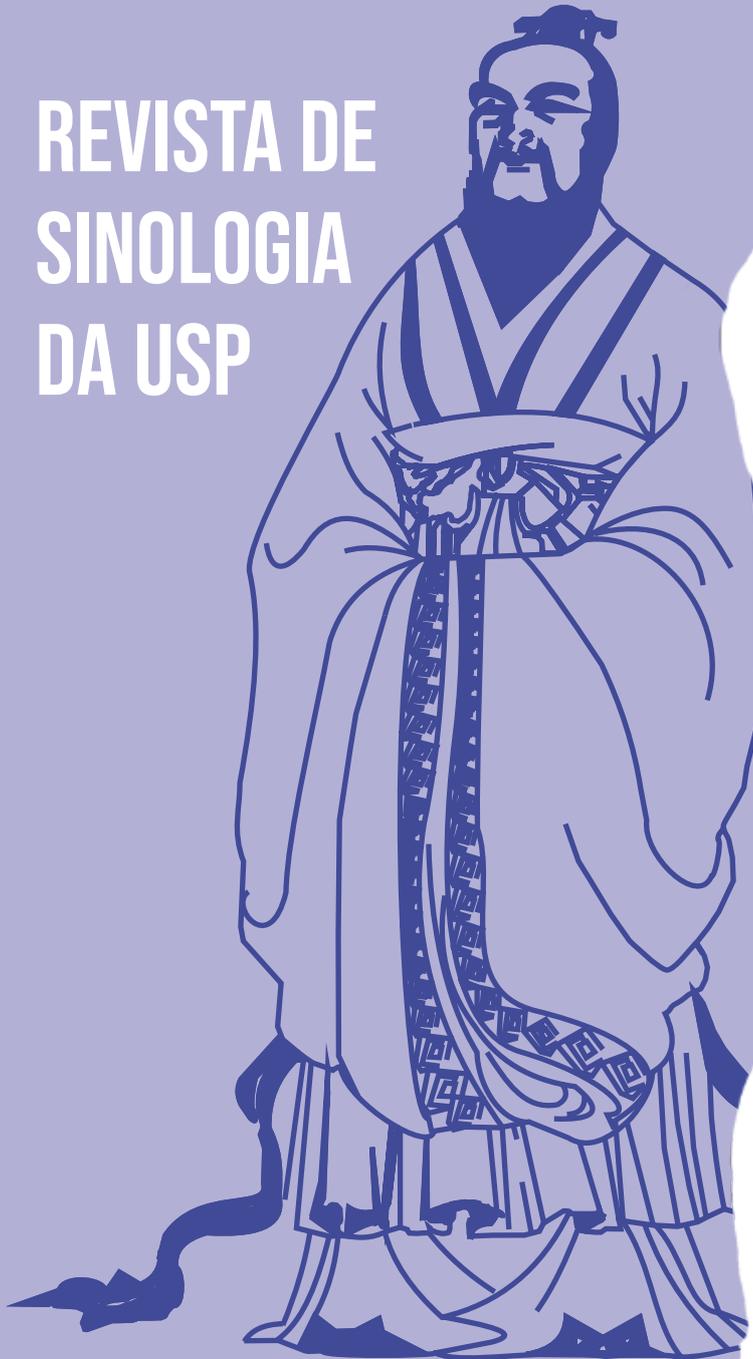


Zi yue

REVISTA DE
SINOLOGIA
DA USP



ANO 02 | VOL 02 | N. 01 | 2022
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO



ZI YUE
ANO 02
VOL 02
N. 01



APRESENTAÇÃO

HO YEH CHIA
EDITORA-CHEFE DA ZI YUE

Este número dá início a uma nova fase da revista *Zi Yue*. Concebida originalmente como um periódico voltado às produções acadêmicas estudantis, a revista passa a se abrir também a pesquisadores em sinologia do Brasil. Nosso objetivo é inaugurar um amplo espaço de reflexão que enriqueça o debate numa área de pesquisa que, em nosso país, ainda dá seus primeiros passos.

Diversos temas foram contemplados.

Na área de estudos literários, Alexandre Graça Faria e Beatriiz Pérez apresentam um texto sobre as estratégias literárias em Rui Rocha, escritor de nacionalidade portuguesa residente em Macau já há quase 40 anos. Em seguida, no campo da teoria das artes visuais, Cláudia Ribeiro propõe uma compreensão dos elementos da pintura chinesa de paisagem, identificando um “vocabulário” básico de pinceladas e os princípios de composição que estruturam esse tipo de pintura. Na área da linguística, Amilton Reis faz um estudo sobre a fonologia diacrônica do mandarim, mostrando de que maneira a literatura portuguesa de viagens pode ser utilizada para a reconstrução do *guanhua* (官話) dos períodos Ming e Qing.

Na área do pensamento chinês clássico, João Alves de Souza Neto faz algumas reflexões sobre a estratégia geopolítica no livro *A Arte da Guerra*, de Sunzi, concentrando-se nos capítulos que analisam a necessidade do conhecimento e suas fontes. Pedro Menezes, por sua vez, apresenta em seu ensaio uma visão geral sobre a questão do xamanismo, e de seu papel na legitimação política nas dinastias mais antigas da China. Por fim, Flávio Gomes Jacinto Junior e Lucas César Pelegrini de Sousa traçam paralelos entre a China antiga e a China moderna num trabalho sobre a evolução do sistema jurídico chinês e as influências exercidas sobre ele pelos sistemas ocidentais.

No âmbito dos estudos sobre a China contemporânea, Maria Luiza Laranjeiras aborda o desenvolvimento e as características do sistema político daquele país. Ingrid Torquato Oliveira e Wesley da Silva discorrem sobre a questão da educação e do desenvolvimento na República Popular da China quanto às mudança de paradigmas que o processo de consolidação do poder impôs à intelectualidade e ao sistema educacional como um todo. Finalmente, Tuane Oliveira Gonçalves apresenta um texto sobre as relações de gênero na China centrado numa reflexão sobre as ideias da Ya-chen Chen.

Na última seção, dedicada à tradução, Matheus Oliva da Costa e Peter Li apresentam uma tradução comentada do primeiro capítulo do livro *Xunzi*, intitulado “Persuadir e Aprender”. Esse texto dá ocasião para os autores refletirem a respeito do conceito de aprendizagem defendido pelo autor e de sua inserção na tradição mais ampla do confucionismo. Alice Yuelong Huang também traduz um texto antigo, de autoria de Han Yu, intitulado “Discurso sobre Cavalos”, publicado na Dinastia Tang (618-907).

Vários artigos selecionados para este número são desenvolvimentos de trabalhos apresentados no I Encontro de Sinologia da USP, realizado em setembro de 2020.



EDITORA-CHEFE HO YEH CHIA

EDITORES CHEN CHEN
RAQUEL DE SÁ
RUD ERIC PAIXÃO

REVISÃO ANDRÉIA JANECEK DE MELLO RODRIGUES
GABRIELLA SANTOS
JÚLIA TOTH
LUÍZA VIANA DE CARVALHO
LORENA MONREAL NOGUEIRA DAL FABBRO
RAQUEL DE SÁ
RUD ERIC PAIXÃO
THAIS CABRAL MURARI MEIRELLES

PROJETO GRÁFICO & DIAGRAMAÇÃO RAQUEL DE SÁ
ILUSTRAÇÃO JOHN BRENO R. DE SOUZA
LOGOTIPO HO LOUNG SHUNG

CONSELHO EDITORIAL ANDRÉ BUENO
ANGELO SEGRILLO
CRISTIANO MAHAUT DE BARROS BARRETO
JOÃO VERGÍLIO GALLERANI CUTER
MÔNICA MUNIZ DE SOUZA SIMAS
SHU CHANGSHENG

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR CARLOS GILBERTO CARLOTTI JUNIOR
VICE-REITOR MARIA ARMINDA DO NASCIMENTO ARRUDA

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DIRETOR PAULO MARTINS
VICE-DIRETORA ANA PAULA TORRES MEGIANI

SUMÁRIO

- 7** **ESTRATÉGIAS LITERÁRIAS EM RUI ROCHA**
ALEXANDRE GRAÇA FARIA
BEATRIZ PÉREZ
- 22** **ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA PINTURA DE PAISAGEM CHINESA**
CLÁUDIA RIBEIRO
- 43** **FONOLOGIA DIACRÔNICA DO MANDARIM: A CONTRIBUIÇÃO DA LITERATURA
PORTUGUESA DE VIAGENS**
AMILTON REIS
- 49** **CONHECIMENTO E ESTRATÉGIA GEOPOLÍTICA EM A ARTE DA GUERRA
DE SUNZI**
JOÃO ALVES DE SOUZA NETO
- 67** **XAMANISMO E LEGITIMAÇÃO POLÍTICA NAS PRIMEIRAS DINASTIAS
DA CHINA ANTIGA**
PEDRO MENEZES FREITAS
- 81** **A EVOLUÇÃO DO SISTEMA JURÍDICO CHINÊS E AS INFLUÊNCIAS EXERCIDAS
PELOS SISTEMAS JURÍDICOS OCIDENTAIS**
FLAVIO GOMES JACINTO JUNIOR
LUCAS CÉSAR PELEGRINI DE SOUSA
- 94** **DESENVOLVIMENTO E DEMOCRACIA NOS PAÍSES EMERGENTES: ASPECTOS
DEMOCRÁTICOS, CONSTITUCIONAIS E CULTURAIS DO GOVERNO CHINÊS**
MARIA LUIZA LARANJEIRAS

104 **EDUCAÇÃO, INTELECTUALIDADE E DESENVOLVIMENTO NA NOVA CHINA:
BREVE APRESENTAÇÃO HISTÓRICA**
INGRID TORQUATO OLIVEIRA
WESLEY DA SILVA

119 **FEMINISMOS E VIVÊNCIAS: UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE GÊNERO
NA CHINA CONTINENTAL**
TUANE OLIVEIRA GONÇALVES

TRADUÇÃO

128 **A VISÃO EDUCACIONAL DO FILÓSOFO XUN: TRADUÇÃO COMENTADA
DO PRIMEIRO CAPÍTULO DO XUNZI**
MATHEUS OLIVA DA COSTA
PETER LI

156 **TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS DO DISCURSO SOBRE CAVALOS
《马说》 : UMA METÁFORA SOBRE RECONHECER E AUXILIAR
NO DESENVOLVIMENTO DAS POTENCIALIDADES DOS INDIVÍDUOS**
ALICE YUELONG HUANG (黄玥珑)

ALEXANDRE GRAÇA FARIA & BEATRIZ PÉREZ

ESTRATÉGIAS LITERÁRIAS EM RUI ROCHA

LITERARY STRATEGIES IN RUI ROCHA

PALAVRAS-CHAVE:

Hibridismo;
Alegoria;
Voz poética

RESUMO

Interessa a este artigo perquirir as estratégias de hibridismo, alegoria e voz poética, usadas pelo autor, Rui Rocha, para compor alguns dos poemas de suas obras *Tautologias* e *A oriente do silêncio*, apontando o modo como as cenas imagéticas apresentam-se como arte final.

KEYWORDS:

Hybridism;
Allegory;
Poetic voice

ABSTRACT

This article investigates the hybridism strategies, allegory strategies and poetic voice strategies, which writer Rui Rocha uses to compose some of his poems. He wrote *Tautologias* and *A oriente do silêncio*. Moreover, this article demonstrates the way in which scenes help to make the final artwork of those books.

INTRODUÇÃO

Rui Manuel de Sousa Rocha nasceu em Lisboa, Portugal, em 1948. Há 39 anos mora em Macau. De ascendência sino-portuguesa, ainda na adolescência, teve contato com Literatura ocidental e oriental, compondo o que se tornou uma voz lírica híbrida, luso-oriental. A Literatura oriental foi-lhe dada a conhecer pela sua mãe, natural de Macau, designadamente a poesia chinesa em geral, mas particularmente a poesia Taoísta e Chan das dinastias Tang e Song (ROCHA: 2016), bem como a poesia Zen japonesa. Mas não apenas: leu a poesia de Rabindranath Tagore, Sri Aurobindo Ghosh e outros. Já a Literatura ocidental foi apresentada a ele por meio de clássicos gregos e latinos; de poetas como Fernando Pessoa, Herberto Helder, Nuno Júdice, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira dentre outros; e de escritores como Selma Lagerloff, Axel Munthe, Somerset Maugham, John Steinbeck, J. D. Salinger, Lewis Carroll, Carl Sagan, Mark Twain, Edgar Alain Poe, Jack London, Ray Bradbury e tantos outros.

Rui Rocha tem formação acadêmica nas áreas da Sociologia, Antropologia e Educação Intercultural, foi dirigente de instituições públicas e privadas de Macau e docente no ensino superior em Portugal e Macau. Tem obras publicadas sobre Sociologia da Linguagem, Gestão de Recursos Humanos, Administração Pública, Educação Intercultural, História e Cultura da Ásia, com especial incidência nas culturas chinesa e japonesa, e dois livros de poesia – *A oriente do silêncio* e *Taotologias*.

As construções dos textos literários, da voz criada por Rocha, reúnem marcas textuais de literariedade que revelam, pelo modo de operação da escrita, o labor com a linguagem por meio da elaboração poética alegorizada, as quais envolvem a representação da paisagem da cidade, da natureza de Macau, além de versar sobre preceitos filosófico-religiosos ocidentais e orientais.

Com referência à elaboração do presente artigo foram selecionados alguns poemas de *Taotologias*. Além de alguns outros de *A oriente do silêncio*, uma vez que ambas obras compõem o escopo literário da produção de Rocha.

De *Taotologias*, foram selecionados os seguintes poemas: “a voz do vendedor de *siu ngap*”; “o lance de escada”; “na leitura verde das ondas”; “se não entrar naquele silencioso bosque”; “tropecei no acaso que me perseguia”. Esses poemas, publicados em 2016, foram escolhidos por serem os que mais apresentam elementos que justifiquem as teorias que se quer desenvolver. Eles estão dispostos na obra em sete seções: “taotologias”, “zen sem zen”, “sombra das palavras”, “as horas de areia”, “ortografia do mar”, “contos orientais” e “póstexto”. Essa disposição marca a linha temática de expressão da voz poética, elaborada pelo autor.

Já de *A oriente do silêncio*, foram elegidos estes, publicados em 2012: “Macau, 20 de Agosto de 1986, tufão Wayne grau 8”; “de longe”; “pensei nas palavras”, os quais também apresentam os mesmos motivos anteriormente mencionados para a escolha dos poemas de *Taotologias*. Com intuito de sugerir a construção de poemas conforme a técnica de *hai-ku*, a disposição foi feita em 6 seções “a wang wei”; “a noite dos dias”; “contos de lua vaga”; “o canto do mar”; “pessoalmente”; “a memória dos juncos”. Sen-

do a seção “pessoalmente” destoante dessa construção, uma vez que se afasta da composição asiática hai-ku e se aproxima da composição ocidental.

HIBRIDISMO – UMA ESTRATÉGIA LITERÁRIA

Para que se acompanhe melhor o curso da leitura proposta, para os poemas de Rocha, utiliza-se o conceito de hibridismo, o qual é, segundo Bhabha (1998: 184), uma transmutação da significação dos vocábulos inseridos nos versos, por meio da combinação de fones escolhidos com o sistema da linguagem, em que se reproduz a obra, produzindo, assim, a partir de diversas maneiras de ordená-los ou colocá-los em oposição, uma percepção dessa gênese de significância transferencial das culturas usadas, como embasamento, na performance cultural, em que se expõe o poema. Para demonstrar a aplicação disso tem-se o poema:

a voz do vendedor de *siu ngap*
varre o frio do inverno que espreita
do outro lado da rua
(ROCHA, 2016: 29)

Os versos da obra poética podem ser captados sob um esforço: o de aliar não só significante e significado como também percepções, em uma primeira leitura, distintas, veiculadas por aqueles signos. Elas podem ser designadas geograficamente por percepção oeste, em relação ao meridiano de Greenwich, e por leste. Contudo, elas não são tão distintas entre si, amalgamando-se em uma visão híbrida, corroborando, dessa forma, para a criação da imagem híbrida estrategicamente construída, em especial nos versos “a voz do vendedor de *siu ngap*”/varre o frio do inverno que espreita/do outro lado da rua”. Em que se tem a pintura de *siu ngap*, traduzido como pato laqueado, que possivelmente está sendo vendido ao ar livre em uma provável rua de Macau. Há um observador dessa cena, que é colocado, pelo uso da palavra voz como voz poética. A figura asiática e a possível voz poética ocidental se cruzam para formar a cena híbrida da imagem poética, remetendo o leitor à performance cultural *champurada* de Macau.

Essa leitura dos versos supracitados, como uma tradução cultural da natureza performativa da comunicação poética, valoriza o processo de agregação dos elementos híbridos constituintes da linguagem, e conseqüentemente da representação. Entende-se a sensibilidade criativa de uma voz imersa nas culturas oriental-asiática (China) e ocidental-ibérica (Portugal), perfazendo um texto poético luso-oriental.

Faz-se necessário acrescentar à estratégia de hibridismo, utilizada no poema imediatamente anterior, a informação de que o Papiaçam ou Patuá macaense, também chamado de Crioulo macaense, é uma língua crioula de base portuguesa, formada em Macau, a partir do século XVI. Essa foi influenciada pelas línguas chinesas, malaias e cingalesas, bem como pelo inglês, tailandês, japonês e por algumas línguas da Índia. Esse Papiaçam apresenta a palavra *champurado*

para designar a gênese de tais idiomas, transmutados, dessa forma, em uma língua macaense (PEREZ: 2016), logo a cena descrita acima do texto poético *champurado*, de Macau, fica devidamente em consonância com a referida análise do hibridismo.

ALEGORIA – OUTRA ESTRATÉGIA LITERÁRIA

Uma outra estratégia encontrada nos versos de Rocha é o processo sinestésico, pelo qual, também, pode-se compreender que o traço híbrido encontrado está transmitido pela convergência dos significantes voz do vendedor de *siu ngap* e pelo significado dos termos “inverno que espreita”, emprestando à cena um efeito simbólico novo e transmutado. Uma vez que tal processo é o cruzamento de sensações, envolvendo os cinco sentidos humanos e a associação de palavras ou expressões, para que por meio de combinação forme-se uma só impressão, visualizada na cena poética. Esse processo pode ser fundamentado, também, pela metodologia de análise literária proposta por Borges Filho, pela qual se entende que gradientes sensoriais são estratégias linguístico-literária de perceber os elementos textuais via o uso dos sentidos humanos (B. FILHO, 2007: 58-59).

Logo, depreende-se que a imagem poética híbrida, que aparece dentro da obra *Taotologias*, por esse exemplo, além do processo sinestésico, apresentada pela voz poética, é subsidiada, também, pela estratégia da alegoria poética, conforme Hansen (1986).

Ao aplicar o recurso da alegoria, a voz poética tenta transmitir o que o signo traz de significação outra, ou seja, por meio desse recurso, intenta-se depreender como é feita cada escolha de palavra, considerando-se sua semântica, para compor o texto, pressupondo a elaboração de uma imagem outra que não a imediatamente sugerida pelo significante, ou pela significação comum de tal palavra. Tem-se, dessa maneira, que o uso da alegoria tenta imprimir um outro significado que não o seu sentido original. Logo, o texto artístico tende a extrapolar a semântica, permeando o significante de novos significados. Dessa forma, o processo de alegoria somado ao de sinestesia (via gradientes sensoriais) propõem uma outra maneira constitutiva de expor uma imagem mais acurada, para além de uma simples e primeira leitura. Consequentemente, a alegoria é um procedimento de representatividade concreta de uma ideia-imagem, em que se pode propor uma transposição semântica do signo presente para um signo ausente (HASEN: 1986). Isso pode ser observado, também, no poema:

na leitura verde das ondas
naufraga o olhar do marinheiro
a extensão íntima e líquida
da ortografia do mar
sussurra-lhe o conhecimento distante
da grande noite do cosmos
(ROCHA, 2016: 54)

Não se esquecendo do procedimento sinestésico, a alegoria está presente

nos termos “leitura verde das ondas”, “naufrega o olhar”, “ortografia do mar”, que realçam o hibridismo.

Essa estratégia é especialmente analisada, neste artigo, como uma das origens, por analogia, da estratégia de composição poética da voz criada pelo autor Rui Rocha, uma vez que os poemas elaborados parecem apresentar um confronto entre significante e significado, ora como rivais, opondo-se; ora como aliados, unindo-se, de acordo com as ideias supracitada de Bhabha. Essa maneira de construção da literariedade inicia-se pelo que se pode chamar de periferia do vocábulo, pois a escolha dos termos componentes dos versos parece, em alguns momentos, indicar a aliança dos significantes, simbolizada pela harmonia estrutural desses dentro dos versos. Na leitura do que se pretende comunicar, verifica-se o desabrochar do significado, o qual, em uma primeira leitura, parece em confronto ao significante; já em uma leitura mais acurada, coaduna em aliança com esse mesmo significante, montando uma ideia-imagem do paradoxal conflito entre a escrita poética e sua percepção, como, por exemplo, os versos “na leitura verde das ondas” e “a extensão íntima e líquida”.

Continuando essa exemplificação da forma de composição literária dos poemas da voz criada por Rocha, pode se assistir o desenrolar da leitura do poema:

o lance de escada
desceu pelo teu tornozelo
pisando pelo fim da tarde
pouco havia a dizer
da sombra do vento
que varria o chão
talvez a lua
ou o ladrar do cão
que ecoavam no beco
(ROCHA, 2016: 09)

A imagem poética depreendida é a de um movimento, que perpassa todo o poema. Essa movimentação inicia-se nos três primeiros versos, quando escolhe os significantes *desceu* e *pisando*. O deslocamento continua até o último verso, por meio da escolha dos significantes *vento* e *varria*, no segundo terceto; *ladrar* e *ecoavam*, no último terceto.

Por meio de um processo de sinestesia, a mobilidade é montada pela união da imagem da sombra do crepúsculo que desce pelas pernas de alguém até chegar ao seu tornozelo e pelo som do movimento dessa sombra. Ter-se-ia, portanto, como possibilidade de imagem, do ponto de vista do observador, uma escada em espiral, para que a ideia de mobilidade dessa sombra, perpassando pelo corpo de um transeunte, por exemplo, fosse concretizada.

Ainda, quanto à mobilidade, nos versos quatro, cinco e seis, a palavra sombra é qualificada como um adjunto adnominal, do vento, que empresta a ela a justa ideia de deslocamento, reforçando o primeiro terceto. Essa sombra, por ser do vento, varre o chão, intensificando a imagem da movimentação. Além disso, o ato de varrer o chão pode aludir à ideia de som, dentro do processo de

sinestesia.

