavam a justiça. É justamente a essa situação que o beneditino se opõe em sua carta ao enaltecer a justiça chinesa. Contudo, é absolutamente necessário notar que o que importa não é saber se, *efetivamente*, a justiça chinesa funcionava de tal forma, mas sim que essa descrição serve de contraexemplo ao que se vivia na França de então.

Mas a admiração da China não se restringe apenas a elogios. O beneditino censura-lhe alguns dos costumes. Após observar que, apesar de terem música, os chineses “não sabem anotar uma ária, ainda menos cantar em partes”, observa que

eles fizeram obras de uma mecânica prodigiosa, e eles ignoravam as matemáticas. Eles observavam, eles calculavam os eclipses, mas os elementos da astronomia lhes eram desconhecidos.

Seus grandes progressos antigos e sua ignorância presente fazem um contraste do qual é difícil de encontrar a razão. Eu sempre pensei que seu respeito pelos seus ancestrais, que é entre eles uma espécie de religião, era uma paralisia que os impedia de caminhar na carreira das ciências. Eles

consideram seus antepassados como nós por muito tempo consideramos Aristóteles; nossa submissão a Aristóteles (que não era, todavia, um de nossos ancestrais) foi tão supersticiosa, que mesmo no penúltimo século o Parlamento de Paris proibia, sob pena de morte, que se fosse em Física de uma opinião diferente desse grego de Estagira². Não se ameaça na China de fazer prender os jovens letrados que inventarem novidades nas matemáticas; mas um candidato jamais teria sido mandado se ele tivesse mostrado gênio demais, como entre nós um bacharel suspeito de heresia correria risco de não ser bispo. O hábito e a indolência se juntavam para manter a ignorância no poder. Hoje os chineses começam a ousar fazer uso de seu espírito, graças a nossos matemáticos da Europa (Voltaire, 1776, p. 30-31).

A despeito das críticas, a quinta carta termina num tom conciliatório, tolerante, arrematada pelo célebre verso sobre a mediania das virtudes, extraído de uma epístola horaciana:

Talvez, Senhor, tenhais vós desprezado demais essa antiga nação; talvez a tenha eu exaltado demais: não poderíamos nós nos reconciliarmos?
Entre os vícios se equilibra, e pende,
À igual distância, a sólida virtude (p. 31).

O tom é muito semelhante ao do início do verbete “Tolerância”, do *Dicionário Filosófico* (1764), de Voltaire: “O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Somos todos cheios de fraquezas e de erros; perdoemo-nos reciprocamente as nossas tolices, tal é a primeira lei da natureza” (1978, p. 290).

Como bem observou Starobinski no trecho citado anteriormente, ao descobrir outras civilizações no mesmo grau legítimas como a nossa, a nossa torna-se outra para si mesma e, diante da instabilidade advinda dessa constatação, uma das primeiras consequências é o convite à tolerância. Talvez esteja aqui uma chave para entendermos o fecho da carta que acabamos de ler.

Uma conclusão a que podemos chegar é a de que, apesar de as *Cartas chinesas* não serem uma obra representativa do gênero utópico, ao lermos essa e outras obras semelhantes, podemos entender um pouco melhor e – talvez – chegar a uma possível definição desse gênero.

Referências

- BECCARIA, Cesare. *Dei delitti e delle pene*. Parigi: Bobée e Hingray, Librai, 1828. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=H38uAAAAYAAJ> Acesso em: 31 de maio de 2009.
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1983.
- BERRIEL, Carlos Eduardo O. et al. Editorial. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, n. 3, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 11ª edição, 1994.

² “A decisão é de 1624” [Nota de Voltaire].

³ *Est virtus medium vitiorum, & utrimque reductum*. A tradução dos versos de Horácio é de Antonio Luiz de Seabra (1846, tomo segundo, p. 62).

- HORÁCIO. *Satyras e epistolas de Quinto Horacio Flacco*. Traduzidas e anotadas por Antonio Luiz de Seabra. Porto: Em Casa de Cruz Coutinho, 1846, tomo segundo. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=R50WAAAAYAAJ> Acesso em: 30 de maio de 2009.
- STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu par lui-même*. Images et textes présentés par Jean Starobinski. Paris: Éditions du Seuil, 1953.
- STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- VOLTAIRE. *Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante*. Traduções de Marilena de Souza Chauí (et al.) São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- VOLTAIRE. *Lettres chinoises, indiennes et tartares à Monsieur Parw, par un benedictin, avec plusieurs autres pièces interessantes*. Londres, 1776. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54071845.r> Acesso em: 30 de maio de 2009.
- VOLTAIRE. *Oeuvres*. Avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot. Paris: Chez Lefèvre, 1832, tome XLVIII – *Mélanges* – Tome XII. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=KQ0aAAAAYAAJ> Acesso em: 30 de maio de 2009.