Nos últimos versos, a lua parece entrar em contraste com a sombra, podendo criar uma nuance de claro e escuro. O ladrar do cão corrobora com esse processo sinestésico também. A voz poética utiliza do verbo ecoavam e expande a sonoridade por meio dos significantes chão/cão e eco/beco.

O beco, em alguns momentos, seria um anteparo para o som, para o movimento, podendo-se entender como beco da urbanização que, no momento da análise do significado seria o enclausuramento da imagem sombria do ser transeunte citadino, em Macau.

Em consequência disso, verifica-se que a estratégia do fazer poético é evidenciada por meio da imposição, a priori, da dificuldade em adentrar no significado da palavra, que utiliza o fundo e a forma dos vocábulos escolhidos de modo sinestésico, articulando um efeito estético. O qual, em um segundo momento, viabiliza a aliança do significante com significado, resultando ação comunicativa literária, que se pode chamar de amplitude espacial do sensível, expondo a percepção hibridizada (BHABHA: 1998).

VOZ POÉTICA - UMA OUTRA ESTRATÉGIA LITERÁRIA

A voz poética que se faz ouvir, nesse e em outros versos segue o princípio do pacto lírico. Sobre essa questão é indispensável uma maior explanação, devido a haver algumas confusões ao usar esse termo voz poética.

Antonio Rodriguez, em um estudo de 2003, propõe que o poeta não habita o poema, surgindo, em decorrência disso, o questionamento sobre qual voz falaria por meio desse. Tem-se como voz a manifestação verbal escrita, que é entendida tanto como o produtor, quanto como o produto, os quais compõem a identidade subjetiva do texto lírico. Essa identidade pretende ser postulada por meio da discussão da noção de sujeito lírico, terminologia que é fruto da própria natureza do texto poético, sendo produzida nele e por ele, por meio da linguagem e seus processos construtivos.

Verificada essa assertiva, pode-se excluir, portanto, explicações, as quais admitem a vertente biográfica da composição lírica. Possivelmente, oriundas, por exemplo, da falaciosa crença na sinceridade como ideal da poesia lírica, ou da aceitação inquestionável, como status de verdade teórica, da metapoesia, que não tem nenhuma obrigação de rigor científico, porém, apenas, poético.

É válido lembrar que, ao lado dos famosos versos de Fernando Pessoa, “O poeta é um fingidor./Finge tão completamente/que chega a fingir que é dor/a dor que deveras sente.”, a arte poética é baseada em verossimilhanças, levando à leitura de um esclarecimento em torno da voz lírica, compositora de versos, repelindo a ideia da união biográfica da representação dos sentimentos contidos na composição com a veracidade desses mesmos sentimentos vivenciados pelo poeta.

Observando-se isso, tem-se que, de um modo geral, a importância crescente dos conceitos emprestados da pragmática e da linguística da enunciação não parece ter tocado tão largamente o campo da poesia. Contudo, a partir da metade do século XIX, a poesia, iniciada por Charles Baudelaire encarregou-se

de romper com a subjetividade romântica, desencadeando uma despersonalização da lírica. Sobre esse processo, Friedrich (1978: 35) pondera a respeito da poesia de Baudelaire, com a qual começa a despersonalização da lírica moderna. Essa poesia também será chamada por T. S. Eliot como pressuposto de exatidão e validade de poetar. A palavra lírica, então após tais poetas, já não nasce da unidade de poesia e pessoa empírica, como haviam pretendido os românticos. Mais adiante, Friedrich reflete sobre o uso da primeira pessoa, enfatizando que “Quase todas as poesias de *Les Fleurs du Mal* falam a partir do eu. Baudelaire é um homem completamente curvado sobre si mesmo. Todavia este homem voltado para si mesmo, quando compõe poesias, mal olha para seu eu empírico”. (FRIEDRICH, 1978: 37-38) Logo, observa-se que a poesia moderna se voltou contra o lirismo, ou seja, contra a apresentação romântica do lírico e as supostas expectativas ligadas à sinceridade e ao confessional. Todavia, não é contrário ao lírico enquanto forma de expressão ligada à interioridade e à subjetividade.

Donde se depreende uma possível confusão, a qual não evidencia a diferenciação entre os termos poesia e lírico. Apesar dessa não sistematização conceitual ser repassada à análise das poesias contemporâneas, verifica-se na análise das poesias contemporâneas de Rui Rocha o cuidado em não seguir tal vertente.

Faz-se mister esclarecer que não é a pessoa gramatical que define a natureza do discurso lírico. O termo lírico, como o próprio conceito de poesia, segundo a acepção proposta por Rodriguez, pode ser depreendido como a “uma estruturação discursiva global em um ato de comunicação literária, com suas intenções e seus efeitos potenciais” (RODRIGUEZ, 2003: 19-20). Ele define o termo lírico por meio da noção de pacto, recolhida nos estudos de Philippe Lejeune sobre o pacto autobiográfico (LEJEUNE, 1971: 13-46).

O pacto determina o ato de representação do texto, verificado dentro dos versos da obra, definindo-os como uma orientação à seleção e à organização de uma multiplicidade de pontos heterogêneos, os quais transformam as infinitas possibilidades de combinações textuais em um todo inteligível, por conseguinte, aflorando as cenas híbridas, em discussão neste artigo. Esse processo de análise da voz poética está intrinsecamente ligado à composição de *Taotologias*, por exemplo, uma vez que a composição lírica observa também a relevância da construção da voz que emana desses versos, fazendo a intermediação entre a voz literária textual, o texto e o leitor, assim como em um jogo, em que são articuladas as várias estratégias em um tabuleiro de combate, sendo o tabuleiro o suporte, em que são manipulados significado e significante.

Por conseguinte, o pacto lírico implica uma espécie de protocolo de intenções entre essas três instâncias (voz literária textual, o texto e o leitor), as quais guiam a leitura para um efeito global produzido pelo texto. Rodriguez organiza esses traços característicos em três grandes domínios de formações discursivas: o da formação sensível, responsável pela constituição do sentido a partir de elementos sensíveis da linguagem (traços fônicos, gráficos, morfológicos, sintáticos, prosódicos, entre outros); o da formação subjetiva, responsável pela formação da identidade subjetiva do texto; e o da formação referencial, ligado à experiência e à representação textual. Pode-se observar a explanação feita até o momento por meio da leitura do poema:

se não entrar naquele silencioso bosque
não experimentarei esse admirável momento
para a natureza isso é irrelevante
porque ela estará lá silenciosamente sem mim
e continuará a ser ela mesma
nada trará ao mundo
não entrar naquele silencioso bosque
mas estando lá
estou e sinto tudo
sem palavras sem olhos
mesmo que nada traga ao mundo
(ROCHA, 2016: 35)

Dentro do domínio da formação sensível, mesmo não havendo uma composição clássica ocidental, há uma cadência ritmada entre os versos. Quanto à formação subjetiva, retoma-se o posicionamento da voz poética em expressão. E no que concerne à formação referencial, tem-se a exposição da experiência urbana do espaço jardim, o qual empresta à paisagem citadina uma imagem mais amena, que parece induzir o leitor ao gosto pela ideia do sentir, além de, possivelmente, induzir a imagem e imponência da natureza perante a voz poética, quiçá perante ao leitor.

Com esse texto, que pertence à seção “Zen sem Zen”, do livro *Taotologias*, tem-se a leitura da composição poética, perpassando não só pelo processo alegórico de construção das ideias-imagem dos versos como também pelo processo de criação da voz poética que empresta o eu à forma lírica, para apresentar a imagem da sensibilidade asiática e as possíveis sensações experimentáveis que se pode ter ao ler sobre essa paisagem. O leitor, possivelmente, pode, por meio da leitura, experimentá-la de uma maneira imanente, de acordo com o Zen budismo, segundo os versos “(...) experimentarei esse admirável momento/ (...) mas estando lá/estou e sinto tudo/sem palavras sem olhos”.

Mediante a construção dessa cena, entende-se que os versos, da voz poética criada por Rocha, podem fazer inúmeros pactos, no entanto, um deles se sobressai e rege todo o conjunto, coordenando a produção de um efeito global, entendido como uma forma de ato potencial que estabelece uma articulação formal, visando a fazer-se cumprir no momento da leitura. Para tanto, produz uma espécie de quadro intencional, que espelha o objetivo das intenções produtivas e receptivas. Em decorrência disso, o pacto consiste em um quadro intencional que permite uma formalização caracterizadora de experiências particulares (RODRIGUEZ, 2003: 92-93).

De modo amplo e consagrado pela teoria literária, a forma associa-se à poesia e, assim, tem-se a maneira de experienciar a significação afetiva, ancorados na constituição da matéria significativa do conteúdo (RODRIGUEZ, 2003: 94). Isso pode ser explanado devido à aproximação ao lírico sensorial, sendo que, em literatura, o sensorial é atingido por meio da linguagem.

Além do exposto, outra questão considerável, refere-se ao paralelo entre as duas instâncias da narrativa ficcional, o narrador e a personagem, não tão associadas à figura do autor atualmente, e que em uma primeira leitura não

encontram correspondência no texto lírico. Quanto à poesia e à criação poética, dentro do estudo de lirismo proposto por Rodriguez, há, conforme Combe (2009-2010: 112-128) a criação de uma ilusão referencial que associa o romance ao domínio da ficção e a poesia ao da dicção, em outras palavras, uma ilusão referencial da enunciação efetiva criada pela voz poética, associando, portanto, essa voz à autoria do poema, divergente do ocorrido na narrativa ficcional.

Todavia, a voz lírica, “instância virtual principal que produz a enunciação” (RODRIGUEZ, 2003: 142), é, de acordo com a reflexão supracitada, desassociada. Comprovando-se que há entre o biografismo do poeta e a voz lírica uma divergência. A voz é uma entidade puramente textual, cuja função é tornar possível a existência do poema enquanto texto, ordenando não só o enunciado, como também os pontos de vista e as vozes secundárias. A voz lírica tem a mobilidade de remeter ou não a um sujeito, podendo figurar como a origem da enunciação, sem designar por referências, mínimas, um esboço de vida subjetiva autoral. Entende-se por esse excerto que não é a voz que experiencia o padecer humano articulado de maneira formal pelo pacto lírico. Na verdade, trata-se de uma instância, do ponto de vista estrutural da composição poética. A voz poética, por conseguinte, veicula e organiza a linguagem, exprimindo o grau de proferição anterior à aquisição da fala. Ela apresenta a possibilidade de interpretar textualmente barulhos, tons, ritmos. Outro exemplo, das obras em análise, está em:

(...) tropecei no acaso que me perseguia
era seguramente um acaso
porque o destino não existe
da mesma forma que um morto
está morto e não ressuscita
talvez fosse mais fácil
acreditar na ditadura dos astros
ou contorcer-me de piedade
rezando a um deus de barba e patilhas (...)
(ROCHA, 2016: 59)

Há nitidamente uma separação entre o autor, cujas convicções filosófico-religiosas não se tem como comprovar pelo trecho exposto, e a voz lírica que discursa sobre a existência ou inexistência do acaso, com base em citações filosófico-religiosas. Ficando evidente, portanto, que autoria e voz poética não se convergem para a figura humana do poeta. Mesmo que se possa cogitar o eu do morfema verbal -ei de tropecei, essa desinência não faz referência direta ao autor, conforme Rodriguez. A argumentação da voz poética em favor da descrença ao preceitos filosófico-religiosos, como nos versos “porque o destino não existe”/ da mesma forma que um morto/está morto e não ressuscita” é uma construção alegórica, de acordo com Hansen, para compor a cena híbrida da menção a várias filosofias e religiões, ocidentais e orientais, cantadas pela voz lírica como sendo, possivelmente, inúteis.

Rodriguez (2003: 144) cogita a categoria de paciente, pela qual pretende apresentar um efeito produzido no e pelo texto, figurando como uma necessi-

dade da própria estruturação discursiva, pois chega-se ao padecimento humano supracitado por meio dos pacientes, os quais são demonstrados e ordenados pela voz lírica. Faz-se importante reforçar que a noção de paciente não pressupõe a forma humana, como se depreendeu na análise do poema anterior, porque essa função de paciente pode ser empregada como antropomorfo. Por exemplo, as estações do ano podem ser pacientes, ou, como no poema imediatamente acima, o acaso pode ser o paciente.

O paciente guarda, além disso, diferenças em relação à personagem, quando da comparação do poema ao romance. A distinção, que se faz entre o nível funcional do paciente e o representativo do personagem, reside no efeito de animação, a qual entra em acordo com aquele. Se, pela interação, o paciente adquire um efeito de animação, atribuindo-lhe qualidades de um sujeito que pode agir e pensar, então ele torna-se um alter ego virtual, ao qual o leitor pode se identificar de maneira empática. Não obstante, esse efeito delinea-se na dinâmica entre as orientações do texto e o ato de leitura. Essa estratégia da voz poética faz-se considerável para tornar a cena um pouco mais próxima do real, intencionando a adesão do leitor. No poema “tropecei no acaso que me perseguiu”, essa estratégia conduz o leitor empático, argumentações da voz poética à adesão de que os preceitos filosófico-religiosos não passam de mero acaso, visão ocidental de tais preceitos. Ou por outro lado, de aderir à ideia do acaso, como sendo o único preceito filosófico-religioso a ser seguido, pela visão oriental (JUNG: 2005).

É de fundamental importância notar que, com a noção de paciente, o termo padecer, no sentido que é empregado por Rodriguez, começa a ser completado e se configura não como mero sofrimento, não como passividade, mas como *pathos*, como sentir, como a experiência veiculada por meio da linguagem, consoante ao trecho do poema retirado da página 59 de *Taotologias*.

Pelo exposto, pode-se nomear sujeito lírico como a instância que une, por meio do efeito personagem, a voz lírica e o paciente, quando ele é principal ou embreante¹. Isso significa que o sujeito lírico é considerado como o responsável por apresentar a origem e como sendo a própria origem da enunciação. Tem-se dessa forma, reforçado a analogia das ciências linguística e literária, o termo embreante designado, em linguística, como unidades que têm dupla função e duplo regime. Ele remete ao enunciado e ao enunciador que a anunciou. O sujeito lírico tem, por consequência, uma determinação preponderante na configuração poética, que orienta a forma afetiva geral em torno de um polo subjetivo.

Trata-se, portanto, de um sujeito lírico, mesmo com a ausência de um eu expresso. Entretanto, a noção de sujeito lírico pode ser ainda mais abrangente, não necessitando nem de um eu, nem de figuras pessoais, ainda assim veiculando uma determinada subjetividade e visão de mundo, conforme os versos “tropecei no acaso que me perseguiu/era seguramente um acaso/porque o destino não existe”. Essa forma de composição deve-se a um processo de projeção do polo subjetivo sobre as coisas representadas, que Rodriguez denomina difração afetiva.

O teórico Rodriguez discursa sobre duas formas principais de difração. Explana primeiramente sobre a intencionalidade do discurso lírico, dividindo-o

1 JAKOBSON In CAUQUELIN, 2005, pp. 87-88.

em polifonia enunciativa e em difração afetiva (RODRIGUEZ, 2003: 138-153). Essa última divide-se em personificação da via afetiva e relação com a paisagem, a qual oferece uma difração emocional sem que isso estabeleça um efeito de caráter. Ainda com relação a difração pela paisagem, tem-se na voz poética do poema “se não entrar naquele silencioso bosque” a exemplificação do uso desse efeito poético.

Quando sentimentos, sensações, lugares ou objetos são personificados, como são nesse poema, tende-se a compreendê-lo como apresentados de forma individuada, como personagens fictícias, sendo desfeita a instância do sujeito lírico, como um paciente unitário, faz-se com que elementos da vida psíquica humana participem da área do padecer com diferentes funções. E, portanto, opera-se o processo de difração, o qual é usado, por exemplo, nas construções, não só do poema imediatamente citado de *Taotologias* como em outros e, também, em *A oriente do silêncio*. A indicação de tal difração nessas obras é realizada por meio do processo de alegoria, o qual, dentro da constituição do pacto lírico, é frequentemente vista através das personificações e da organização metafórica do discurso sobre a natureza ou elementos de elucubração filosófica (via gradientes sensoriais).

Nesse ponto, é imperioso destacar que, mesmo sendo a criação poética baseada em, possíveis, fatos reais, ela será sempre e somente baseada, enquanto verossimilhança, e não real. Ficando conclusivo que, mesmo havendo depoimentos de poetas ou poetisas, afirmando a veracidade da sinceridade em revelar as intenções extrapoéticas de suas produções, há uma articulação em agregar procedimentos com finalidade estética a valores pessoais, particulares, tornando o fictício real, para que assim se torne palpável ao leitor, perfazendo-se uma estratégia literária.

Evidentemente, sendo o sujeito um elemento textual, será sempre uma ficção, ainda que componha o seu discurso em primeira pessoa gramatical. Endossando esse entendimento, tem-se Collot (2004) apresentando três dimensões da alteridade poética: a relação com o objeto; o funcionamento da linguagem e a constituição do sujeito. Essas três dimensões correspondem às três formações discursivas: referencial, sensível, subjetiva, respectivamente. Todas definidas para o pacto lírico.

Outra estratégia, apontada por Rodriguez, está relacionada às circunstâncias de espaço-tempo. Esse artefato literário é demonstrado pela inserção de datas ou indicação de locais, em que o poema foi supostamente redigido. Há a criação de uma ambientação, uma espécie de atmosfera criativa do texto, cabendo ao leitor a devida atribuição de valor a tais informações, uma vez que esses pormenores visam a produzir um efeito autobiográfico para qualificar o momento evocado que envolve texto e paratexto. Essa maneira de análise também pode ser fundamentada segundo a metodologia de Borges Filho. Como exemplo, tem-se:

Macau, 20 de Agosto de 1986, tufão Wayne grau 8

nas praias de enxofre
afoguei-me com o sal das lágrimas.

a boiar sobre as águas do rio
ficou uma mancha negra de dor
em direção aos mares da china.

A morte adormeceu na cama dos limos.
(ROCHA, 2012: 99)

2 *Wayne* foi um dos ciclones tropicais registrados no noroeste do Oceano Pacífico. O sistema vagou por 21 dias em agosto-setembro de 1986 entre o Mar da China Meridional e o extremo oeste do Oceano Pacífico Norte tropical, permanecendo dentro do vale das monções e causando chuvas pesadas nas Filipinas, Taiwan, sudeste da China (Macau), Ilha de Hainan e Vietnã, conforme registro do observatório de Hong Kong disponível em: <http://www.hko.gov.hk/en/index.html>. Acesso em 05.11.2021.

A voz poética, estrategicamente, para envolver seu suposto leitor, implanta pistas da, provável, veracidade atrelada à, possível, experiência do próprio poeta e da referencialidade do fato abordado. Mesmo que realmente o tufão Wayne², conhecido nas Filipinas como Typhoon Miding, tenha ocorrido, o que se propõem a analisar, literariamente, por meio do uso dos fatos históricos pela voz poética é a virtualidade, como efeito estratégico produzido, fazendo com que a expressão emocional do eu virtual seja verossímil apenas.

As situações virtuais de comunicação são construídas sobre diferentes estratos que estão em interação com as situações de comunicação empíricas, mas elas têm igualmente partes de autonomia para permitir diferentes identificações (RODRIGUEZ, 2003: 164-166). Donde se verifica que o universo referencial do poema também serve como elemento de fusão/confusão de universos possíveis. Essa explicação está baseada na leitura do texto imediatamente acima, no qual, lê-se “Macau, 20 de Agosto de 1986, tufão Wayne grau 8”. Com esse verso, pode-se evidenciar a estratégia de literariedade do excerto, pois mesmo que haja como atribuir o fato, narrado nos versos, a um acontecimento real, vide nota 03, esse mesmo fato histórico foi, habilidosamente, usado apenas para compor a virtualidade da composição poética. As estratégias de hibridismo, alegoria e voz poética imbricam-se para construir a cena.

Outra análise possível de tal poema, por exemplo, poderia ser uma intertextualidade, identificada por meio do verso “afoguei-me com o sal das lágrimas.”, com os versos do poema “Mar Português”, da obra Mensagem, de Fernando Pessoa, “Ó mar salgado, quanto de teu sal/ São lágrimas de Portugal!”, hipoteticamente, indicando a verossimilhança dos fatos literários que possivelmente remetem às tragédias marítimas, em ambos excertos.

Completando a análise do poema imediatamente anterior, tem-se, do ponto de vista do estatuto lógico da enunciação, o uso de pronomes em primeira pessoa, igualmente entendidos como categorias vazias que podem ser preenchidas, no ato da leitura, de diferentes modos. Há no texto, a seguir, um eu virtual e também uma situação virtual, que são guiados pela voz poética, conduzindo a leitura desses artefatos literários, para uma organização enunciativa e espaço-temporal subjetivas. Todavia, sem a construção de um personagem locutor, essa estratégia apresenta-se como uma função pouco identificável, que mantém o vazio semântico. Indubitavelmente, a leitura do poema abaixo com a marcação dos pronomes possessivos de primeira pessoa não pode ser interpretada como atrelada à pessoa humana do poeta.

de longe
o silêncio da minha boca
e o desejo das minhas mãos

tocam a noite dos teus sentidos
(ROCHA, 2012: 39)

Referindo-se a expressão vazio gramatical à possibilidade de atribuir ao pronome pessoal do caso reto eu uma falsa referência ao eu empírico do autor. A função do eu é outra, e está relacionada à própria natureza temporal da comunicação lírica e ao caráter multissignificativo do poema. Consequentemente, os pronomes também não oferecem a consciência de um sujeito empírico em posição fixa, estável e identificável. O eu preenche-se de diversas maneiras, segundo os graus da ficção, segundo as determinações da situação virtual, segundo as projeções do sujeito leitor e as estratégias de hibridismo e alegoria. Como não há pormenores sobre o indivíduo que diz eu, o texto apresenta, como possível leitura desses vazios gramaticais uma certa abundância identificativa do sujeito lírico, ficando por conta da percepção de leitura.

Uma nota importante é a ideia de alteridade, de desdobramento tanto referencial quanto subjetivo, produzido na e pela linguagem, que rege a enunciação lírica a partir do eu.

CONCLUSÃO

Essas possibilidades de leitura fazem parte do processo de difração afetiva, a qual pode ocorrer, possibilitando que se identifique um sujeito lírico atrelado à voz lírica, como visto nos poemas de Rocha.

Dessa reflexão, tem-se que, devido à imbricação das três estratégias analisadas, hibridismo, alegoria e voz poética, e baseando-se na natureza específica do texto lírico, a identidade do seu sujeito é permeada por duas vertentes: uma, sendo determinada pela orientação da leitura do mundo em si, expressada por meio da linguagem e outra, sendo determinada pela forma de enunciação dessa orientação. Juntas, essas vertentes constituem a voz poética indissociável do substrato da linguagem textual que, por meio do processo de alegorização do significante e significado, compõe as cenas híbridas dos poemas apresentados. Muito além dessa explicação, está o posicionamento da própria voz poética de *A oriente do silêncio*, em que diz ser “na liquidez precisa da poesia” / “(...) geometria exacta dos sentidos.” (ROCHA, 2012: 29). E a voz segue predizendo que:

pensei nas palavras
como poderia pensar
num acto, num cheiro,
qualquer pequeno prodígio
que abraze aquela porta
inexplicável e indesejavelmente
fechada da poesia
(ROCHA, 2012: 93)

Pela montagem dessa cena, tem-se a metapoesia evidenciando o labor trabalhoso com as palavras poéticas, demonstrando a imbricação do fazer poético.

A construção poética dá-se em meio a artefatos do significante, munidos de sentidos e em meio a significados, que em forma de experiência, são materializadores do abstrato através da inspeção contínua de signo-presença e não do signo-utensílio, em que significante e significado convergem para alegorização da ideia-imagem, montando assim o cenário, onde se pode apresentar as mais diversas percepções, a depender da própria experiência do receptor (HANSEN, 1986).

A “(...) porta/inexplicável e indesejavelmente/fechada da poesia” só a está quando não há a devida interseção entre significante e significado (SAUSURE, 2012), desfalecendo, assim, a ideia-imagem poética. No caso, da poesia específica do próprio autor Rocha, quando, presumivelmente, não houver o entrelaçamento *champurado* das três estratégias de hibridismo, alegoria e voz poética. Não obstante, quando essa interação é articulada, as palavras, em uma forma elaborada de pensamento, transformam-se em ações, em cheiros, sensações, experiências efabuladas pela voz poética, por meio, também, do processo sinestésico, através da qual o leitor poderá jogar com amplas estratégias de leitura que ora aproximam, ora diferenciam as sensibilidades oriental-asiática e ocidental-ibérica no domínio híbrido e alegórico, finalizando, desse modo, a elaboração das cenas imagéticas, apresentadas, por conseguinte, como arte final.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Romi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BORGES FILHO, Oziris. Perspectivas espaciais *In Espaço e literatura*: introdução à topoanálise. Franca: Ribeirão gráfica e editora, 2007, p. 57-172.
- CAUQUELIN, Anne. **Arte contemporânea**: uma introdução. Trad. Rejane Janowitz. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- COLLOT, Michel. **O sujeito lírico fora de si**. Revista Terceira Margem. n 11. Rio de Janeiro: UFRJ/FL, 2004.
- COMBE, Dominique. **A Referência Desdobrada**: o sujeito lírico entre a ficção e a autobiografia. Revista USP. n84, p. 112-128, 2009-2010.
- FRIEDRICH, Hugo. **Estrutura da lírica moderna**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- HANSEN, J. A. **Alegoria, Construção e Interpretação da Metáfora**. São Paulo: Atual Editora, 1986.
- JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. 8v. 13ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LEJEUNE, Philippe. Le pacte autobiographique. *In L'Autobiographie en France*. Paris: A Colin, 1971, pp.13-46.
- PEREZ, Sérgio. **Macau Champurado**. Youtube, 22 de set. de 2016. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=luqX4AM0z00>>. Acesso em: 03 fev. 21.
- ROCHA, Rui. **A oriente do silêncio**. Lisboa: Esfera do caos, 2012.
- ROCHA, Rui. **Taotologias**. Macau (China): Labirinto, 2016.
- RODRIGUEZ, Antonio. **Le Pacte lyrique**: configuration discursive et interaction affective. Sprimont: Mardaga, 2003.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso linguística geral**. 28ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

WAYNE, tufão. In **Observatório de Hong Kong**. Disponível em: <http://www.hko.gov.hk/en/index.html>. Acesso em 05.11.2021.

ALEXANDRE GRAÇA FARIA Professor Doutor Alexandre Graça Faria, é associado da UFJF. Possui graduação em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1994), mestrado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998) e doutorado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2003). Atualmente é e professor associado da Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura brasileira contemporânea; literatura, cultura e identidade; literatura marginal-periférica; e criação literária. É também ensaísta, poeta e ficcionista; autor dos livros *oourodooutro* (poesia, 2018), *Venta não* (poesia, 2013), *Anacrônicas* (ficção, 2005), *Literatura de subtração* (ensaio, 2009); dos livros-objeto *Olhos livres* (2016), *I* (2015) e *Urânia* (cartão-postal, site e curta-metragem, 2009); organizador de *Poesia e vida - anos 70* (2007), coorganizador de *Modos da margem - figurações da marginalidade na literatura brasileira* (ensaios, 2015 - com João Camillo Penna e Paulo Roberto Tonani do Patrocínio), e de *Outra - poesia reunida no sarau de Manguinhos* (poesia, 2013 - com Oswaldo Martins). Atua também como colaborador e tutor em oficinas de formação de autores, na FLUP (Festa Literária das Periferias - Rio de Janeiro), desde sua primeira edição, em 2012, e na Oficina Literária *TextoTerritório*, em que já coorganizou (com Oswaldo Martins) as coletâneas *Artesania de textos, invenção de parentalidades* (IFF-Fiocruz, 2018), *Depois de abrir as janelas* (Instituto catarata Infantil, 2015), *Histórias de aprender, arte de cuidar* (IFF-Fiocruz, 2014), *Arte de escrever, arte de cuidar* (IFF-Fiocruz, 2012). – alexandre.faria@ufff.br

BEATRIZ PÉREZ Professora Beatriiz Pérez é regente de educação básica do Estado de Minas Gerais. Licenciada em Latim e Literaturas Latinas (2006); em Letras: Língua Portuguesa e Literaturas Brasileira e Portuguesa (2006), ambas licenciaturas pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Minas Gerais, Brasil. Atualmente é mestranda em Letras: Estudos Literários (2020), também pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Desenvolve pesquisa com foco nos estudos sobre e jardins, paisagens asiáticas, voz poética, preceitos filosóficos-religiosos ocidentais e orientais, mecânica quântica aplicada ao emprego da linguagem, performance da interpretação literária, literatura de matriz de língua portuguesa na Ásia – perez.beatriz@estudante.ufff.br

CLÁUDIA RIBEIRO

ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA PINTURA DE PAISAGEM CHINESA

UNDERSTANDING CHINESE LANDSCAPE PAINTING

PALAVRAS-CHAVE:

pintura chinesa;
paisagem;
materiais;
técnicas;
cosmovisão

RESUMO

No sentido de promover a compreensão da pintura tradicional chinesa – sobretudo a pintura de paisagem – procuro discorrer sobre os seus aspectos materiais, técnicos e filosóficos. Começo precisamente pela incompreensão de que tem sido vítima, patente desde os primeiros missionários cristãos na China. Discrimino os vários materiais com ela relacionados, desde os *mediums* aos suportes e enumero os mais importantes tipos de pinceladas que fazem parte do seu vocabulário básico. De seguida, debruço-me sobre os seis grandes preceitos fundamentais para a execução e apreciação de pintura chinesa. Passo então a analisar as diversas características patentes numa obra de arte de pintura chinesa de paisagem, começando pela importância do espaço vazio e pelo jogo do *yin* e do *yang* com ele intimamente associado, seguindo-se a discrição ou insipidez, a fluência, a perspectiva não-linear e a recusa de *mimesis*. Por fim, delinéo um breve périplo pela história da pintura chinesa, não só de paisagem mas de outros géneros também, realçando a diversidade e o tipo de criatividade que lhe são próprios.

KEYWORDS:

Chinese painting;
landscape;
materials;
techniques;
cosmovision

ABSTRACT

Having in mind promoting the understanding of traditional Chinese painting - especially landscape painting - I try to describe its material, technique, and philosophical aspects. I begin precisely with the misunderstanding that it has been a victim of since the days of the first Christian missionaries in China. I point out the materials related to it, from mediums to supports, and list the most important brushstrokes that are part of its basic vocabulary. Next, I look at the six major fundamental precepts for the execution and appreciation of Chinese landscape painting. I then proceed to analyse the main features of an artwork of Chinese landscape painting, starting with the importance of empty space and the intimately associated game of *yin* and *yang*, followed by insipidity, fluency, non-linear perspective, and refusal of *mimesis*. Finally, I outline a brief tour of the history of Chinese painting, not only landscape painting but other genres as well, highlighting the diversity and the kind of creativity that is at play.

¹ Este artigo foi redigido em português de Portugal. Todavia, por decisão pessoal, a autora não segue as regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990.

INTRODUÇÃO¹

É tal a familiaridade com a nossa própria tradição que ela nos pode impelir a tomar como óbvio ou garantido aquilo que deveria, na verdade, ser objecto de questionamento. Uma via privilegiada para combater a referida familiaridade é a investigação de culturas diversas da nossa, como é o caso da chinesa, pois isso obriga-nos a olhar para nós próprios de um ponto de vista novo. É por isso que o entendimento da pintura chinesa não só ajuda ao entendimento de grande parte da cultura tradicional da China, como ajuda também a um melhor entendimento da pintura e da cultura ocidentais. Não irei neste artigo, porém, dedicar-me a fazer comparações entre ambas as tradições, a não ser pontualmente. Tentarei tão-só fornecer uma série de elementos que permitam uma melhor compreensão da pintura chinesa e, nesse sentido, uma eventual dissipação de ideias feitas que acerca dela teimam em persistir.

Começarei por abordar aspectos básicos como os materiais utilizados na pintura chinesa e, de seguida, as técnicas do pincel associadas. No passo seguinte, debruço-me sobre os preceitos tradicionais que subjazem à pintura chinesa, entre os quais os seis principais discriminados por Xie He 謝赫 no séc. IV d.C. Esses preceitos não só estão directamente associados a uma determinada cosmovisão como dão origem às características mais emblemáticas da pintura de paisagem chinesa. Procuro, pois, mostrar a maneira através da qual a pintura de paisagem chinesa se constitui como a incorporação de uma cosmovisão e quais as categorias que, nesse sentido, devem ser evocadas para sua compreensão, como os grandes espaços vazios, a discrição/insipidez, o jogo de complementares/contrastes, a fluência, a ausência de perspectiva linear e a recusa de *mimesis*.

Finalizo com um breve périplo através da história da pintura chinesa, não me debruçando apenas sobre a pintura de paisagem, mas dedicando também alguma atenção a outros géneros, de modo a expôr toda a sua riqueza e diversidade, pois é uma impressão errada mas infelizmente comum julgá-la monótona. É sintomático, aliás, que quando os chineses começaram a visitar os museus de pintura europeus tivessem uma impressão semelhante: que parecia tudo igual.

Mas a pintura chinesa tradicional variou no tempo e varia em estilos e um olhar conhecedor sabe identificar com rapidez a autoria das obras dos grandes mestres. O que não se detecta são os grandes movimentos de ruptura característicos da história da pintura ocidental a partir sobretudo do final do séc. XIX. E por que razão assim é? Porque a acepção chinesa de criatividade não coincide com a acepção ocidental. Os chineses pintavam deliberadamente sobre os ombros dos gigantes que os precederam. Começavam por os imitar, pois a cópia de outros autores não tem na China a conotação negativa que ganhou no Ocidente. É através da cópia que é possível adquirir uma mestria análoga à dos grandes mestres do passado. Essa é a via para conseguir, a um tempo, homenageá-los e ultrapassá-los, acrescentando porventura no futuro algo de verdadeiramente novo. A evolução da pintura chinesa não se assemelha, pois, à evolução da pintura ocidental. A evolução da pintura ocidental baseia-se, antes de mais, numa reflexão acerca da sua própria história e, a partir de dada altura, em movimentos disruptivos em relação a essa história. Ao invés disso, na China, e de modo análogo ao que se passa na sociedade chinesa até ao séc. XX, a evolução fez-se em espiral. O passado não perde nunca o seu valor de modelo, nunca é rejeitado, mas antes incorporado e reinventado no presente. O presente pretende ser o passado melhorado, através de acrescentos e de elaborações.

INCOMPREENSÃO

Os primeiros missionários europeus na China, alguns dos quais admiravam muito de quanto os chineses produziam, adoptavam perante a pintura chinesa uma atitude condescendente, revelando-se incapazes de a entender. Um de entre eles era o insigne missionário jesuíta Pe. Matteo Ricci. Numa das cartas que enviou à Europa, Ricci comentou: “Os chineses fazem amplo uso da pintura... mas ao fazê-lo, não adquiriram a habilidade inerente aos Europeus. Nada sabem sobre a arte de pintar a óleo ou sobre o uso da perspectiva e, como resultado, as suas pinturas carecem de vitalidade.” (apud DUBROWSKAYA 2020: 130).

Ora, o traço mais importante na apreciação da qualidade de uma pintura chinesa é precisamente a impressão de vitalidade, na qual o *qi* 氣 (sopro vital) desempenha um papel crucial. Aquilo que Matteo Ricci via como carência de vitalidade seria porventura a ausência de cores vivas, de contornos definidos, de volume, de ilusão de tridimensionalidade, de perspectiva linear e de *mimesis*, ou seja, a falta de afirmação em comparação com a pintura de paisagem europeia. Os pintores chineses pareciam escolher pintar aquilo que aos artistas ocidentais não atraía: estados da natureza em mudança e cenas insípidas e vagas, amiúde monocromáticas. Além disso, pareciam fugir à representação mimética da natureza, à conformidade com as formas exteriores.

O problema, claro está, não residia na pintura chinesa, mas nos próprios ocidentais, que caíam no erro palmar de abordar a pintura chinesa através das categorias estéticas que lhes eram familiares. Estavam acostumados a uma pintura fiel à observação, bem definida, saturada, com horror ao vazio. Nada disto caracterizava a pintura chinesa. Os missionários europeus desconheciam que os pintores chineses não pintavam a natureza visível, mas o natural invisível, a Via (*dao* 道) da natureza e que, nessa ordem de ideias, não é possível compreender a pintura chinesa a partir das categorias estéticas ocidentais.

Como contraponto ao caso de Ricci, faço aqui a ressalva de que a abordagem chinesa à pintura europeia começou por padecer de males análogos. O artista jesuíta chinês Wu Li 吳歷 (1632-1718), poeta, calígrafo e pintor de paisagens, sentia grande dificuldade em apreciar a pintura europeia. Criticando as suas técnicas e princípios, observou:

A nossa pintura não busca a semelhança física e não depende de técnicas estabelecidas (...). Eles estão constantemente preocupados com problemas de luz e de sombra, primeiro plano e segundo plano, definindo-se por padrões de semelhança física. Até mesmo ao assinar uma pintura, nós fazemo-lo no topo da imagem, e eles por baixo. A forma como usam o pincel também é completamente diferente. (apud DUBROWSKAYA 2020: 130).

Mas regressemos à pintura chinesa e ao seu valor, que só pode ser aprendido tendo em conta a cosmovisão que lhe subjaz. Essa cosmovisão foi sobretudo taoísta e budista na vertente chinesa *Chan* (禪, *Zen* em japonês), desenvolvida num ambiente taoísta. Assim, a escola do *Dao* (taoísmo), pelas suas próprias características, desempenhou um papel decisivo na pintura paisagística chinesa. A escola do *Dao* venerava o natural (*ziran* 自然), sendo o natural, para o taoísta, o espiritual; alimentava uma profunda ligação às montanhas rochosas, morada dos Imortais (*xianren* 仙人); recusava o espírito mundano; e religava os princípios da natureza e a criatividade humana. A pintura era encarada como uma forma

de meditação e como uma das vias (*dao* 道), uma prática espiritual – a expressão do espírito através da forma – ao lado das chamadas artes do movimento e da respiração, como o *taiji* (太极) e o *qigong* (氣功).

Os textos canônicos da escola do *Dao*, como o *Dao De Jing* 道德經 e o Zhuang Zi 莊子, foram instrumentais na formação do pensamento tanto dos teóricos de arte chineses quanto dos pintores de paisagem que eram eles próprios, muitas vezes, teóricos de arte. Além disso, como frisa o *Dao De Jing*, o *Dao* não pode ser senão evocado, sugerido. Ora, a pintura é capaz de exprimir de um modo vivo aquilo que o discurso mata. Não é correcto sustentar, no entanto, que a escola do *Dao* “influenciou” a pintura chinesa, dado que os princípios da arte chinesa precederam os da escola do *Dao*. E a meditação sobre a pintura serviu igualmente a reflexão sobre o *Dao*. Existia antes uma profunda afinidade entre ambos, pintura e escola do *Dao*, que, uma vez cultivada, se veio a revelar frutuosa pois, como bem comenta Willis (1987: 9) “Tanto a arte como o Taoísmo começam com a natureza”.

MATERIAIS

Os materiais mais associados à pintura chinesa são os denominados “quatro tesouros do letrado” (*wenfang sibao* 文房四宝): os pincéis, a tinta, o papel e o tinteiro (*bi mo zhi yan* 笔墨纸砚).

Os pincéis são feitos com pelos de vários animais (coelho, cabra, doninha siberiana, etc.), o que lhes confere características diversas, como distintos graus de maciez, entre outras. Terminam numa ponta cónica e são atados a um cabo de bambu ou de madeira.

As tintas obtinham-se esfregando contra uma pedra molhada um bolo seco de matéria animal ou vegetal misturado com minerais e cola. Cada artista fazia as suas tintas, pois não havia produção comercial.

Os tinteiros são ardósias cuja origem remonta aos instrumentos para a moagem de pedras. O seu fabrico atingiu o auge nas dinastias Ming 明 e Qing 清, exibindo grande variação nas formas (Ming) e muita decoração e coloração (Qing).

O papel começou a ser utilizado a partir de 100 d. C. mas só assumiu a primazia na dinastia Yuan 元. Até então, utilizava-se sobretudo a seda (a partir de 300 a.C.), que os pintores mais conservadores tenderiam sempre a preferir. O papel foi ganhando terreno por ser mais barato e mais absorvente, permitindo mais informalidade e efeitos pouco comuns e espontâneos.

Quanto aos suportes, eram variados. Os rolos de mão em seda estiveram em voga desde 100 d. C. Os rolos de suspensão em seda entraram em cena no séc. 600 d.C. ganhando proeminência no séc. X.

A dinastia Song 宋 foi a grande era da pintura sobre leques. Estando muito associados à decoração, eram mais populares entre os artistas da Academia. A partir de 1100 d. C. pintava-se sobre leques circulares (em geral, de seda) e, a partir de 1450 d.C., sobre leques dobráveis. Estes costumavam ser de papel e eram de origem japonesa; foram introduzidos no séc. X por monges budistas e re-introduzidos no séc. XV através da Coreia.

Na dinastia Song, os álbuns também se tornaram muito populares para os artistas do sul e para os letrados amadores com gosto pelo estilo espontâneo. Sem contrapartida no Ocidente, um elemento muito importante numa pintura chinesa é a presença de selos previamente gravados em carimbos de vários tipos de pedra que servem para registar a autoria ou a posse da obra. Acrescentavam-

-se igualmente às pinturas inscrições encomiásticas, poemas ou o registo da sua história, considerando-se que, desse modo, se honrava a obra e se acrescentava valor. Este costume teve o seu início na dinastia Tang 唐, mas conheceu um incremento sobretudo a partir da dinastia Song 宋, quando o anonimato dos artistas artesãos foi sendo substituído por uma crescente individualidade.

TÉCNICA

Um verdadeiro pintor de paisagens chinesas compreende profundamente a natureza e a técnica do pincel e toda a gestualidade a ele associada. E, como sucede na caligrafia, recorre a um determinado vocabulário básico de pinceladas (*cun* 皴, que significa também “rugas”). Tanto na caligrafia como na pintura, os traços básicos do pincel são amiúde descritos de forma metafórica (por exemplo, o gancho da caligrafia, *gōu* 钩, deve assemelhar-se a uma “cabeça de ganso”). Caligrafia, pintura e poesia são “as três artes do traço”, sendo a caligrafia considerada a forma cimeira e supremamente pura de pintura.

Os diversos tipos de pinceladas são os elementos mais importantes da pintura de paisagem chinesa. O domínio da sua história e formato é essencial para a apreciação, a identificação e a datação das pinturas de paisagem chinesas. Foram desenvolvidos ao longo do tempo e utilizados para representar a textura de formações rochosas. Assim, ajustam-se à representação de diversos tipos de montanha, de rochas, pedregulhos, etc.

O *Manual do Jardim de Sementes de Mostarda* (*Jieziyuan Huachuan* 芥子園畫傳), publicado em 1679, (dinastia Qing) distinguiu 19 traços de textura. Zheng Ji, também da dinastia Qing, escreveu no primeiro volume de *A Essência da técnica de pintura do estúdio Menghuanju* [Sonho] (*Menghuan ju hua xue jianming* 梦幻居画学简明) que

existem dezasseis pinceladas, entre as quais *pima* 披麻, *yuntou* 云头, *zhima* 芝麻, *luanma* 乱麻, *zhedai* 折带, *maya* 马牙, *fupi* 斧劈, *yudian* 雨点, *danwo* 弹涡, *kulou* 骷髅, *fantou* 矾头, *heye* 荷叶, *niumao* 牛毛, *jie suo* 解索, *gui pi* 鬼皮 e *luan chai* 乱柴. (cf. HUI; JIA, 2019: 169).

Acrescenta que têm origem nas formas de dezasseis montanhas, sendo, pois, “uma transformação da forma física da rocha na técnica de pintura” (HUI; JIA, 2019: 169).

As pinceladas apresentam-se sob três aspectos: em pontos, em linha ou planas.

1) Entre as pinceladas de textura em pontos, contam-se as pinceladas “gotas de chuva” (*yi dian cun* 雨点皴) que se assemelham a gotas de chuva quando atingem o solo. São usadas para representar elementos no primeiro plano, como fragmentos de rocha e pedras corroídas com cavidades. São também conhecidas como “meio-feijão” (*douban pi* 豆瓣披) ou “cabeça de prego” (*ding tou cun* 钉头皴). São pinceladas densas de formato alongado. Fan Kuan 范寬, um pintor da dinastia Song do Norte, foi quem recorreu a estas pinceladas com maior sucesso.

As pinceladas “pontos Mi” (*mi dian cun* 米点皴), foram criadas na dinastia Song do Norte pelo pintor e calígrafo Mi Fu 米芾 e pelo seu filho, Mi Youren 米友仁. São pinceladas em geral horizontais e oblongas, muito adequadas para pintar montanhas enubladas, florestas densas e paisagens chuvosas. Mi Fu cos-

tumava pintar pontos maiores, semelhantes a arroz, enquanto o filho optava por pontos menores.

2) Entre as pinceladas de textura em linha, contam-se as “fibra de cânhamo” (*pi ma cun* 披麻皴), “fibra de folha de lótus” (*he ye cun* 荷叶皴), “nuvem cirro” (*juan yun cun* 卷云皴), “pelo de boi” (*niu mao cun* 牛毛皴), entre outras. As pinceladas “fibra de cânhamo” assemelham-se à fibra de cânhamo. Podem ser longas ou curtas. As montanhas sedimentadas, com textura estriada ou em camadas, assim como as rochas ásperas, são pintadas com pinceladas “fibra de cânhamo”, consideradas das mais importantes. Foram desenvolvidas por Dong Yuan, grande pintor da dinastia Song, e tornaram-se preponderantes com os Quatro Mestres da Dinastia Yuan 元, em especial com Huang Gongwang 黃公望 que as aplicava de forma solta, caligráfica. As terras erodidas pela chuva e pelos rios que se vão tornando mais macias também podem ser pintadas com pinceladas “fibra de cânhamo” ou “folha de lótus”. Estas últimas assemelham-se ao padrão dos veios das folhas de lótus. Evoluíram a partir das pinceladas “fibra de cânhamo”. Foram muito utilizadas por Zhao Mengfu 趙孟頫, pintor e calígrafo da dinastia Yuan, e são um recurso comum para pintar cristas de montanhas ou rachas nas rochas. São sempre executadas com o pincel na vertical. As pinceladas “nuvem cirro”, também conhecidas como “topo de nuvem” (*yun tou cun* 云头皴), são pinceladas que desenha uma curva e retorna ao centro. Guo Xi 郭熙, pintor da dinastia Song do Norte, foi o primeiro a utilizá-las.

As pinceladas “pelo de boi” foram inventadas por Wang Meng 王蒙 na dinastia Yuan, ao combinar as pinceladas “fibra de cânhamo” e “corda desfeita” (*jie suo cun* 解索皴), que se parecem com a ponta emaranhada de uma corda. Servem para mostrar a textura complexa das rochas.

As pinceladas “banda dobrada” (*zhe dai cun* 折带皴) foram criadas por Ni Zan 倪瓚 também na dinastia Yuan para dar a ver a formas afiadas e quadradas das pedras de montanha.

As pinceladas “lenha desarrumada” (*luan chai cun* 乱柴皴), assemelham-se a pedaços de lenha desorganizados e trazem vida e emoção à pintura. Foram muito usadas por Shen Zhou 沈周, da dinastia Ming.

As pinceladas “esqueleto” (*kulou cun* 骷髅皴) parecem crânios humanos e servem, por exemplo, para pintar pedras (HUI; JIA 2019).

3) Entre as pinceladas de textura plana, contam-se as grandes ou pequenas pinceladas “golpes de machado” (*fu pi cun* 斧劈皴), criadas por Li Sixun 李思訓 na dinastia Tang. Há ainda que referir que Li Tang 李唐 e Liu Songnian 劉松年, na dinastia Song, as aperfeiçoaram. Parecem-se com golpes de faca ou machado. Servem para marcar a textura das rochas. As montanhas de granito são sempre pintadas com pinceladas “golpes de machado”, excelentes para representar penhascos lisos, angulares ou com estrutura em camadas. Predominaram entre os sécs. XII e XIII na escola Sul da dinastia Song e os expoentes máximos da sua utilização foram Ma Yuan 馬遠 e Xia Gui 夏圭.

As “pinceladas sem osso” (*mei gu cun* 没骨皴) são sempre pintadas com o pincel húmido e de forma inclinada. A gradação da tinta é muito suave e difere das outras pinceladas de textura forte e dura. Não servem para transmitir a textura das rochas, mas sim para transmitir uma sensação de tridimensionalidade, dando forma e substância à rocha. São muito usadas para pintar montanhas mergulhadas na névoa ou no nevoeiro (WAY: 2001).

Além disso, o pintor pode adoptar diferentes maneiras de utilizar a tinta: seca, meio-seca, húmida, meio-húmida, simples, acumulada e riscada.

OS SEIS ELEMENTOS LIU FA 六法

O primeiro e mais notável tratado acerca dos preceitos a adoptar na execução e apreciação de pintura é da autoria de Xie He 謝赫 (final do séc. V) e intitula-se *Avaliação dos Antigos Pintores (Gu hua pin lu 古畫品錄)*. Avalia 27 antigos pintores de acordo com o critério de “Seis Elementos a Considerar em Pintura” (*Huihua liufa 繪畫六法*). Não se tratava de novos preceitos, mas de preceitos que já estavam então em vigor no que dizia respeito à pintura. E, no essencial, nunca viriam a ser abandonados ou substituídos por outros.

1) O primeiro elemento é a capacidade de gerar um movimento vívido através da ressonância do Sopro vital, *qiyun shengdong 氣韻生動*. Trata-se do preceito mais inclusivo no que respeita à essência da pintura chinesa.

Como frisa Jullien (2003: 201-2), a China valorizou, não a percepção, não a visão, mas a respiração e o seu sopro, *qi 氣*. O *qi*, geralmente traduzido por ‘sopro’ ou ‘energia’, tem origem no Dao. Os chineses explicam todo o tipo de eventos em termos de movimentos de *qi*, que tudo penetra e tudo anima. O *qi* é a respiração do universo que permite a transformação e a renovação e que, tal como o vento, não se pode aprisionar.

A pintura deve transmitir essa respiração do mundo, o que só é possível se o *qi* que flui no pintor e o *qi* que flui no mundo não se obstruírem mutuamente, mas tornarem-se antes num único fluído. Nessa medida, a pintura chinesa não é apenas uma cosmovisão em acção; é uma prática espiritual na qual o pintor aprende a tornar-se veículo da natureza.

2) O segundo elemento é a capacidade de manejar o pincel de tal modo que revele o osso, *gu fa yong bi 骨法用筆*. Não é possível ser um pintor sem dominar esta técnica.

Trata-se de um princípio estético associado aos materiais tradicionais da pintura e caligrafia chinesas: pincel e tinta. O traçar das linhas está em relação directa com a caligrafia e deve transmitir a estrutura, o “osso”, dando uma sensação de força e confiança e revelando a própria vida nervosa do pintor. A ossatura é conseguida através de um movimento linear da ponta do pincel que adiciona músculo ao traço. Sem esse movimento, a pintura amolece. Utiliza-se sobretudo para pintar ramos, caules e galhos e mesmo flores mais delicadas para nelas sugerir uma força oculta.

3) O terceiro elemento é a capacidade de mostrar a conformidade com os objectos de modo a produzir semelhança, *ying wu xiang xing 應物象形*. Não se trata aqui da semelhança exterior, mas sim de encetar uma relação com as coisas na qual se retrate a sua natureza autêntica. Não é simples “re-presentação”, uma presença em segundo grau, mas presentificação da própria energia da natureza. A pintura é uma experiência vivencial entre pintor, pincel, papel, tinta e paisagem. Sendo todos naturais, gera-se um fluxo dinâmico, interpenetrando-se e transformando-se reciprocamente.

4) O quarto elemento é a sábia aplicação da cor de acordo com as características, *sui lei fu cai 隨類賦彩*. O uso da cor era quase sempre muito comedido. A preferência, na pintura de paisagem e sobretudo a partir da dinastia Song, ia para o uso exclusivo de tinta negra porque o bom pintor sabia sugerir as diferentes cores através da sua aplicação diluída em mais ou menos água.

5) O quinto elemento é a capacidade de planear, a posicionar e organizar, *jingying weizhi 經營位置*. Trata-se da composição, da sábia ordenação dos elementos da pintura no espaço da seda ou do papel e do aproveitamento do vazio e do cheio.

6) O sexto elemento é a transmissão de modelos, *chuan yi mo xie 傳移模*

寫. Há que tomar a própria natureza como modelo, mas sobretudo que tomar como modelo as pinturas dos antigos mestres. O aprendiz de pintor não copia a árvore física da paisagem, mas a árvore pintada pelo mestre, pois é na pintura que a verdadeira natureza das árvores se revela. Tentará sempre preservar o espírito do mestre, mas para se tornar ele próprio mestre terá no futuro de adicionar um toque pessoal, um estilo próprio.

O VAZIO XU 虛

E de que modo é possível transmitir um movimento vívido através da ressonância do Sopro vital, *qiyun shengdong* 氣韻生動, esse preceito que é, de entre todos, o mais inclusivo no que respeita à essência da pintura chinesa?

Antes de mais, há que recorrer ao vazio. O Vazio *xu* 虛, desempenha um papel capital e muito positivo no pensamento chinês. A noção de Vazio está no centro da rede conceptual em volta do *Dao*. O vazio *Dao*, fonte de onde tudo brota, o ‘vale obscuro’ e a água ‘sem forma’ que por isso tudo penetra e contém todas as formas, é o local onde as transformações têm lugar, permitindo ao *qi* fluir.

Também a pintura só é possível devido à presença do vazio, sinal de desobstrução, de flexibilidade e de vida. Sem vazio, a pintura não ‘respira’. O vazio surge a quem contempla uma pintura como uma ausência poderosa onde o *qi* circula e onde mundo visível e mundo invisível se interpenetram. Vazio tem de ser, também, o coração do pintor se deseja levar a cabo uma efectiva presentificação da natureza, reflectir em si o Céu e a Terra. Uma boa pintura é, assim, um microcosmo, uma obra da própria natureza. Superfícies cheias, como as da pintura clássica ocidental, evocavam para um chinês bloqueio e dificuldades respiratórias. O Vazio é, pois, um dos grandes temas da pintura de paisagem chinesa e é representado sobretudo pelo espaço em branco que, em certas obras das dinastias Song e Yuan, chega a tomar conta de dois terços da superfície.

O pintor capta a dinâmica do cheio e do vazio, de ocultação e desocultação. Ou seja, pinta as formas em trânsito e em fluxo, porque elas são “trans-formação”, são processos. Isso é conseguido esbatendo os elementos da imagem na atmosfera em redor; por exemplo, envolvendo-os numa neblina que os oculta parcialmente. Há um gosto pela bruma, que vela e desvela a um tempo.

Zhang Yanyuan 張彥遠 (815-877), historiador e pintor, descobriu um ensaio sobre pintura de paisagens da autoria de Wang Wei 王維, considerado o maior pintor da dinastia Tang. Wang Wei afirmava aí que as nuvens devem obscurecer metade das montanhas, as cascatas devem cobrir secções de grandes rochas, as árvores devem esconder parcialmente os pavilhões e as torres, figuras humanas e animais devem pontilhar as estradas. A manhã deve ser retratada através de uma bruma de luz a amanhecer sobre as montanhas, e a noite deve ser mostrada através do pôr do sol atrás das montanhas.

É interessante notar que a pintura clássica chinesa, aliás, não se concretiza em quadros, mas em rolos de mão que revelam a paisagem processualmente ao serem desenrolados. Quanto aos rolos de suspensão, permitem que as mesmas pinturas não fiquem em exibição constante nas paredes, impondo-se ao olhar. De fácil manejamento, são desenroladas e penduradas de acordo com um certo contexto (por exemplo, as estações do ano) e em determinadas ocasiões significativas (por exemplo, uma reunião de amigos). Depois, os rolos são de novo guardados, também eles obedecendo ao movimento de ocultação e desocultação.

O PAR YINYANG 陰陽

O *Dao*, que circula através do *qi*, é interacção de *yin* e *yang*. O *yinyang* é uma estrutura binária que aponta a paradoxal interdependência dos opostos e está no cerne da cosmologia chinesa enquanto padrão embutido na natureza dos seres. São fases relacionais presentes em tudo, criando uma dinâmica de atracção e de oposição, de equilíbrio e tensão. O *yin* é a fase sombria, passiva, regressiva, retro-activa, receptiva, fria, evanescente e decadente. O *yang* é a fase brilhante, activa, progressiva, expansiva, doadora, quente, emergente e florescente. *Yin* e *yang* são o que são em relação um ao outro e em cada um deles se encontra o germe do outro, tendendo, por isso, a tornar-se um no outro (WANG 2012).

Em chinês, o termo “paisagem” diz-se *shanshui* 山水 ou *shanchuan* 山川, ‘montanha-água’ ou ‘montanha-rio’, precisamente para simbolizar o jogo do *yin* e do *yang*. Concomitantemente, o próprio pincel é associado à montanha e a tinta associada à água.

Não existe boa pintura sem o jogo de contrastes *yinyang*. Uma boa pintura joga-se no cheio e no vazio, no alto e no baixo, no vertical e no horizontal, no direito e no tortuoso, no perto e no longe, no grosso e no fino, no compacto e no fluido, no opaco e no transparente, no familiar e no estranho, no invernososo e no primaveril, no escuro e no claro, etc. E cada pólo vai remetendo sempre para o seu oposto, ambos surgindo como que se interpenetrando, não sendo possível apontar com clareza o momento exacto em que o pólo *yin* se torna *yang* ou vice-versa: o alto advém baixo, o grande advém pequeno, a luz advém escuridão, o passivo advém activo e vice-versa.

Uma vez que é quando o *yin* está no auge que começa a emergir o *yang*, é a variação *yinyang* que permite à pintura ganhar vida. Torna-se possível sugerir um mundo que está em permanente trânsito. Sem contrastes *yinyang* a pintura mostraria ‘preferências’ e, se mostrasse preferências – demasiado *yang* ou demasiado *yin* – o *qi* ficaria obstruído, não haveria animação e equilíbrio, não haveria vida.

A INSÍPIDEZ /O APAGAMENTO DAN 淡

A pintura deve assemelhar-se ao próprio *Dao* sobre o qual se afirma no *Dao De Jing* que é *dan* 淡, ‘sem-sabor’, insípido. *Dan* 淡 é o caracter onde a água se une ao fogo: uma pintura *dàn* parece “apagada”, pouco afirmativa. Mas é esse apagamento, essa discricção, essa falta de afirmação, essa ausência de semelhança a algo em particular que permite acolher todas as cores, todos os sabores, todas as afirmações. Esta pintura despojada envolve quem a contempla numa atmosfera difusa que se mantém muito para lá do momento de contemplação. E como não é saturada e escolhe não representar nada directamente, também não chega a parecer-se exactamente com nada e, por isso, engloba e evoca todas as paisagens, é uma e outra ao mesmo tempo. Nada coincidindo completamente consigo mesmo, não há determinações exclusivas a pintar, não há entidades a constituir como objectos, não há que tornar as coisas nítidas ao olhar.

FLUÊNCIA

Ao contrário dos pintores de paisagem ocidentais, em especial dos impressionistas e pós-impressionistas, os pintores chineses não se deslocavam para as montanhas com o seu material de pintura. Deslocavam-se para se deixar simplesmente penetrar pela atmosfera da montanha, para nutrir-se de vida e aprender a não focalizar o olhar em nada de particular.

O bom pintor não pintava o que estava diante de si; nem pintava de memória. Retornando a casa, o passeio já esquecido, ia pintar numa atitude de recolhimento, de calma concentração e só quando sabia que tudo sairia sem esforço, sem qualquer hesitação, irresistivelmente, como se o pincel pintasse sozinho.

Perante a folha de papel, a sorte da pintura estava lançada. Não seria possível voltar atrás depois de o pincel ter tocado a superfície do papel. Tornar-se-ia uma obra de arte se entre o artista e os processos vitais da natureza houvesse um acordo perfeito.

Quando o pintor e o seu desempenho se unificam com a natureza numa mesma intenção, *shouyi* 授意, então aquele pode prosseguir o seu caminho às cegas, num estado de fluência. No estado de fluência há uma mobilização integral do corpo e uma presença de espírito constante, como tão bem transmite a conhecida história do talhante do capítulo 3 do Zhuang Zi 莊子 que trabalhava ‘com o espírito e não com os olhos’, recusando-se a contrariar a textura natural da carne, abrindo caminho através do espaço vazio entre as articulações. Por isso, usava sempre a mesma faca havia já dezanove anos. Foi comparando-o precisamente ao talhante de Zhuang Zi que Zhang Yanyuan 張彥遠 elogiou a pintura de Wu Daozi 吳道子, grande mestre da dinastia Tang.

A pintura virtuosa, que exhibe domínio técnico, era profundamente desprezada. Mas considerava-se o domínio da técnica imprescindível se o objectivo era querer ultrapassá-la. E só era possível ultrapassá-la atingindo o estado de fluência. No estado de fluência, não existe consciência de si, auto-observação. A auto-observação analítica é uma observação dualista, uma cisão interior que nos torna inaptos: o pintor consciente de estar a pintar torna-se inapto. O bom pintor ‘confia no pincel’ (*xinbi* 信筆), no seu sentido, *yi* 意, que é, a um tempo, o próprio sentido do mundo, do Sopro vital. Quando pinta, todas as forças estão focalizadas, afastando-se do habitual estado de dispersão em que vive no dia a dia. A sua actividade desenrola-se fora do espaço-tempo quotidiano. Por isso, o que o pintor pinta é muito mais do que uma paisagem (uma “parte de um país”). Pinta todo o pulsar do universo, como tão bem glosou Zong Bing 宗炳 (375 - 444), músico e artista que redigiu um dos mais antigos textos chineses acerca da pintura de paisagem, o *Shanshuihua xu*, 山水畫序:

Vivendo no ócio,
controlando a respiração,
esvaziando copos de vinho
e tangendo o alaúde,
quedo em contemplação silenciosa
perante uma pintura que desenrolei.
E então, embora permaneça sentado,
viajo por todos os cantos do universo.
(於是閒居理氣，拂觴鳴琴，披圖幽對，坐究四荒)

Não se limitando a descrever o que observa, o pintor deixa-se atravess-

sar pela natureza, a tal ponto que só pinta o que realmente importa: o fundo comum de onde tudo brota. É por isso capaz de transmitir o que pinta como se fosse uma extensão do seu próprio corpo. Nas palavras de Guo Xi:

Só um tolo pode acreditar que, para pintar, basta adquirir habilidade manual e utilizar o pincel de seda mais fino, a tinta preta de mais belo tom, a seda ou o papel de melhor qualidade. Só será verdadeiramente pintor aquele que souber meditar durante anos, identificar-se com o objecto do seu estudo e tornar-se, ele mesmo, árvore, torrente, bruma e ave. Quando no meu coração ressoa o universo, quando logro alcançar o pleno acordo do meu espírito com a minha mão, só então começo a pintar e, sobre a seda que o meu pincel acaricia, o céu e a terra harmonizam-se e o homem é livre. (Guō Xī, *Linquan gao zhi. Ji shanshui xun* 林泉高致·集山水訓, séc. XI, apud ROY, s/d: 79-80)

Não se trata aqui de uma liberdade formal, política ou mesmo moral. O pintor é livre porque é natural, *ziran* 自然, ‘por si naturalmente’. Trata-se de uma liberdade que se revela na espontaneidade, na ausência de esforço, como os peixes a nadar e os pássaros a voar. Só se pode ser um mestre neste estado de fluência *ziran* após anos de aprendizagem, não só de pintura no sentido estrito, mas da via do natural, do *Dao*. Assim, a ressonância espiritual (*qiyun* 氣韻) exprime o poder do pintor de “transmitir na sua obra os sopros vitais e a transformação do *Dao*” (LÓPEZ 2007: 272).

O conceito de *ziran* estava ligado ao de ‘pincelada única’ (*yibi shu* 一筆書) que surgiu no contexto da caligrafia mas foi posteriormente introduzido na pintura. Só possível num estado de fluência, mestres da pintura ‘de um só traço’, análoga do *Dao* que é um e tudo ao mesmo tempo, foram, por exemplo, Lu Tanwei 陸探微 e Su Shi. O grande pintor Shi Tao 石濤 redigiu mesmo um tratado admirável acerca da Pincelada Única: “A regra baseia-se na Pincelada Única. A Pincelada Única é a origem de todas as coisas, raiz de todos os fenómenos” (SHI TAO, 7). A partir destas teorizações dos letrados, a pincelada única, esse concentrado energético de tudo - tudo absorve e tudo engendra, todas as mutações - tornou-se no ideal a alcançar.

PERSPECTIVA

Uma das razões constantemente evocadas pelos primeiros europeus que dirigiram o olhar para a pintura chinesa para a suposta menoridade desta era a ausência de perspectiva linear, essa glória da pintura ocidental do Renascimento. Com efeito, os chineses não se interessavam pela perspectiva linear e não existe nas suas pinturas a linha de fuga da pintura ocidental. Mas a ausência de perspectiva linear não era um sintoma de menoridade intelectual ou artística dos chineses. Pelo contrário, era o sinal de uma opção filosófica e espiritual diferente que nada ficava a dever em excelência à ocidental. Na base da recusa da perspectiva linear encontrava-se o repúdio pela escolha de um ponto de vista. A perspectiva linear supõe a adopção de um único ponto de vista e a escolha de um ponto de vista em detrimento de outro era considerada pelos pintores chineses uma limitação. A perspectiva cavaleira era mais apreciada porque torna possível mostrar as quatro paredes de um edifício e o que se passa no seu interior. Mas nenhuma perspectiva devia ser absoluta; deveriam ser antes insinuadas diversas

perspectivas a um tempo, de modo a tonar possível contemplar as coisas de variados ângulos.

Os pintores chineses conseguiam transmitir o jogo do perto e do longe seguindo a ‘noção das três distâncias’ estabelecida por Guo Xi: distância alta (*gao yuan* 高远) – entre a base e o topo da montanha -, distância nivelada (*ping yuan* 平远) – entre uma montanha próxima e uma afastada - e distância profunda (*shen yuan* 深远) – entre o topo e a base da montanha. Deixando áreas em branco (*liu bai* 留白), desligando as montanhas e os riachos mais afastados dos que estão mais próximos, a parte inferior da pintura agindo como primeiro plano, a parte superior como plano de fundo, numa alternância de aparecimento e desaparecimento, os pintores criavam assim uma série subtil de diagonais que conduziam o olhar não só de baixo para cima, mas também o mergulhavam em profundidade. O efeito era o de uma perspectiva que se move, levando o olhar a deambular.

A ORIGEM DA PINTURA

De acordo com o pintor e teórico de arte Zhang Yanyuan, a pintura, tal como a escrita, não tinha origem humana. Procedeu de uma revelação feita à humanidade por seres espirituais e míticos capazes de criar imagens como símbolos do pensamento. No primeiro capítulo do seu *Lidai ming hua ji* 歷代名畫記, concluído em 845, Zhang Yanyuan sublinha que a pintura

penetra por completo em todos os aspectos do espírito universal. Sonda o que é subtil e abstruso, servindo assim o mesmo propósito dos Seis Clássicos, e move-se em círculo como as estações do ano. Tem a sua origem na Natureza e não em qualquer decreto ou obra humanos. (apud SIREN 1936: 7)

A pintura sonda o mundo, é uma forma de conhecimento do espírito da natureza (como os Seis Clássicos) e de vivência do espírito da natureza (move-se em círculos como as estações do ano). É, ela própria, obra do espírito da natureza.

Não admira, portanto, que, de acordo com Farrer (2007: 111), a pintura de paisagem chinesa pareça ter tido origem em descrições da terra dos espíritos e do paraíso dos Imortais e que, desde a sua emergência, as artes do pincel e da tinta, *bimo* 筆墨, a pintura e a escrita, tivessem ligação a uma dimensão iniciática. Com efeito, desempenhavam funções cerimoniais e religiosas, mas também políticas e de registo de acontecimentos históricos.

Ao invés do que sucedeu na Europa, onde emergiu como tema principal e independente só no séc. XVII, tendo ocupado um lugar pouco prestigiante na hierarquia de géneros até ao séc. XIX, a pintura de paisagem afirmou-se como género primordial na China desde a dinastia Tang (sécs. VII-X).

Dinastia Han 汉

Da pintura pré-Han, da dinastia Zhou, encontraram-se murais desde 1100 a.C. e caixões e caixas desde 800 a.C. Palácios, templos, túmulos reais, eram decorados com pinturas murais com temas éticos e didáticos. No final da dinastia, as dimensões artística e ritualista começam a separar-se.

Da dinastia Han (206 a.C.- 220 d.C.) sobreviveu pintura mural, pintura em biombos, rolos de seda, lajes funerárias, objectos de laca, têxteis. Não se en-

contram formas abstractas, mas sim ilustrações de narrativas históricas, histórias morais, temas mitológicos e cenas naturalistas. São célebres os achados do sítio arqueológico de Mawangdui, em Changsha, no Hunan, escavados entre 1972 e 1974. Trata-se dos túmulos de um funcionário público de alta patente, o marquês de Dai, da senhora Dai e do filho de ambos.

As pinturas sobre a veste fúnebre da senhora Dai, com 205 cm, que talvez fosse uma mortalha para auxiliar a sua alma na passagem entre a vida e a morte, tem feito correr rios de tinta e conta com o primeiro retrato conhecido de um indivíduo específico na pintura chinesa: a própria senhora Dai envergando um manto de seda bordado, apoiada a um cajado.

Período das Seis Dinastias *liu chao* 六朝 (220 a 589 d.C.)

Desconhecem-se obras originais dos pintores do período das Seis Dinastias (420-589). Restam apenas os seus nomes. Os murais testemunham que o budismo se tornara no motor das artes, como a *Jataka do Rei dos Veados*, da dinastia Wei (386-534).

O estilo era meticuloso e apresentava contornos com linhas. Gu Kaizhi 顧愷之 (345-411), da dinastia Jin (265-420), é o primeiro pintor chinês de que se conhece o nome, mas nada subsiste das suas pinturas murais que apresentariam grande mestria técnica, integrando elementos do passado e elementos novos, e onde se denotava a influência do budismo. São-lhe atribuídos *A deusa do Rio Luo* (*Luoshen fu* 洛神賦) e *Conselhos da instrutora* (*Nüshi zhen tu* 女史箴圖), pinturas figurativas com contornos e linhas, num estilo meticuloso. A paisagem é apenas um cenário de fundo para a acção que se desenrola em primeiro plano.

Entre os murais das caves budistas de Dunhuang podem apreciar-se alguns da dinastia Zhou do norte (557 to 581 d. C.), como *Observação da agricultura sob a árvore*, e *Buda ladeado por bodhisattvas com apsaras em voo*. Os artistas eram então classificados de acordo com a sua educação e habilidade, desde os humildes artesãos-pintores (*huagong* 畫工) até aos pintores da corte presentes na lista de espera do imperador (*dai zhao* 待詔), que gozavam de um alto estatuto oficial, próximo do trono. Este sistema duraria até à dinastia Qing.

Dinastia Sui 隋 (581 a 618 d.C.)

Data desta dinastia a pintura *Excursão na primavera* atribuída a Zhan Ziqian 展子虔 e considerada a primeira obra paisagista chinesa. Apresenta já o estilo azul-verde que também dominaria na dinastia Tang.

Dinastia Tang 唐 (618-907 d.C.)

Inaugura-se o período clássico da pintura e da arte chinesa em geral. O estilo (*fengge* 风格) Tang caracterizou-se, por um lado, pelo respeito pelas regras, pela busca de rigor e, por outro, pela extrema variedade, fruto da influência das diversas correntes de pensamento, a escola de *Ru* (confucionismo), a escola do *Dao* (taoísmo) e a escola de Buda (budismo).

A pintura de paisagem começa a afirmar-se como género primordial. É conhecida como *qing lü bai* 青绿白 (azul, verde, branco) ou *jin bi shanshui* 金碧山水 (paisagem de jade e ouro): utilizavam-se cores minerais e a composição era

cuidada, com recurso a linhas finas.

Dois pintores de paisagem da corte de renome foram Li Sixun 李思訓 e Li Zhaodao 李昭道, mas o mais célebre é, sem dúvida, Wang Wei 王維, também poeta de excelência e burocrata na corte Tang. No entanto, restam apenas cópias das suas obras.

Wáng Wéi foi o grande precursor da pintura dos letrados. Era adepto do budismo Chan. Fugiu das cores da pintura Tang, adoptando a monocromia que tanto se passou a associar à pintura de paisagem chinesa. As suas cenas quietistas, parcas em detalhes, com água e nevoeiro, raramente apresentavam qualquer presença humana. A aparente simplicidade era conseguida através de grande sofisticação. Adoptou uma técnica muito espontânea conhecida como “tinta quebrada” (*pomo* 破墨): através de movimentos amplos do pincel a tinta era aplicada em manchas que deixavam espaços em branco no papel ou na seda.

Não obstante, o género preponderante até ao final desta dinastia foi a figura humana, tanto religiosa (representando patriarcas budistas, *luohan* 羅漢) como profana. Na pintura religiosa detecta-se maior exigência de realismo, pois trata-se de retratar personalidades históricas. Pintores de renome foram Zhan Ziqian 展子騫 e Guanxiu 貫休. No género profano representavam-se sobretudo tipos, pretendendo-se transmitir uma atmosfera, com pintores de renome como Gu Hongzhong 顧闳中, e Zhang Xuan 張萱. Um subgénero era “Belas Mulheres”, através do qual se pode conhecer o ideal de beleza feminina Tang: rostos redondos, penteados elaborados e corpos roliços. Nomes conhecidos são Zhou Fang 周昉 e Zhou Wenju 周文矩. No género “Animais”, o mais afamado foi Han Gan 韓幹, sobretudo devido às suas pinturas de cavalos.

Período das Cinco Dinastias 五代 (907-960)

Foi neste período que trabalharam os fundadores do estilo monumental de pintura de paisagem que viria a tornar-se na corrente predominante da pintura chinesa. As paisagens passam a ser o próprio tema da pintura e não um mero cenário de acontecimentos. Distinguem-se dois estilos ou escolas, chamados mais tarde (na dinastia Ming) estilo do norte e estilo do sul, em analogia com escolas do budismo *Chan* (Zen). O estilo do norte dava preferência à pintura vertical e caracterizava-se pelas paisagens monumentais, misteriosas, muitas vezes com a apresentação de um maciço montanhoso ao centro apresentado como uma unidade orgânica. Os maiores representantes do ‘estilo do norte’ foram Jing Hao 荆浩 e Guan Tong 關仝.

O estilo do sul caracterizava-se pelas paisagens amplas, suaves e luxuriantes, com colinas e formações mais arredondadas e pelo uso subtil de manchas de tinta. A preferência ia, por isso, para o rolo de mão horizontal e para os leques. Os maiores representantes do ‘estilo do sul’ foram Dong Yuan 董源 e Ju Ran 巨然.

No género Flores e Pássaros (*huaniao hua* 花鸟画) adoptaram-se como mestres Huang Quan 黃筌, pintor da Academia da Corte de Shu (norte) e depois da corte Song, e Xu Xi 徐熙 (dinastia Tang do Sul). Huang Quan inaugurou um naturalismo nunca visto antes, caracterizado por uma exactidão extrema e por um colorido que reproduzia a realidade, segundo o estilo *xiasheng* 寫生 (‘registo da vida’), reconhecido pelo trabalho meticuloso e tecnicamente rigoroso. Quanto a Xu Xi, que não tinha relações com a corte, recorria a um estilo mais ousado e gestual, caligráfico, o estilo *xieyi* 寫意 (‘registo do significado/ideia’), parco em pormenores e contornos e com mais aguadas.

No estilo *xieyi*, mas no género figura humana, destacou-se Shi Ke 石恪 que desenvolveu as técnicas da “tinta salpicada” e da “mancha de tinta”. Os rostos das suas figuras com pormenores e roupa sugeridos através de traços caligráficos e de um jogo de linhas e manchas viriam a influenciar toda a pintura chinesa posterior.

Dinastia Song 宋 (960-1279)

A dinastia Song (sécs. X-XIII) é considerada o período áureo da pintura de paisagem chinesa. Na Europa, por essa época, o interesse pela pintura de paisagem tinha praticamente desaparecido. Só no século XIV, com Giotto di Bondone e os seus seguidores é que um número cada vez maior de elementos da paisagem começou a ser introduzido nas pinturas, mas apenas como cenário de fundo para a actividade humana. E apenas no início do século XV é que a pintura de paisagem foi estabelecida como um género na Europa, sempre como pano de fundo para a actividade humana, muitas vezes de índole religiosa. Ora, na China, as paisagens eram o próprio tema da pintura e os pintores e teóricos chineses vinham defendendo desde a dinastia Han (sécs. III a. C. - III d.C.) que a pintura de paisagem tinha um valor estético e espiritual superior ao dos outros géneros.

Predominaram dois estilos de pintura de paisagem, um denominado estilo Song setentrional e outro denominado estilo Song meridional. No estilo Song dito setentrional, deparamo-nos muitas vezes com um maciço montanhoso pouco detalhado que se eleva no centro da imagem. No primeiro plano, na zona inferior, vêem-se cenas de árvores ou rochas pintadas ao pormenor. No plano de fundo, de modo a transmitir a sensação de distância, observa-se uma vegetação indiferenciada representada por pontos. O formato adoptado era geralmente o rolo vertical. Considera-se que os quatro maiores pintores deste estilo foram Li Cheng 李成, Fan Kuan 范寬, Guo Xi 郭熙, Su Shi 苏轼 e Mi Fu 米芾 (ou Mi Fei 米芾).

Aqueles que seguiam o estilo meridional preferiam geralmente os formatos menores (rolos horizontais, leques, álbuns) que se adequavam melhor às suas paisagens onde, em vez da altura e amplidão monumentais, se vêem colinas não muito altas e lagos enublados. Ou então captavam momentos poéticos (Ma Yuan foi nisso exímio) como um eremita acompanhado do seu jovem servidor que se queda na contemplação da lua sob flores de cerejeira, de um velho ramo de pinheiro ou de uma ave que rasga o céu na primavera. Considera-se que os quatro maiores pintores deste segundo estilo foram Li Tang 李唐, Ma Yuan 馬遠, Xia Gui 夏珪 e Liu Songnian 劉松年.

Na Academia Imperial de Pintura, *Hanlin Huayuan* 翰林畫院, fundada pelo imperador Huizong 徽宗 (1082-1135), ele próprio grande pintor e calígrafo, além de músico e poeta, também se criou um grande número de obras notáveis. O estilo *xiesheng*, caracterizado pelo trabalho de pincel (*gongbi* 工筆) meticuloso e tecnicamente rigoroso que vinha do Período das Cinco Dinastias foi o modelo adoptado na pintura da Academia desde a dinastia Song até a dinastia Qing. Dividia-se em géneros: Flores e Pássaros, Personagens, Tribos Estrangeiras, Dragões e Peixes, Palácios e Edifícios, Animais Domésticos e Selvagens, Bambús e Pinheiros, Legumes e Frutas e Montanhas e Água. A pintura de Flores e de Pássaros era o género mais popular entre os Académicos.

Wang Ximeng 王希孟 foi o mais prodigioso dos pintores da corte do imperador Song Huizong e julga-se que terá morrido por volta dos 20 anos. A

única obra que sobreviveu teria sido terminada quando contava apenas 18 anos. *Mil li de rios e montanhas* (*Qianli jiangshan tu* 千里江山图) é uma pintura num rolo de mão com mais de 11 metros, das mais longas da pintura chinesa. Exibe o uso das cores da dinastia Tang e é uma obra-prima absoluta da paisagem chinesa no estilo *xiasheng*. Outra obra no mesmo estilo *xiasheng* é da autoria de Zhang Zeduan 張擇端 e intitula-se *À Beira-rio durante o Festival Qingming* (*Qingming shanghe tu* 清明上河圖), nela se retratando a vida diária das pessoas comuns durante o Festival Qingming em Bianjin (Kaifeng), capital dos Song do Norte. Dela fazem parte 814 figuras de seres humanos (20 mulheres), 28 barcos, 60 animais, 30 edifícios, 20 veículos, 8 carruagens e 170 árvores. Há várias versões posteriores que variam em tamanho.

Li Tang 李唐 e Liu Songnian 劉松年 também são considerados grandes mestres. Liu Songnian especializou-se na figura humana, tratando-a com pormenor e vivacidade e conferindo-lhe um lugar de honra. As suas pinturas de *luohan* são disso testemunho. Também pintou paisagens onde o gosto pela meticulosidade se mantinha e onde aperfeiçoou a perspectiva cavaleira adoptada por Li Tang. Outros grandes nomes, herdeiros de Liu Songnian, foram a dupla Ma Yuan 馬遠 e Xia Gui 夏圭 que eram mestres do vazio. Inauguraram o estilo MaXia 馬夏: Ma “o Canto” e Xia “o Metade”, porque a composição que adoptavam deixava vazios três terços da pintura.

A linhagem dos pintores letrados (*shidafu* 士大夫) remonta à época Song do Norte. Os pintores letrados também pertenciam à elite seleccionada através dos exames imperiais e dedicada ao serviço público. Esta posição, todavia, implicava frequentes desapontamentos e desilusões com a ortodoxia confucionista. Acabavam por a abandonar, retirando-se da cena política e perseguindo interesses artísticos. Passavam a gozar, pois, de uma liberdade muito maior do que os pintores da Academia. Ansiavam por um regresso à natureza, às qualidades espontâneas e a modelos arcaicos. Viajavam pelo país, tornavam-se reclusos, “eremitas” (*yinshi* 隱士, *yin zhe* 隱者, *dun yin* 遁隱 ou *shan yin* 山隱) e liam os clássicos taoístas. Com efeito, viam uma hipótese de renovação espiritual no Estudo dos Mistérios (*xuanxue* 玄學), como chamavam à escola do *Dao*. Como meio para alcançar uma comunhão com o *Dao* e tornar as pinturas um veículo para a sua manifestação, muitos deles adoptavam as velhas práticas taoístas da meditação e dos exercícios respiratórios. A importância dada à busca de imortalidade pela escola do *Dao* levou mesmo alguns artistas a avaliar a qualidade de uma pintura pela longevidade alcançada pelo seu autor.

Os pintores letrados preferiam o tema da paisagem, que incorpora amiúde elementos arquitectónicos camuflados entre a natureza e minúsculas figuras de letrados e viajantes. Além disso, adoptavam o estilo *xieyi*, procurando o “significado” e não a semelhança. Os pintores letrados eram geralmente calígrafos (e poetas) de excelência e as suas pinceladas evocavam amiúde a arte da escrita. Foram eles, sobretudo Wen Tong 文同, Huang Tingjian 黃庭堅 e Mi Fu, que iniciaram algo de muito específico na pintura chinesa: a inscrição de poemas no espaço vazio da imagem.

No final da dinastia Song ganhou importância a pintura *Chan* (Zen) que adoptava um estilo de grande espontaneidade, com aguadas soltas e traços caligráficos arrojados. A atmosfera é de despojamento, pois pretendem sugerir e não descrever. Grandes nomes foram Mu Xi 牧溪 ou 牧谿, formado na comunidade Chan e Liang Kai 梁楷, o primeiro pintor de renome da corte, que depois a abandonou para se tornar monge recluso *Chan*. São ambos considerados os pais da tradição japonesa.

Dinastia Yuan 元 (1271-1368)

Durante a dinastia mongol Yuan (sécs. XIII-XIV), a Academia foi encerrada. A grande maioria dos pintores, pertencendo à maioria da etnia Han, passou a trabalhar fora do circuito oficial, tornando-se “eremitas”, embora um pequeno número continuasse a trabalhar para a corte (por exemplo, Zhao Mengfu e Gao Kegong 高克恭). Para essa maioria, a pintura constituía numa demanda pessoal baseada numa espiritualidade intensa. Nomes sonantes desta dinastia são os dos Quatro Mestres dos Yuan: Huang Gongwang 黃公望, Ni Zan 倪瓚, Wu Zhen 吴镇 e Wang Meng 王蒙. Zhao Mengfu, por seu lado, destacou-se em vários géneros mas sobretudo na pintura de cavalos.

A despeito da repressão geral exercida pelo regime mongol, a pintura foi, de certo modo, poupada e os artistas tiveram oportunidade de contribuir para estabelecer definitivamente a herança da pintura de letrados que vinha das dinastias Han, Tang e Song. Apesar deste matiz arcaizante, foram também capazes de inovação.

Dinastia Ming 明 (1368-1644)

Na dinastia Ming (sécs. XIV-XVII), a etnia Han reconquistou de novo o poder e a Academia pode reabrir. Na verdade, prevaleceu um espírito ‘academicista’, mas revelaram-se também vários grandes talentos, sobretudo nas duas escolas (*huapai* 画派) de pintura de Zhe (Zhejiang) e de Wu (Jiangsu). A primeira seguia de perto os modelos dos pintores de renome da dinastia Song e as suas técnicas de aguada. Decoraram o Palácio Imperial da corte Ming, templos, altares e pavilhões. Destacaram-se Dai Jin 戴進, Wu Wei 吳偉 e Lan Ying 藍瑛. Na escola de Wu, destacaram-se Shen Zhou 沈周, Wen Zhengming 文徵明, Lu Zhi 陸治, Chen Chun 陳淳 e Dong Qichang 董其昌. Estes pintores viviam à margem do Palácio Imperial e das suas intrigas políticas. Encontravam-se como amadores nos afamados jardins de Suzhou e, juntamente com eruditos, calígrafos e poetas, gozavam de grande liberdade de expressão artística. A sua maior influência eram os Quatro Mestres dos Yuan. Por sua vez, Shen Zhou, Wen Zhengming, Tang Yin 唐寅 e Qiu Ying 仇英 são considerados os Quatro Mestres Ming.

Dinastia Qing 清 (1644-1912)

Na dinastia manchu Qing (sécs. XVII-XX), a pintura poderia ter-se aprofundado no estilo ‘academicista’ que já vinha dos Ming, não fora o aparecimento de uma série de pintores independentes de calibre excepcional. O já referido *Manual do Jardim de Sementes de Mostarda*, que ensina traço a traço as técnicas da pintura chinesa de elementos da natureza (pedras, rochas, árvores, montanhas, água, flores, pessoas e animais nas mais variadas poses etc.) data desta dinastia. De início não foi bem recebido porque utilizava a xilogravura para ensinar pintura mas, ainda assim, no final da dinastia e como resultado da sua disponibilidade, tornou-se numa espécie de cartilha para os aspirantes a pintores, acabando mesmo por ser adoptado nas escolas de arte do Período Republicano (1912-1949), o que deu origem a uma mudança na pedagogia seguida até então.

Entre os artistas convencionais (no norte), destacaram-se os Quatro Wang:

Wáng Shimin 王时敏, Wang Jian 王翬, Wang Hui 王翬 e Wang Yuanqi 王原祁.

Entre os excêntricos (*guai* 怪) no sul, em revolta contra o novo regime e muito ligados à escola do *Dao* e do *Chan*, os maiores representantes são conhecidos como os Quatro Eminentes Monges-Pintores: Hong Ren 弘仁, Kun Can 髡殘, Zhu Da 朱耷 e Shi Tao 石濤. E entre estes Quatro Eminentes, destacam-se Zhu Da e Shi Tao.

Zhu Da ou Bada Shanren 八大山人 (c. 1626), entre mais de 40 nomes que adotou, era um príncipe da derrotada dinastia Ming e foi uma criança prodígio, escrevendo poesia e caligrafia, gravando selos e pintando excepcionalmente bem pelos oito anos de idade. Aos 23, tornou-se monge budista. A certa altura, abandonou o mosteiro e o seu comportamento tornou-se errático, não se sabe ao certo se devido à existência de problemas mentais reais ou como subterfúgio para conseguir sobreviver à corte Qing. Recusava-se a falar e emitia sons esquisitos enquanto pintava. Shao Zhangheng 邵長蘅, seu contemporâneo, lembrou:

Hu Yitang, o presidente do distrito de Linquan [na província de Jiangxi, sudeste de Nanchang] teve conhecimento da sua fama e convidou-o para a sua residência oficial. Cerca de um ano depois, a sua mente tornou-se confusa e deixou de ser senhor de si mesmo. Mais tarde, enlouqueceu e passou os dias a rir alto primeiro e depois a chorar em agonia. Uma noite, rasgou o seu manto de monge, queimou-o e regressou à capital da província, onde se comportou como um louco entre as barracas do mercado. Com um gorro de linho na cabeça, uma veste longa de gola alta a arrastar-se atrás dele e sapatos gastos, correu pelo mercado a dançar e a agitar as mangas, com a garotada a correr atrás dele e a fazer grande algazarra, a rir e a olhar boquiaberta para ele. Ninguém sabia quem ele era até que um sobrinho seu o reconheceu e o levou para casa onde, passado muito tempo, melhorou ... [Mas então] um dia, de repente, escreveu um enorme carácter *ya* [burro/estúpido] e prendeu-o à sua porta. A partir desse momento, nunca mais trocou uma palavra fosse com quem fosse, mas gostava de rir e ainda mais de beber. Se alguém o convidasse para beber, limpava a garganta, batia palmas e lançava gargalhadas ruidosas... quando ficava bêbado, costumava irromper em soluços queixosos e chorar amargamente. (apud PANG 2014).

Zhu Da era um mestre da pincelada livre. As suas pinturas eram sucintas. Apenas um décimo do espaço era pintado, deixando em branco a maior parte. Os animais, sobretudo peixes e pássaros solitários, tinham um olhar bizarro, talvez perverso. Recorria a escalas distorcidas e a composições e justaposições originais. Só se dedicou à paisagem já perto dos setenta anos. Nelas, trai a admiração que sentia por Dong Yuan e Dong Qichang. O acima mencionado Shao Zhangheng afirmou após a sua morte:

Embora saibamos muito sobre Shanren, não há ninguém que realmente o conheça. No seu íntimo, era ao mesmo tempo loucamente exuberante e melancólico; também não conseguia relaxar e parecia um rio a borbulhar de uma nascente bloqueada por uma grande pedra ou um fogo abafado com lã molhada. Assim privado de uma saída, começava a delirar num momento e calava-se no seguinte. Como era inescrutável, ficou separado do mundo. Consideravam-no sublime. Ambos os juízos eram completamente su-

periciais enquanto conhecimento acerca de Shanren. Que grande tragédia! (apud PANG 2014).

Quanto a Shi Tao (ca. 1642–1707), também conhecido por Daoji 道濟 e Kugua Heshang (苦瓜和尚, Monge Abóbora Amarga), entre outros nomes, começou por ser membro da casa real Ming. Tendo escapado ao destino reservado à sua linhagem quando os Qing tomaram o poder, tornou-se monge budista aos dez anos de idade. Mais tarde, veio a ser mestre Chan e pintor.

Nas suas pinturas, transgredia as regras codificadas, pouco se inspirando nos mestres antigos. Aplicava manchas ousadas, deixava grandes espaços vazios e inscrevia poemas também eles irreverentes. Dominava uma vasta amplitude de estilos, revelando uma flexibilidade e diversidade raras. Foi um viajante incansável e um grande escalador de montanhas. As suas paisagens derivam de paisagens que efectivamente visitou pois não desprezava a pintura *in loco*. É o autor da obra “*Dizeres sobre pintura do Mestre Abóbora Amarga*” (*Kugua heshang hua yulu* 苦瓜和尚畫語錄), entre outras, onde afirma que a primeira pincelada contém todo o universo.

CONCLUSÃO

Para os chineses, a verdadeira criatividade só podia surgir a partir do momento histórico em que se encontravam. Não acreditavam em recusar por princípio aquilo que se foi acumulando ao longo do tempo nem na exequibilidade de apresentar uma novidade absoluta. Tentar ser original ou revolucionário a todo o custo não é uma boa estratégia. Ser criativo é antes inovar no seio de uma tradição, como quando os maiores pintores acrescentavam um novo tipo de pincelada ao vocabulário básico ou utilizavam de maneira inédita tipos de pinceladas já existentes. É assim que age a natureza, o maior modelo de criatividade e profusão que podemos adoptar: a natureza prefere a reprodução e a variação, a mutação, no interior da repetição. Ora, como foi dito, os artistas chineses não estavam interessados em criar imagens semelhantes à natureza, mas sim em seguir os princípios da natureza.

Assim, Su Dongpo 蘇東坡 (ou Su Shi 蘇軾, 1036-1101), como os demais pintores letrados, desprezava a representação mimética da natureza e a conformidade com as formas exteriores: “Se os meus bambús não se dividem em secções, o que há de estranho nisso? São bambús nascidos do meu coração e não bambús desses que aos olhos basta contemplar do exterior.” (apud CHENG 1979: 25).

E também Ni Zan 倪瓚 respondeu a rir quando, no séc. XIV, foi criticado por, embriagado, ter pintado na noite anterior bambús que não se pareciam com bambús: “Ah! Mas a total ausência de semelhança é muito difícil de atingir! Nem todos o conseguem!” (apud KESWICK 1986: 107)

A pintura de paisagem chinesa não pretende ser, portanto, acerca daquilo que a natureza cria, nem produto de uma mente perante uma paisagem que é objectificada, mas sim acerca da própria acção criativa da natureza e parte ela própria da criação natural.

Nenhuma arte visual digna desse nome se dirige tão-só à retina. É sempre expressão de pensamento. Mas a pintura chinesa é particularmente apta a explicitá-lo, porque pretende ser ainda mais do que apenas isso, expressão de pensamento. Pretende ser um *espaço de comunhão autêntica* com as forças vitais do universo, tanto por parte do pintor quanto do espectador. O pintor é como um

xamã ou médium em contacto com essas forças e a obra de arte é o veículo onde essa comunhão se efectiva. Zhu Jingxuan 朱景玄, teórico de arte da dinastia Tang, expressou-o de forma magistral no seu *Tang chao ming hua lu* 唐朝名畫錄: “A pintura é o Sábio... porque ela vai até ao fim daquilo que o Céu e a Terra não atingem e faz aparecer aquilo que o sol e a lua não conseguem iluminar.” (apud JULLIEN 2003: 42)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CERVERA Isabel., **El arte chino**. I Y II, Historia 16, Madrid, 1989 y 1992.
- CERVERA Isabel. Mi Fu. In: **El Paseante**. Madrid, Número 20-22, p. 93, 1993.
- CERVERA Isabel., Zhu Da. In **El Paseante**. Madrid, Número 20-22, pp. 102-103, 1993.
- CHENG, François. **Vide et plein: Le langage pictorial chinois**. Paris: Seuil, 1979.
- CHENG, Anne. Zhuang Zi à l'écute du Dào e Le Dào du non-agir dans le Lao Zi. In: **Histoire de la Pensée**. Paris: Seuil, pp.113-267, 1997.
- Dao De Jing**. Mem-Martins: Europa-América, 2002.
- DUBROVSKAYA, Dinara V. Exception to the rule: how adaptation genius. Matteo Ricci failed to understand Chinese painting. In: **Journal of the Institute of Oriental Studies RAS**, Moscovo, n° 4, pp. 126-135, 2020.
- FARRER, Anne. Calligraphy and Painting for Official Life. In: RAWSON, Jessica (ed.) **The British Book of Chinese Art**. London: British Museum, pp. 84-133, 2007.
- HUI Juan e JIA Xiaoqing. The Translation Strategies of “Wrinkle” in Chinese Landscape Painting. In: **Sino-US English Teaching**, Vol. 16, No. 4, 168-171, April 2019
- JULLIEN, François. **Éloge de la fadeur. À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine**. Paris: Éditions Philippe Picquier, 1991.
- JULLIEN, François. **La grande image n' a pas de forme**. Paris: Seuil, 2003.
- KESWICK, Maggie. The Painter's Eye. In: **The Chinese Garden**. London: Academy Editions, pp. 91-115, 1986.
- LOPEZ, António José Mezcua. **El Concepto de Paisaje en China**. Granada: Universidad de Granada. Tese de Doutoramento. 2007 <http://paisajeyterritorio.es/assets/el-concepto-de-paisaje-en-china.-mezcua-lopez%2C-a.pdf>
- PANG, Mae Anna. Zhu Da: The Mad Monk Painter. In: **Art Journal** 25, Melbourne: 25 Jun 2014. <https://www.ngv.vic.gov.au/essay/zhu-da-the-mad-monk-painter/>
- ROY, Claude. **A China ontem e hoje**. Porto: Editorial Inova, pp. 79-80, s/d.
- RYCKMANS P., Poesía y pintura. In: **El Paseante**. Madrid, Número 20-22, pp.130-143, 1993.
- SHITAO. **A Pincelada Única**, Guimarães: Pedra Formosa, 2001.
- SÍREN, Oswald. **The Chinese on the Art of Painting. Texts by the Painter-Critics, from the Han through the Ch'ing Dynasties**. New York: Dover Publications, (1936) 2005.
- WANG, Robin R. Yinyang. **The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture**. Estados Unidos: Cambridge University Press, 2012.
- WAY, Der-Lor. **The Synthesis of Rock Textures in Chinese Landscape**

Painting, Taiwan: National Chiao-Tung University. Tese de Mestrado, 2001.
WILLIES, Ben. **The Tao of Art. The Inner Meaning of Chinese Art and Philosophy**. Bloomington: iUniverse, 1987.

CLÁUDIA RIBEIRO Mestre em Estudos Asiáticos (Universidade Católica de Lisboa); Mestre e Doutora em História e Filosofia das Ciências (Universidade de Lisboa) e pós-graduada em Curadoria de Arte (Universidade Nova de Lisboa). Tem ainda o Curso de Língua Chinesa para Estudantes Estrangeiros da Universidade de Estudos Estrangeiros de Pequim, China. É autora de diversos artigos académicos e de dois livros sobre temas chineses: *Uma Escrita Celeste. Distância lexical e imanência de significado no Tianshu (Livro do Céu) de Xu Bing*; e *No Dorso do Dragão. Aventuras e desventuras de uma portuguesa na China*. Também traduziu o *Dao De Jing* para português – okawa.ryuuko@gmail.com

AMILTON REIS

FONOLOGIA DIACRÔNICA DO MANDARIM: A CONTRIBUIÇÃO DA LITERATURA PORTUGUESA DE VIAGENS

DIACHRONIC CHINESE PHONOLOGY: SOME CLUES FROM PORTUGUESE TRAVEL LITERATURE

PALAVRAS-CHAVE:

fonologia
histórica; chinês
mandarim;
literatura
portuguesa de
viagens

KEYWORDS:

Historical
phonology;
Mandarin
Chinese;
Portuguese
travel literature

RESUMO

O estudo diacrônico da fonologia chinesa requer o cotejo de dados de múltiplas fontes. Na reconstrução do *guanhua* 官話 dos períodos Ming e Qing, as descrições feitas por gramáticos estrangeiros entre os séculos XVI e XVIII têm sido instrumentais. Esse, contudo, não é o único recurso: a literatura portuguesa de viagens pode trazer mais elementos para essa discussão.

ABSTRACT

The diachronic study of Chinese phonology requires comparing data from multiple sources. Descriptions made by foreign grammarians from 16th to 18th centuries have been instrumental the reconstruction of Ming-Qing *guanhua* 官話. This, however, is not the only resource: Portuguese travel literature can also make a contribution to this field of studies.

Reconstruir a fonologia de sincronias pretéritas da língua chinesa é sempre um desafio. Os vagos indicadores fonéticos incorporados à escrita logográfica não fornecem elementos suficientes para uma reconstituição fonética precisa. As antigas tábuas de rimas, organizadas de acordo com as normas de pronúncia da época e do local em que foram produzidas, tampouco são transparentes. A depender da sincronia em estudo, o trabalho de reconstrução pode apoiar-se no cotejo de dados externos à língua, como as pronúncias sinoxênicas em coreano, japonês e vietnamita ou os vocábulos chineses transcritos, por exemplo, em textos persas, mongóis e manchus, em que pesem as mudanças diacrônicas ocorridas também nessas línguas e as limitações inerentes a cada sistema de escrita na representação de fonemas não nativos.

No que concerne ao mandarim dos séculos XVI a XVIII, existem dados abundantes em fontes europeias que, considerados em conjunto, possibilitam uma reconstrução fonológica de razoável precisão. Essas fontes dividem-se principalmente em dois tipos de textos: as descrições da língua e as descrições da terra. As primeiras descrições europeias da língua são obras de missionários enviados ao Extremo Oriente com a tarefa de aprender o bastante para poder pregar aos chineses em chinês. Esses religiosos produziram dicionários, gramáticas e cartilhas, além das primeiras romanizações do “dialecto mandarino”, ou *guanhua* 官話, a língua franca da administração imperial. O sistema fonológico descrito nesses documentos corresponde à pronúncia nanquinesa, que, em virtude do enorme prestígio cultural da antiga capital do Sul, continuou servindo de modelo linguístico para as classes letradas de todo o país mesmo após a transferência da sede do poder político para Pequim em 1421 (COBLIN, 1997: 286). Graças às romanizações sistematizadas, os textos daqueles estudiosos europeus são valiosos por indicar a antiga pronúncia com particular clareza.

As descrições da terra, por outro lado, encontram-se em crônicas de viagem e relatórios sobre a China que vieram à luz com as navegações no Extremo Oriente desde o início do século XVI. Esses textos contêm numerosos termos chineses usados para apresentar o país, sua geografia e seu sistema político e social. Diferentemente das obras de referência para o estudo da língua chinesa, esses relatos não eram escritos com a preocupação de sistematizar as transcrições e, por isso mesmo, caracterizam-se por uma grande oscilação na grafia dos estrangeirismos, ora aproximada da pronúncia vernácula, ora adaptada para diminuir o estranhamento do público leitor. Como observa o orientalista Sebastião Dalgado:

Sabiam muito bem os nossos escritores que diversas línguas vernáculas, mormente as monossilábicas, tinham mais fonemas, sons aspirados, letras dobradas sonantes, tons ou modulações de voz os quais não podiam, em geral, enunciar e reproduzir na escrita, e, se o pudessem, não seriam entendidos. [...] Fernão Mendes ouviu, mais e melhor do que os viajantes modernos, os japoneses dizerem *kimonó*; como porém não escrevia para japôes, mas para portugueses, e não queria passar por tolo (que o tachariam de mentiroso, já o previa), ortografou quimão; e quimão é a verdadeira representação nacional de *kimonó*, que, por mais que se repita, será sempre vocábulo estrangeiro. (DALGADO, 1919: XXVI)¹

Além do registro histórico, portanto, as antigas crônicas de viagem trazem subsídios para a reconstrução fonológica, seja por corroborar a descrição dos estudiosos coetâneos, seja por conservar vestígios de pronúncias vernáculas divergentes. Entretanto, o tratamento do material linguístico de origem estrangeira colhido nesses documentos deve levar em conta as diversas formas de acomodação

¹ Os trechos da literatura portuguesa de viagens usados como exemplos neste artigo foram extraídos do *Glossário luso-asiático* de Sebastião Dalgado. Como referência para o leitor, indico o ano da primeira publicação, grifo os termos chineses e acrescento os respectivos caracteres e a pronúncia reconstruída (assinalada com asterisco) com base em Coblin (1997, 1998, 2000).

gráfica a que o vocábulo podia ser submetido antes de se materializar no papel.

A acomodação mais comum era a aproximação fonética. Na transcrição das consoantes iniciais, por exemplo, desprezavam-se os traços fonéticos sem valor distintivo em português. Esses fonemas faziam-se representar por alguma letra que remetesse a um som razoavelmente próximo. No texto a seguir, excerto de um documento do século XVIII, não se marca a oposição entre aspiradas e não aspiradas:

1729 — Primeiramente postos todos de pé [...] com as mãos estendidas ao natural se ouvia huma voz **Kuey** 跪 */kuɛi/ com que ajoelhávamos [...] passado algum tempo se ouvia outra voz **Koteu** 磕頭 */kʰɔʔ tʰɛu/ com que tocávamos a terra com ambas as mãos, e juntamente com a cabeça [...] logo que se ouvia outra voz **Kilay** 起來 */kʰɪ lai/ com que nos levantávamos, e púnhamos de pé como no principio. (DALGADO, 1919: 316)

A transcrição de *qi* 起 como “Ki” é um indício de que, na data da produção do texto, a pronúncia canônica era */kʰi/ e não /tʰi/. Em outras palavras, o trecho acima é um testemunho de que, até o século XVIII, não era norma no *guanhua* 官話 a palatalização das velares */k, kʰ, x/ em /tʃ, tʃʰ, ʃ/ antes das vogais altas anteriores /i, y/, como se observa no mandarim padrão moderno. Essa palatalização, predominante a partir da segunda metade do século XIX, atingiu também as iniciais */ts, tsʰ, s/ antes das vogais altas anteriores. Nesse contexto fônico, em suma, a palatalização ocasionou a fusão de dois conjuntos de iniciais do *guanhua* 官話 (*/k, kʰ, x/ e */ts, tsʰ, s/) em apenas um conjunto no mandarim moderno (/tʃ, tʃʰ, ʃ/), como ilustra o exemplo abaixo:

近	*kinʔ	}	teinʔ
進	*tsinʔ		
輕	*kʰiŋʔ	}	tʃʰiŋʔ
清	*tsʰiŋʔ		
孝	*hiauʔ	}	ɕiauʔ
笑	*siauʔ		

Autores diferentes podiam divergir quanto às letras mais adequadas para representar certos sons, e um mesmo autor podia hesitar entre uma e outra solução. Com isso, um mesmo fonema podia ser grafado de formas diferentes. O exemplo abaixo mostra as transcrições de um mesmo vocábulo em épocas diferentes:

1679 — Às vezes sucede a hum Vice-Rey de três ou quatro Provincias, este se chama **Te Sun To** 總督 */tsʊŋʔ toʔ/ /

1729 — Nesta cidade de Nankin existe o **Çuntô**, 總督 */tsʊŋʔ toʔ/ / que governa toda a província.

1895 — A administração destas províncias está confiada aos governadores geraes ou vice-reis (**tsung tu**) 總督 /tsʊŋʔ tu/ (DALGADO, 1921: 329)

A grafia “Çuntô” no exemplo acima documenta o uso da letra <ç> para

² Impressa em 1703 em edição póstuma, a *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo foi, ao que se sabe, a primeira gramática de língua chinesa publicada em forma de livro. As gramáticas mais antigas circulavam em cópias manuscritas e nem todas chegaram aos nossos dias (COBLIN e LEVI, 2000: X).

transcrever o fonema */ts/ em vocábulos chineses no século XVIII. De fato, essa era uma solução recorrente já desde os primeiros sistemas de romanização do século XVI. Não se tratava, contudo, de uma convenção universal nem mesmo entre os escritores lusófonos: o autor do texto de 1679, por exemplo, opta por dividir */tsun/ em duas sílabas, “te sun”, talvez por acreditar que facilitasse a leitura. Já o texto de 1895, publicado numa revista de estudos chineses, não só transcreve a inicial da mesma forma que o fazemos na notação fonética moderna, com <ts>, como também adota o dígrafo <ng> para representar /ŋ/, um ajuste de precisão amiúde ignorado em documentos mais antigos. Esse trecho atesta, ainda, que, no final do século XIX, o mandarim de Pequim já havia suplantado definitivamente o de Nanquim como variante de prestígio e a pronúncia canônica já se aproximava do padrão moderno. No exemplo escolhido, a diferença mais visível entre os padrões nanquinês e pequinês – além dos contornos tonais – está no apagamento da oclusiva glotal */ʔ/. Resquício das antigas finais */p, t, k/ do chinês medieval (que ainda se conservam em certos dialetos), a oclusiva glotal no *guanhua* 官話 estava associada ao 5º tom, ou *ru sheng* 入聲, que se pronunciava, como descrevia o dominicano Francisco Varo em 1682², “*cortando la voz a lo ultimo*”, i.e. cortando a voz ao final [da sílaba] (VARO, F. apud COBLIN e LEVI, 2000: 36). O mandarim moderno não conservou nem o final abrupto, nem o tom a ele associado, e redistribuiu aleatoriamente pelas outras quatro categorias tonais as sílabas antes pronunciadas com *ru sheng* 入聲:

百 “cem”	*/pɛ²˥/ > /pai˥˩/
黑 “preto”	*/xɛ²˥/ > /xei˥˩/
曲 “melodia”	*/kʰio²˥/ > /tɕʰy˥˩/
讀 “ler”	*/to²˥/ > /tu˥˩/
學 “aprender”	*/xi²˥/ > /ɕye˥˩/

Outra forma de acomodação bastante recorrente era o aportuguesamento, em que os vocábulos de origem chinesa podiam sofrer adaptações ortográficas e morfológicas. Assim surgiram, por exemplo, “chávena” de */tɕʰa˥˩ wan˥˩/ (*chawan* 茶碗, tigela de chá) através do malaio /tʃawan/; “cheno” de */tɕʰɛŋ˥˩/ (*cheng* 城, muros da cidade e, por extensão, aglomeração urbana) e “tutão” de */tu˥˩ tʰaŋ˥˩/ (*dutang* 都堂, governador-geral):

1534 — Tutão 都堂 */tu˥˩ tʰaŋ˥˩/, Compim 總兵 */tsuŋ˥˩ piŋ˥˩/ e Comquõ 總管 */tsuŋ˥˩ kuon˥˩/ são tres pessoas que tem carrego desta gouernança (DALGADO, 1919: 301)

O exemplo acima traz um caso peculiar: a perda do cedilha em posição inicial por adequação às normas ortográficas. Já vimos acima que o <ç> era comumente usado para transcrever o fonema /ts/, mas, como observa Dalgado (1919: XXVIII) acerca das transcrições portuguesas, “em algumas edições antigas se suprime a cedilha inicial, e algumas palavras vêm erradas, por falta de revisão cuidada ou falha na cópia”. Como resultado, encontram-se com certa frequência palavras como *compim*, a partir de *çompim, transcrição de */tsuŋ˥˩ piŋ˥˩/ (*zongbing* 總兵, comandante militar) e *comquõ*, ou seja,

**çomquõ*, transcrição de */tsuŋɿ kuɔnɿ/ (*zongguan* 總管, administrador-geral).

A transcrição de *guan* 管 por “quõ” não é fortuita. Conforme observa Coblin (1997: 287), o *guanhua* 官話 no período Ming fazia distinção entre as rimas */uɔn/, */uɛn/ e */uan/, no mandarim moderno, as três fundiram-se em /uan/:

官 “funcionário”	*/kuɔnɿ/ > /kuanɿ/
船 “barco”	*/tɕ ^h uɛnɿ/ > /tɕ ^h uanɿ/
關 “fechar”	*/kuanɿ/ > /kuanɿ/

Esse é um indício de que, com exceção de certos fonemas desafiadores para a ortografia portuguesa, as vogais podiam ser grafadas com relativa transparência. Ainda que algumas grafias causem estranhamento a quem é familiarizado com o mandarim de hoje, os textos antigos documentam a pronúncia da época em que foram produzidos. Vejam-se os seguintes exemplos:

1679 — E as Provincias em estados menores que chamarão
Coe 國 */kuɛ²ɿ/, id est Reyno, ou **Cheu** 州 */tɕɛuɿ/ [...]
(DALGADO, 1919: 272)

1729 — Nesta cidade se achava o **Cum hó** 總河 */tsuŋɿ xɔɿ/,
que he hum grande Mandarim que governa os rios, e os andava
naquelle tempo visitando (DALGADO, 1919: 334)

1729 — Respondeu que tinha hido a Cantão [...] perguntar ao
Tagin 大人 */taɿ zɿnɿ/, ou ministro de Comissão do Imperador,
pela saúde deste (DALGADO, 1921: 337)

A pronúncia das vogais finais nas palavras grifadas diverge da moderna, mas corresponde ao *guanhua* 官話 daquela sincronia. O quadro abaixo compara os dois padrões:

國 “reino”		*/kuɛ ² ɿ/ > /kuɔɿ/
州 administrativa”	“divisão	*/tɕɛuɿ/ > /tɕouɿ/
總河 “intendente dos rios”		*/tsuŋɿ xɔɿ/ > /tsuŋɿ xəɿ/
大人 “alto funcionário”		*/taɿ zɿnɿ/ > /taɿ zənɿ/

A pronúncia padrão, no entanto, não era a única a ser registrada nos textos. Não se pode esquecer que os interlocutores chineses daqueles cronistas tanto podiam falar um mandarim “da corte”, como – mais comumente – um mandarim com um marcado sotaque regional, ou um dialeto local. À margem da esfera pública, administrativa ou letrada, os dialetos locais eram o meio de expressão cotidiano da grande maioria da população. Dois dialetos, em particular, tiveram maior participação nos contatos linguísticos luso-chineses: o *hokkien* da costa de Fujian e o cantonês. Por isso, não raro é possível identificar vestígios de influência dialetal – especialmente do cantonês, pela

presença multisseular dos portugueses em Macau – como no exemplo abaixo:

1552 — El Rey da China [...] na justiça que he mór officio do reyno, tem três homens grandes letrados que se chamão **colous** 閣老 /kɔ:k̄l louɿ/

1611 — Se foi primeiro ao **Coláo** 閣老 */kɔʔɿ lauɿ/, Mandarim o maior da Corte, que he conselheiro del Rey (DALGADO, 1919: 296)

Nesses dois trechos, autores de épocas diferentes trazem o mesmo vocábulo, um com a pronúncia do cantonês acrescida do plural português, colous, outro calcado no *guanhua* 官話, *coláo*:

閣老 “ministro, alto funcionário” *guanhua* */kɔʔɿ lauɿ / ≈ cant. / kɔ:k̄l louɿ/

Como vimos, ao preservar termos herdados dos contatos linguísticos luso-chineses, a literatura portuguesa de viagens soma ao cabedal de dados históricos, geográficos e etnográficos um verdadeiro tesouro para a linguística diacrônica. Filtradas as eventuais acomodações fonéticas e ortográficas a que esses vocábulos foram submetidos, pode-se encontrar neles um testemunho importante da língua falada na época das crônicas de viagem. Por tudo isso, o conjunto dos textos informativos sobre a China em língua portuguesa produzidos desde o século XVI também pode contribuir para o estudo da fonologia histórica do mandarim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COBLIN, W. South. Notes on the sound system of Late Ming Guanhua. **Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies**. Monumenta Serica Institute, v. 45, pp. 261-307, 1997.

_____. Francisco Varo and the sound system of Early Qing Mandarin. **Journal of the American Oriental Society**. University of Michigan, v. 118, n. 2, pp. 262-267, abr./ jun. 1998.

_____. A brief history of Mandarin. **Journal of the American Oriental Society**. University of Michigan, v. 120, n. 4, pp. 537-552, out./dez. 2000.

COBLIN, W. South; LEVI, Joseph A. **Francisco Varo's grammar of the Mandarin language (1703): An English translation of 'Arte de la lengua mandarina'**. Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins, 2000.

DALGADO, Sebastião R. **Glossário luso-asiático**. Vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

_____. **Glossário luso-asiático**. Vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

AMILTON REIS Mestre em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo e tradutor literário chinês-português, desenvolveu pesquisa sobre os vocábulos chineses presentes na literatura portuguesa de viagens dos séculos XVI a XIX, revisando e atualizando as etimologias propostas no *Glossário luso-asiático* de Sebastião Dalgado (1919) – amilton.reis@gmail.com

CONHECIMENTO E ESTRATÉGIA GEOPOLÍTICA EM A ARTE DA GUERRA DE SUNZI

GEOPOLITICAL KNOWLEDGE AND STRATEGY IN SUNZI'S THE ART OF WAR

PALAVRAS-CHAVE:

China Antiga;
Sinologia;
Geografia;
Epistemologia;
Geoestratégia.

RESUMO

O presente artigo objetiva interpretar a elaboração do tema sobre o conhecimento do conflito geopolítico na obra *A arte da guerra*, de Sunzi. Essa abordagem procura avançar as interpretações correntes acerca desse livro. A questão histórica elaborada nele diz respeito a um problema geopolítico que possui a guerra como condição de sua existência, o que define o Período de Estados Combatentes (sécs. V–III AEC). A realização da guerra implica em um conhecimento estratégico bastante intrincado. Apresentamos nossa interpretação a partir do exame dos capítulos um, dois, três e treze do livro mencionado, que dizem respeito ao caminho e às fontes do conhecimento e necessidade dele.

KEYWORDS:

Ancient China;
Sinology;
Geography;
Epistemology;
Geo-strategy.

ABSTRACT

This paper aims to construe the elaboration of the theme of knowledge about the geopolitical conflict in the work “*Sunzi's Art of War*”. This approach seeks to advance the current interpretations on this book. The historical question elaborated in it regards a geopolitical problem that has in war its condition of existence, which defines the Warring States Period (c. V–III BCE). Undertaking war implies a very intricate strategical knowledge. The interpretation here shown is based on the exam of chapters one, two, three and thirteen of the aforementioned book, chapters that are concerned about the way and sources of knowledge and its necessity.

¹ O presente texto é adaptação do Capítulo 4, denominado “Investigando a Geopolítica”, da Dissertação de mestrado intitulada “O caminho geopolítico de ‘A arte da guerra de Sunzi’: produção do espaço, geopolítica e guerra no Período de Estados Combatentes (séc. V-III AEC) da China Antiga”, de autoria de João Alves de Souza Neto, orientado por Antonio Carlos Vitte, defendida na data de 06 de novembro de 2020 e publicada na data de 25 de janeiro de 2021.

INTRODUÇÃO¹

O presente artigo objetiva interpretar a elaboração do problema sobre o conhecimento do conflito geopolítico em *A arte da guerra* de Sunzi (ou, também, *Sunzi*). Este conflito, a nosso ver, envolve a produção dessa obra. Esse livro pode ser descrito como possuindo o propósito de elaborar uma estratégia vencedora para um conflito que tem como condição o emprego das armas. Escrito por volta do século quarto antes da era comum na Antiguidade chinesa, o *Sunzi* tem tanto uma tradição longa como interpretações diversas. Seu problema central é lidar com a necessidade econômica da conquista territorial ao mesmo tempo que o recurso ao conflito armado é deveras dispendioso. Por essa razão, por lidar com a realização de um objetivo com constrangimentos tão implicados nele — dado que a conquista territorial não poderia ser feita sem a possibilidade de resistência armada — o conteúdo desse livro deve ter mobilizado tanta gente.

Vejamos, por exemplo, como o *Sunzi* aparece em uma dessas edições mais populares em língua de matriz europeia. A contracapa de uma edição brasileira, publicada pela editora paulistana Ediouro em 2009, que tem por base a tradução feita pelo sinólogo inglês Lionel Giles publicada em 1910, carrega o que pode ser apontado como um resumo da sua recepção pelo grande público:

Milenar tratado militar de Sun Tzu, *A Arte da Guerra* é tão compreensível e atual que se tornou um texto clássico. Acredita-se que o livro tenha sido usado ao longo dos tempos por estrategistas militares como Napoleão, Adolf Hitler e Mao Tse Tung.

Hoje, o livro migrou das estantes dos estrategistas para a dos economistas, administradores, políticos, vendedores, empresários e todos aqueles cuja meta é a vitória — em todos os níveis. (SUNZI, 2009).

Por conta desse forte apelo às questões ligadas à estratégia, o livro encontrou um mercado editorial contemporâneo muito vibrante. Esse mercado, contudo, acaba por reduzir o brilho dessa obra na medida em que a apresenta de modo fragmentário, despedaçando a sua trama discursiva. Essas leituras convertem o conjunto do texto em uma série desconectada de máximas que servem a uma ética individual. De fato, essa possibilidade de interpretação fragmentária da obra se insinua na medida em que ela é produto de uma tradição oral condensada em livro por durante cerca de um século (LEWIS, 2005; MAIR, 2008). Gostaríamos de apontar o seguinte: essas interpretações que apresentam o texto de uma obra sem considerar o contexto histórico, matéria para o seu trabalho, são interpretações ideológicas, no sentido de não apresentarem o sentido dela (CHAUÍ, 2017). Para compreendermos o sentido de uma obra, é importante termos em mente que ela é fruto da elaboração teórica de uma experiência histórica enquanto problema, aporia, com uma complexidade que lhe é própria.

O caminho que procura trilhar contemporaneamente a singularidade teórica elaborada por essa obra está na academia científica. Ele se contrapõe a essas interpretações ideológicas por visarem reconstituir a trama do livro, compreender seu texto como elaboração de uma certa experiência histórica. Apresentaremos brevemente quatro autores que julgamos expoentes dessa tradição. Ames (1993) procura dar um enfoque filosófico para essa obra, procurando abordá-la no contexto de um problema relacionado à possibilidade da prática em uma sociedade atravessada pela guerra. Essa questão está presente em outros intérpretes, mas com abordagens diversas. Sawyer (1994), por sua vez, apresenta

uma interpretação focada estritamente na questão militar, procurando abordar o problema da realização da estratégia militar em um contexto intensamente belicoso. A abordagem de Galvany (2010 [2001]), em seu turno, está ligada mais às questões econômicas de uma economia doméstica. A abordagem que este autor apresenta foca no problema da ação em meio a um contexto de escassez econômica. Mair (2008) interpreta, sobretudo, as questões linguísticas envolvidas na obra. Para este autor, a obra trabalha o problema dos grandes conflitos bélicos surgentes durante a China Antiga. Nossa interpretação procura adicionar uma nova possibilidade de interpretação dessa obra.

Uma característica dessas interpretações anteriores é que elas tornam o contexto histórico elaborado pela obra como uma série de objetos. Ao compreender que este livro elabora seu contexto enquanto um processo problemático não redutível aos termos dele, o que possibilita explorar a complexidade implicada no trabalho dessa obra, a nossa interpretação acrescenta a esse debate sobre as interpretações de *Sunzi*. A obra joga luz para certas questões, mas essas questões, elas mesmas, estão em movimento e carregam uma sombra atrás de si que o texto não dá conta totalmente. Essa abordagem permite delinear os seus limites para avançarmos o trabalho teórico que se iniciou.

No caso de nossa obra, vale a pena apontar que a guerra, seu tema central, encontra-se atravessado por questões sociais, políticas, econômicas e geográficas. A realização da guerra se constitui como problema complexo na medida em que ela está condicionada por questões geográficas ligadas à organização dos territórios. Essa organização configura a necessidade de expansão territorial, o que condiciona a possibilidade da guerra. Economicamente, a guerra mobiliza camponeses que são convertidos em soldados, o que imobiliza o desenvolvimento econômico do território, trazendo conflitos sociais (LI, 1996; LEWIS, 1999). A sociedade precisa, por sua vez, organizar-se para essa empreitada bélica, dado que seus conflitos interiores devem ser suspensos em função dos conflitos com o exterior. No plano político, a sociedade deve estabelecer as regras e legislações necessárias para seu projeto de reprodução do poder político vigente e da diplomacia necessária com os adversários exteriores e interiores, além da organização geográfica e econômica do território. Descrevendo a realidade do Período de Estados Combatentes (sécs. V–III AEC) nesses termos gerais, podemos ver que uma obra como a de *Sunzi* elabora um problema complexo ao tratar da guerra.

Para interpretar nossa obra, a dividimos em três grandes blocos, procurando, em cada um deles, apresentar uma posição sobre esse solo em erosão que marca seu contexto histórico belicoso. Seu tema central é condicionado por questões econômicas que se encontram condicionadas por necessidades geopolíticas. Estas se caracterizam pelo modo como o espaço da economia dessa sociedade implica relações políticas (e bélicas), por meio do Estado, com a própria população e com outros territórios. As suas estratégias bélicas se dão sobre questões históricas que são geopolíticas. O primeiro bloco, que aqui apresentamos, trata do caminho para conhecer esse problema. O segundo, por sua vez, descreve a configuração estrutural desse problema. E o terceiro, por fim, apresenta formas de abordá-lo na prática.

O primeiro bloco de discussões diz respeito ao caminho da investigação da geopolítica segundo o *Sunzi*. Os capítulos da nossa obra, que compõem esta reflexão, são os seus três primeiros (um, dois e três) e o último (treze). Esses capítulos procuram reunir dois movimentos expositivos que, como veremos, se complementam. O primeiro movimento, que inicia o livro e o finaliza, trata de como conhecer o conflito geopolítico e como organizar um engajamento nele. As questões em jogo, que direcionam a elaboração desse problema, são preci-

samente as seguintes: como devemos nos engajar nesse conflito geopolítico no qual estamos inseridos e por que um cuidado com esse engajamento é necessário. Essa última questão diz respeito ao segundo movimento argumentativo que aqui examinamos: a elaboração de uma abordagem se faz necessária a partir de razões principalmente econômicas e, portanto, historicamente contingentes.

Apresentaremos cada capítulo analisando a articulação de suas passagens. Esse procedimento examinará essas passagens em função do problema elaborado pelo capítulo e como este está no contexto do bloco que compõe a obra. Ao final, teremos avançado na compreensão do caminho dessa investigação da geopolítica proposta por nossa obra: exporemos sua relação entre conhecimento e estratégia na geopolítica. A tradução da obra em pauta empregada no presente trabalho é aquela realizada por Roger T. Ames (SUNZI, 1993).

O CAPÍTULO 1, “DAS AVALIAÇÕES”²

² Segundo a tradução de Ames (SUNZI, 1993), “On Assessments” [shi ji 始计].

O primeiro capítulo apresenta o panorama do caminho investigativo da geopolítica e a definição de guerra que permeará o restante do livro. A abordagem proposta nesse capítulo diz respeito ao exame que deve ser empreendido no agir decisivo do conflito geopolítico. Portanto, aqui trataremos do método de investigação sobre esse conflito (com fundamento bélico) que a obra apresenta e que, segundo seu argumento, deve ser empregado para nos sairmos melhor que nosso adversário, isto é, vencermos.

Sunzi abre seu texto afirmando o seguinte: “A guerra é uma questão vital do Estado. É o campo [*di* 地] no qual a vida e a morte são determinadas e a estrada [*dao* 道] que leva tanto à sobrevivência quanto à ruína, e tem de ser investigada com o maior cuidado”³ (SUNZI, 1993:73). Podemos ler aqui que a própria sobrevivência do Estado está atrelada ao resultado de sua participação na guerra. Esta, de saída, já aparece como estruturante da investigação que se quer fazer acerca da geopolítica: é tanto um processo quanto uma condição para a sobrevivência de um Estado.

Essa primeira passagem apresenta um diagnóstico acerca da dinâmica belicosa que o momento histórico dessa obra estava atravessando. Aponta, portanto, a presença, no livro, de um conhecimento histórico. Devemos, assim, conhecer essa dinâmica belicosa e como intervir nela de modo a evitarmos os aspectos negativos do conflito, saindo-se melhor nele, que é vencê-lo. O *Sunzi* propõe uma investigação dividida em duas etapas. Uma primeira etapa é a análise da situação de cada lado do conflito. Posteriormente, deve-se avaliar a posição de cada um dos lados em relação entre si, como em uma balança.

Portanto, para sondar o resultado da guerra, nós temos de estimar a situação com base nos seguintes cinco critérios, e comparar os dois lados pela avaliação das suas forças relativas. O primeiro dos cinco critérios é o caminho [*dao* 道], o segundo é o clima [*tian* 天], o terceiro é o terreno [*di* 地], o quarto é o comando [*jiang* 将] e o quinto é a regulação [*fa* 法]. (SUNZI, 1993:73).

O primeiro critério é o curso (ou também caminho). “O caminho [*dao* 道] é o que traz o pensamento das pessoas em linha com o de seus superiores. Assim, você pode mandá-los à morte ou deixá-los viver, e eles não desconfiarão de modo nenhum” (SUNZI, 1993:73). Ele diz respeito ao sentido da relação que o soberano do Estado estabelece com sua população no contexto belicoso,

³ Todas as traduções de Sunzi (1993), do inglês para o português, presentes neste artigo, são nossas.

⁴ Concepção política que argumenta a correspondência da atual linhagem regente com a necessidade atual da dinâmica da natureza (CHENG, 2008).

onde essa relação é tomada como objeto de exame. Como a guerra nessa época é realizada no interior de uma sociedade agrária, onde o soberano depende de modo mais imediato do trabalho de sua população, a ausência de concordância desta para o engajamento bélico pode ser desastroso. O governante, na época de produção do livro, ainda não era o rei de todos os povos do mundo [*tianxia* 天下]. O rei de Zhou, que vem a perder seu poder, governa, pois possui o Mandato do Céu [*tianming* 天命], que diz respeito ao direito hereditário de governar um território conforme se é digno para tal (CHENG, 2008:55-58)⁴. A partir dessa ideia política e do fato material (da organização agrária da sociedade), pode-se inferir que esse primeiro critério diz respeito à percepção do governante sobre a situação da sua população e como ele age diante dela, isso tudo dado o contexto geopolítico que condiciona a perspectiva desse governante.

O segundo critério é o céu (ou clima). “O clima [*tian* 天] é a luz [*yang* 阳] e a sombra [*yin* 阴], o calor e o frio, e a rotação das estações” (SUNZI, 1993:73). Aparentemente, conhecê-lo é conhecer a dinâmica astronômica, meteorológica e climatológica que condicionam a atmosfera do conflito no qual se está inserido. Em uma sociedade agrária, onde o modo de locomoção se dá por meio de carros de madeira, animais, a combinação dos dois anteriores, ou a pé, conhecer o clima (e como um certo lado do conflito se situa em relação a ele, e como isso pode ser afetado pelo tempo meteorológico atual ou previsto) é importante para saber as condições de mobilização e sustentação do nosso lado no conflito. A dinâmica astronômica também é importante para se conseguir compreender como um certo lado do conflito pode ser afetado pelo Sol e pela Lua, não somente na incidência de calor ou da maré, mas da possibilidade e da quantidade de iluminação possível. Além disso, conhecer essas dinâmicas permite realizar melhor a produção agrícola, que sustenta economicamente a guerra.

O próximo critério é a terra (ou, no caso, terreno). “O terreno [*di* 地] se refere à inclinação do terreno, distâncias aproximadas, dificuldade de passagem, o grau de abertura, e a viabilidade do terreno para o emprego das tropas” (SUNZI, 1993:73). Ela implica as relações espaciais entre as entidades que ocupam a superfície terrestre, assim como as relações de deslocamento e atravessamento, com suas dinâmicas complementares de expansão e contração, e de aproximação e distanciamento. Com isso, já podemos perceber que há uma preocupação a respeito da mobilização no espaço geográfico, e como este condiciona a mobilização por ele. Isso implica afirmar não somente a mobilização das tropas em direção ao ou mesmo no próprio campo de batalha, mas também do transporte de mantimentos para o sustento na guerra. Outra característica dada pelo espaço geográfico e que o torna imprescindível na investigação da geopolítica é que ele fundamenta a vida. Por isso, devemos considerá-lo na sua capacidade de ser uma habitação enquanto o avaliamos — o que aparece em outros capítulos, como o nono e o décimo.

O penúltimo critério é o comando. “O comando [*jiang* 将] é uma questão de sabedoria, integridade, humanidade, coragem e disciplina” (SUNZI, 1993:73). Tendo sido possível mobilizar o povo para o conflito, a figura do comandante se torna central para a realização da vitória. Em diversos capítulos, o *Sunzi* elaborará como deve apresentar-se o comandante superior que tem, em si, todas essas qualidades. Por ora, faz-se importante frisar que o comandante não só deverá ser o comandante que vence as batalhas, mas que as vence apresentando também certas qualidades necessárias (pois, como poderá ser visto a partir do capítulo segundo, não é somente a vitória o que importa no conflito).

O último critério é a regulação (ou princípio regulador). “E a regulação [*fa* 法] implica a efetividade organizacional, uma cadeia de comando, e a es-

trutura para o suporte logístico” (SUNZI, 1993:73). Esse critério de avaliação se liga ao primeiro critério (o curso, o caminho) de modo especial, pois se esse primeiro visa a relação que o governante estabelece com sua população no contexto no qual ambos se encontram, então o princípio regulador descreve como a sociedade está estruturada, no plano social e econômico, para sustentar esse contexto vigente, isto é, o conflito geopolítico beligerante. Como poderá ser percebido no restante do livro, esse critério questiona se a estrutura social e econômica de um lado do conflito poderá suportar o conflito no qual ele se encontra. Isso levando em consideração a escala temporal e espacial desse conflito e como ele acontece ou poderia vir a ocorrer. A questão sobre essas escalas do conflito será tematizada posteriormente, especialmente no capítulo segundo.

Esses foram os cinco critérios principais para a avaliação da situação de cada um dos lados do conflito. Sobre a etapa de comparação na investigação geopolítica proposta pelo Sunzi, ele sugere comparar quem está mais bem posicionado com relação a esses critérios elencados anteriormente e quem possui maior quantidade ou qualidade em seu exército. “Portanto, para sondar o resultado da guerra, nós temos de comparar os dois lados pela avaliação de suas forças relativas” (SUNZI, 1993:74). O livro apresenta uma série de questões que encaminham essa avaliação. Podemos dividi-las em dois grupos, aquelas questões gerais do conflito bélico, e aquelas relativas especialmente ao exército. No primeiro grupo, temos: “Qual governante possui o caminho? [*dao* 道]? Qual comandante [*jiang* 将] possui mais habilidade? Qual lado possui as vantagens do clima [*tian* 天] e do terreno [*di* 地]?” (SUNZI, 1993:74). E, por fim: “Qual exército segue as regulações [*fa* 法] e obedece a ordens mais estritamente?” (SUNZI, 1993:74). As primeiras perguntas vão na esteira da avaliação feita anteriormente.

No segundo grupo de perguntas, sobre o exército, temos: “Qual exército possui força superior? Os oficiais e soldados de quem estão melhores treinados? Qual lado é mais estrito e imparcial ao atender recompensas e punições?” (SUNZI, 1993:74). O texto arremata essa enumeração de questões com um apontamento interessante: “Com base nessa comparação, eu sei quem vencerá e quem perderá” (SUNZI, 1993:74). Ou seja, é possível saber, para a perspectiva em elaboração por nossa obra, quem vencerá ou perderá no conflito antes mesmo de sua realização.

Conforme se pode inferir a partir dessas questões, a comparação é uma avaliação do grau das qualidades de cada um dos critérios de um dos lados do conflito com relação ao outro lado dele. Uma questão que fica é como obter uma quantidade tão vasta de informações a respeito dos adversários. O capítulo treze será decisivo para conseguirmos aprofundar esse aspecto fundamental do conflito: a constituição das fontes de informações sobre ele. Percebe-se, com essa exposição inicial, que havia um controle cada vez maior da população, do exército e do território corrente no momento histórico da obra.

Para o *Sunzi*, seguir essa abordagem investigativa asseguraria a vitória no conflito. “Tendo escutado o que pode ser ganho a partir das minhas avaliações, forme uma vantagem estratégica [*shi* 勢] a partir delas para fortalecer nossa posição” (SUNZI, 1993:74). O próximo passo, após conhecer o conjunto da situação do conflito, é fortalecer a própria posição por meio da elaboração da vantagem estratégica [*shi* 勢] ou (como podemos perceber ao interpretar esse termo no contexto da obra) da situação culminante do conflito (ou, mesmo, posição vantajosa). “Por ‘vantagem estratégica’ [*shi* 勢] eu quero dizer extrair o máximo das condições favoráveis [*yin* 因] e inclinar a balança ao nosso favor” (SUNZI, 1993:74). Assunto que será pormenorizado no capítulo quinto, aqui a nossa obra aponta que a elaboração dessa vantagem estratégica permite, pelo

menos aparentemente, tornar uma situação inferior (com relação à posição adversária) em uma situação favorável. Isso é especialmente importante em um contexto bélico onde territórios que giram em torno de uma cidade têm de se organizar para enfrentar a emergência de territórios vastos. Ou, em outro caso possível, esses territórios vastos, com muitos assentamentos organizados, têm de se organizar para enfrentar outros territórios ainda maiores que eles.

A definição sobre a guerra apresentada pelo *Sunzi* torna, por um lado, a sua investigação mais complexa e, por outro lado, a sua proposta geopolítica mais necessária. “A guerra é a arte [*dao* 道] da enganação [*gui* 诡]” (SUNZI, 1993:74). O autor segue, a partir daí, descrevendo a guerra como um agir de modo a enganar o adversário, instigando-o à contradição em seu interior. Na medida em que o autor propõe que enganemos o adversário, ele pressupõe a possibilidade de o adversário fazer o mesmo conosco. Isso torna a guerra, genericamente, um jogo da enganação, onde situações positivas (ou favoráveis, que põem vantagens) podem se tornar negativas (ou desfavoráveis, que negam vantagens) e vice-versa. Os capítulos quinto e sexto tratarão, respectivamente, do tema da transformação das situações do conflito e sobre como lidar com a contradição entre situação aparente e situação real do conflito, própria da geopolítica belicosa do contexto dessa obra.

O *Sunzi* resume esse jogo da enganação do seguinte modo: “Ataque onde ele não está preparado; vá por caminhos onde jamais ocorreria a ele que você iria. Estes são os cálculos do estrategista militar para a vitória” (SUNZI, 1993:74). Ou seja, agir de modo imprevisível está na base do agir enganador, e podemos pressupor que todos os adversários agirão do mesmo modo ao visarem superar seus adversários. O problema que fica, e que será tematizado no capítulo sexto e trabalhado no capítulo décimo terceiro, é como conhecer uma situação adversária onde esta procura se apresentar de modo a não deixar nítida a sua realidade. Neste caso, temos um adversário que intenciona escamoteá-la. O autor afirma a seguir que, sobre esses cálculos, “eles não podem ser estabelecidos antecipadamente” (SUNZI, 1993:74). Isso torna necessário estar atualizado quanto ao conjunto da situação do conflito e torna impossível prescindir do conhecimento da situação real desse conflito (algo que será tematizado no capítulo décimo terceiro).

Uma questão que fica é como esse conhecimento alcançado se articularia para estabelecer o lado que poderia vencer e o lado que poderia perder. Segundo Sunzi afirma, a batalha era ensaiada em um local apropriado para essa finalidade, um templo: “Quando eu a examino desse modo, o resultado da guerra se torna aparente” (SUNZI, 1993:74). E ele afirma que: “É pela marcação de muitos pontos que alguém vence a guerra de antemão no ensaio da guerra feito no templo; é pela marcação de poucos pontos que alguém perde de antemão no ensaio da guerra feito no templo” (SUNZI, 1993:74). O capítulo décimo primeiro também faz referência ao templo, apontando que a elaboração da estratégia seria finalizada em seu interior. A partir do trecho antecedente, pode-se inferir que, primeiro, procura-se estabelecer quem possui superioridade comparativa no conflito, só depois elabora-se a vantagem estratégica ou situação culminante nesse conflito e, por fim, ensaia-se a batalha para calcular os pesos de cada lado dessa balança. Se essa vantagem estratégica elaborada consegue tornar a balança favorável no conflito, então se sabe de antemão se venceremos ou perdermos. Como vemos, o processo de realização do conflito geopolítico já se apresentava, no período dessa obra, de modo bastante complexo.

Esse capítulo seminal do Sunzi apresenta a guerra como um grave problema a ser encarado por seu leitor. Ela, ao mesmo tempo que é vital para o

⁵ Segundo a tradução de Ames (SUNZI, 1993), “On Waging Battle” (*zuòzhàn* 作戰).

O CAPÍTULO 2, “DO EMPREENDIMENTO DA BATALHA”⁵

Sendo os Períodos de Primavera e Outono (sécs. VIII–V AEC) e de Estados Combatentes (sécs. V–III AEC) da China Antiga, marcados pelo necessário e recorrente conflito geopolítico de cunho belicista, algumas condições são postas para sua reflexão. Cada pessoa que passa a ser alistada para a guerra é uma a menos que trabalhará no campo agrícola produzindo para a economia. Enquanto o exército estiver dedicado ao campo de batalha, ele necessitará que sua terra natal trabalhe para que ela sustente a si mesma e ao seu exército. O capítulo segundo do *Sunzi* procura argumentar a favor da celeridade na guerra, tendo como base essa compreensão do seu momento histórico. Ele apresenta as implicações da guerra e de sua respectiva duração, especialmente em seu sentido econômico negativo.

Sunzi inicia esse capítulo apresentando os custos materiais e humanos de mobilização na guerra. Para o autor, a mobilização de um grande exército inclui “despesas na terra natal e no campo [de batalha]” (SUNZI, 1993:76) e parte desses custos está no deslocamento e na manutenção de recursos humanos e materiais, não somente no gasto imediato para a saída ou durante a batalha. Isso aponta para uma dupla e combinada perspectiva sobre os gastos por parte da obra. Uma perspectiva espacial, que considera todos os gastos envolvidos desde a saída da terra natal, passando por todos os trajetos necessários, incluindo o uso de emissários e o deslocamento de conselheiros, para somente então chegar no campo de batalha, e daí resolver a guerra. E uma perspectiva temporal, que considera a duração da guerra e a manutenção dos recursos, além da possível repetição de certas etapas, como mobilizar novamente o exército para outro campo de batalha. Essa perspectiva espaço-temporal da economia da guerra eleva a importância do capítulo primeiro. Sem um caminho bem determinado para se desenvolver a guerra, não há alternativa para ela senão a insustentabilidade e ruína econômica.

Em seguida, nossa obra se dedica à importância da rapidez na batalha. “Ao entrar em batalha, busque uma vitória rápida” (SUNZI, 1993:76). Ele argumenta, em seguida, que uma batalha protelada gera desgastes materiais nos armamentos, desgastes físicos e psicológicos nas tropas e desgastes econômicos no território. Consequência disso é que: “Onde você embotou suas armas, desmoralizou suas tropas, exauriu suas forças e dilapidou todos os seus recursos disponíveis, os governantes avizinados tirarão vantagem da sua adversidade para atacar” (SUNZI, 1993:76). E a demora torna o conhecimento que se quer alcançar sobre a guerra (para assim vencê-la, nos saindo melhor que esse nosso adversário) algo severamente precário: “E mesmo com o conselho mais sábio, você não será capaz de tornar boas as consequências seguintes” (SUNZI, 1993:76).

O *Sunzi* complementa esse argumento com um importante fato histórico: “Jamais existiu um Estado que se beneficiou de uma guerra prolongada” (SUNZI, 1993:76). Portanto, ser rápido na resolução prática do conflito é algo necessário e complementar ao seu conhecimento.

Depois de tratar da questão da rapidez na guerra, nossa obra também enfatiza a necessidade do cálculo preciso da quantidade de soldados, de equipamentos e de abastecimentos. O especialista na utilização do exército “tem o que precisa para alimentá-lo” (SUNZI, 1993:77). Isso porque ele “não recruta soldados mais de uma vez ou transporta suas provisões repetidamente da terra natal” (SUNZI, 1993:77). Pelo contrário: “Ele carrega seu equipamento militar consigo, e demanda [*yin* 因] suas provisões do adversário” (SUNZI, 1993:77). Ou seja, o autor quer que não falte recursos na campanha bélica e nem que a terra natal seja afetada pelo transporte de abastecimentos ou pela convocação de novos soldados para o campo de batalha que virão do trabalho no campo de agricultura. O cálculo preciso da economia da guerra e a velocidade na resolução desse conflito dependem de um conhecimento bastante claro da situação do conflito como um todo. O cálculo é especialmente importante pois, sem ele, o aspecto relativo da velocidade da batalha não se apresenta: sua precisão pode determinar que um tempo esperado de batalha seja adequado, mas que, com um cálculo impreciso, ele seria exíguo, dada a falta de recursos e a sua decadência.

O cálculo preciso da economia da guerra é importante para garantir a boa relação da população com seu Estado. Sunzi afirma que: “Um Estado é empobrecido pelos seus exércitos quando tem de abastecê-los a uma grande distância” (SUNZI, 1993:77). E também: “Abastecer um exército a uma grande distância é empobrecer a própria população” (SUNZI, 1993:77). Com esse raciocínio, ele enfatiza o bom curso da relação entre a população e o Estado, necessário para a realização vitoriosa do conflito, algo já apontado no primeiro capítulo. Quando o exército está a uma grande distância, mais tempo terá de ser dedicado para supri-lo e vencer a distância do transporte desses suprimentos, o que onera a população. Na medida em que a população tem de se dedicar a essa tarefa, o Estado também deixa de poder ter para usar em seu território o que sua população produziu, sobretudo pela agricultura. Por outro lado, o próprio exército, ao se deslocar, produz carestia: “Por sua vez, nas cercanias do exército, o preço das mercadorias sobe” (SUNZI, 1993:77). A consequência disso: “Onde as mercadorias são caras, você exaure seus recursos, e uma vez que você exauriu seus recursos, você será forçado a aumentar os impostos distritais para o exército” (SUNZI, 1993:77). Isso mostra como a obra dá uma grande atenção à dinâmica geográfico-econômica envolvida na guerra — neste caso, especialmente a implicação do espaço geográfico na distribuição da produção econômica.

Procurando ampliar a eficiência econômica na guerra, Sunzi segue fazendo uma importante sugestão: “Portanto, o comandante sábio faz seu melhor para alimentar seu exército a partir do solo do adversário” (SUNZI, 1993:77). Essa asserção é importante por duas razões. A primeira, a partir do interior do texto, é que ela aprofunda a ideia de austeridade econômica na guerra e a questão da possibilidade de haver falta de recursos mesmo diante de um cálculo aparentemente preciso. A segunda, a partir do momento histórico de produção da obra, a necessidade de submissão dos territórios adversários para que assim eles passem a contribuir com o Estado que os submeteu, algo visado na conquista territorial. O que coloca outra questão de fundo: o propósito da guerra parece ser evitar o próprio desgaste econômico enquanto se desgasta economicamente o adversário, forçando sua submissão.

Com isso, fica claro (a partir da análise de um capítulo) que a questão econômica encontra centralidade na obra e, é um problema complexo sobre o qual nosso livro constrói sua perspectiva acerca do conflito vivido em seu momento histórico. O exército depende da imobilização de uma certa quantidade de força de trabalho agrícola no campo de batalha, que é transformada em força militar, ao mesmo tempo que depende dessa economia agrícola que ficou na terra natal para alimentá-lo. Adiciona-se a isso a necessidade de manutenção dos seus recursos materiais e humanos e o deslocamento espaço-temporal da economia estatal que ele produz ao se mobilizar. Uma maneira que nossa obra apresenta para atacar esse problema é a pilhagem dos recursos materiais (e humanos) adversários, algo que já estava sendo visado pela lógica de conquista territorial desse momento histórico. Procurando dar conta dessa questão, o conhecimento da geopolítica é fundamental. A seguir, veremos que subjugar o adversário sem enfrentamento direto se soma a essa abordagem prudente elaborada em nossa obra.

O CAPÍTULO 3, “PLANEJANDO O ATAQUE”⁶

⁶ Segundo a tradução de Ames (SUNZI, 1993), “Planning the Attack” [*mou gong* 谋攻].

O capítulo terceiro discute a importância de submetermos o nosso adversário. Nele também há trechos importantes para a construção de um argumento no qual Sunzi defenderia um pacifismo. Vale lembrarmos a importância de termos em conta que isso, um pacifismo nos moldes de uma negação ou rechaçamento da atitude bélica, do emprego das armas, ou da própria guerra, enquanto conflito armado, seria algo pouco efetivo no momento histórico de escrita da obra *A arte da guerra* de Sunzi.

Sunzi começa admoestando: “O melhor é manter o próprio Estado de alguém intacto; esmagar o Estado adversário é melhor somente em segundo lugar” (SUNZI, 1993:79). A seguir, ele repete esse mesmo raciocínio para falar do exército e de todas as suas subunidades. No fim desse trecho, ele afirma: “Então vencer uma centena de vitórias em uma centena de batalhas não é a maior excelência; a maior excelência é subjugar o exército adversário sem nenhuma luta” (SUNZI, 1993:79). Isso não significa que o engajamento no conflito geopolítico deve ser evitado, pois significaria um contrassenso dada a argumentação do texto até então e as necessidades de conquista territorial postas pelo seu momento histórico. Os capítulos anteriores pressupõem esse engajamento (isso é dado pelo contexto de saída), sobretudo o militar, e reforçam essa postura ao argumentarem a sua necessidade.

No mesmo sentido dos capítulos anteriores, Sunzi procura defender uma perspectiva onde o conhecimento geopolítico prevaleça sobre o mero engajamento bélico que vence somente pela quantidade numérica, pela força bruta. O planejamento lapida o exército e permite-o vencer a brutalidade da força adversária. O Período de Estados Combatentes é marcado por conflitos armados de grandes dimensões, mas também diz respeito a uma grande diferença de força militar entre esses Estados. O autor segue afirmando: “Portanto, a melhor política militar é atacar as estratégias” (SUNZI, 1993:79). E isso está de acordo com o que nossa obra elaborou até então. A próxima política militar seria “atacar as alianças” (SUNZI, 1993:79), ou seja, desarticular as associações de um adversário com outros Estados, reduzindo a combinação de forças dele e possibilitando o aumento de seus problemas com esses outros Estados. Em seguida, ele indica “atacar soldados” (SUNZI, 1993:79). Isso reforça uma defesa do conhecimento sobre a situação do conflito geopolítico antes do efetivo engajamento militar

nele, colocando uma precedência da geopolítica sobre a guerra.

Para o autor do Sunzi, o pior seria “assaltar cidades muradas” (SUNZI, 1993:79). Isso segue o mesmo raciocínio elaborado nos capítulos precedentes. O preparo para se realizar esse tipo de assalto, pelo menos até então, custava muito tempo e matéria e a efetividade poderia ser baixa. Para argumentar contra esse tipo de ataque, ele descreve o seu processo. “Construir telas [de proteção] para cercos e veículos blindados de passageiros, e juntar todo equipamento e armamento militares necessários levará três meses” (SUNZI, 1993:79), o que significa um prolongamento temporal e dispêndio material no conflito. E não para por aí: “e erguer montes de terra contra as muralhas levará outros três meses” (SUNZI, 1993:79). O assalto a cidades muradas onera grandemente a economia do Estado que está atacando. Lembramos do apontado pelo capítulo segundo: “Se você sitiá uma cidade murada, você exaure sua força.” (SUNZI, 1993:75). Isso implica também em uma defesa da eficiência econômica durante o curso do conflito, algo já elaborado anteriormente.

Essa argumentação aponta para as responsabilidades e as consequências do papel do comandante do exército. O comandante deve proteger o Estado, dado que o “comandante é a guarda lateral da carruagem do Estado.” (SUNZI, 1993:80). Ele terá que, enquanto perito no emprego do exército, subjugar “as forças adversárias sem entrar em batalha” (SUNZI, 1993:79), para assim evitar os custos envolvidos nela. Ele também “toma as cidades muradas do adversário sem lançar um ataque” (SUNZI, 1993:79), economizando tanto recursos humanos quanto recursos materiais. E, por sua vez, “esmaga o Estado adversário sem uma guerra prolongada” (SUNZI, 1993:79). O destruir neste caso, em conformidade com o que foi afirmado até pela obra, deverá ser a destruição da sua organização (e conseqüente força) política e militar e não a destruição da sua materialidade econômica, partindo de um ataque às estratégias adversárias para subjugá-lo. A mera destruição pelo conflito armado contrariaria os dois pontos anteriores, sobretudo o que vem sendo argumentado desde o primeiro capítulo do Sunzi. O sentido da guerra é a constituição da sobrevivência material do Estado, e não a sua dilapidação. A nossa obra posteriormente afirma que o comandante “tem de usar o princípio de se manter intacto para competir no mundo [*tianxia* 天下]” (SUNZI, 1993:79). Devemos notar que isso vem servindo como pressuposto na argumentação da obra até aqui. O comandante, portanto, deve adotar o papel de um astuto estrategista geopolítico.

É por essa razão, para manter ambos (a si mesmo e ao adversário) intactos, que Sunzi discutirá como fazer para lidar com a proporção numérica entre os exércitos em combate. “Quando dez vezes a força do adversário, cerque-o” (SUNZI, 1993:80). Essa sugestão do autor também é o que pode se esperar de um adversário perito na guerra. E “quando cinco vezes, ataque-o” (SUNZI, 1993:80). No caso de “quando o dobro, encarregue-se dele” (SUNZI, 1993:80), possivelmente porque neste caso há possibilidade de ser derrotado. No caso de igualdade de forças, o autor sugere: “seja capaz de dividi-lo [o adversário]” (SUNZI, 1993:80). Isso implica na manutenção da superioridade do próprio exército contra o exército adversário e na importância da unidade contra a divisão. Este caso será retomado, de outro modo, quando o tema da necessidade de unidade do exército aparece nos capítulos de nono a décimo segundo, momento em que a prática da geopolítica será focada. Quando a força adversária for superior, “seja capaz de tomar a defensiva” (SUNZI, 1993:80). Isso é interessante, pois a defensiva somente é considerada quando o adversário detiver superioridade numérica, o que acaba por implicar o ataque como postura principal ao enfrentarmos nosso adversário. Devemos, portanto, aproveitar as vulnerabili-

dades do adversário e enfrentá-lo ao percebemos alguma abertura para o ataque. Quando a força adversária for esmagadoramente superior, “seja capaz de evitá-lo” (SUNZI, 1993:80). “Portanto, o que serve como defesa segura contra um exército pequeno somente será capturado por um exército maior” (SUNZI, 1993:80). Esse trecho, severamente truncado na edição sobrevivente, parece afirmar que, adotando a proposta feita pelo autor, somente seremos capturados caso não possamos evitar o adversário numericamente maior, pois, nos outros casos, haverá possibilidade de rivalizarmos suas forças por meio da adoção de estratégias. O texto pressupõe, como apontado anteriormente, a necessidade de estarmos em posição de ataque, onde o adversário esteja sempre sob nosso controle.

Na visão de Sunzi, o governante, complementando a categoria do curso [*dao* 道] e da regulação [*fa* 法] (expostas anteriormente no capítulo primeiro e necessárias para se conhecer a situação do conflito), deverá seguir algumas diretrizes importantes. Ele escreve: “Existem três maneiras nas quais o governante pode trazer aflição para seu exército” (SUNZI, 1993:80). A primeira atitude é ordenar algo oposto à posição do exército, como avançar ou recuar quando não se está em posição para fazê-lo. A segunda seria: “Interferir na administração do exército enquanto estando ignorante dos seus assuntos internos” (SUNZI, 1993:80). Isso parte de uma divisão histórica (ainda em desenvolvimento) entre as funções de comandante e de governante e também aponta que o exército possui uma autonomia relativa, pois possui negócios internos ao mesmo tempo que o governante poderia administrá-lo. Em terceiro lugar: “Interferir nas atribuições militares enquanto ignorante das exigências” (SUNZI, 1993:80), pois isso o fará perder “a confiança de seus homens” (SUNZI, 1993:80), que esperariam um retorno social da atribuição que alcançaram no exército (preocupação que aparece no capítulo décimo primeiro). Para o autor, isso aumenta, assim como a proteção da batalha, as chances de Estados vizinhos virem a agredir o nosso. É fundamental que este esteja altamente organizado para a execução do conflito geopolítico.

Para Sunzi, esses pontos discutidos anteriormente possibilitam conhecer o lado vitorioso da guerra antecipadamente, pois este compreende o seu curso. “O lado que sabe quando lutar e quando não lutar tomará a vitória” (SUNZI, 1993:80). Isto é, se sairá melhor o lado que se adequar às exigências de conhecimento sobre a situação do conflito e às condições econômicas impostas por ela. “O lado que entende como lidar com a superioridade e a inferioridade numéricas no destacamento das tropas tomará a vitória” (SUNZI, 1993:80). Ou seja, vencerá o lado que consegue organizar eficientemente suas forças para enfrentar, segundo os princípios já expostos, o seu adversário no curso de transformação do conflito. “O lado que tem superiores e subordinados unidos em propósito tomará a vitória” (SUNZI, 1993:80). Conforme apresentado no capítulo primeiro, o curso [*dao* 道] e o comando [*jiang* 將] devem ser investigados e aprimorados para assim nos sairmos melhor que nosso adversário (devemos lembrar que cada soldado também é um camponês). “O lado que encampa um exército plenamente preparado contra um que não, tomará a vitória” (SUNZI, 1993:80). O autor enfatiza, portanto, o papel do conhecimento e da disposição sobre a ignorância do adversário. “O lado no qual o comandante é capaz e o governante não interfere tomará a vitória” (SUNZI, 1993:80). Nessas passagens, fica evidente o papel do conhecimento como antecipação ao adversário, como meio para se organizar contra ele e como instrumento para submetê-lo. Para tanto, é fundamental examinarmos o caminho proposto pela obra para a obtenção desse conhecimento prévio, decisivo para nos darmos bem em relação ao

adversário no conflito geopolítico.

A vitória deve ser sempre visada por meio da estratégia. O conflito armado é algo que deve vir somente depois que os recursos à estratégia (a diplomacia inclusa) não tiverem surtido algum efeito. Essa abordagem faz com que a elaboração do seu problema histórico seja fundamental para a interpretação de nosso livro. A guerra, apesar de ser o tema central por toda a extensão de seu texto, não é reduzida ao simples conflito armado. Ela é elaborada enquanto um processo no qual o conflito armado é apenas um momento (derradeiro, podemos dizer) do conflito geopolítico no qual ela ocorre. Por essa razão (isto é, a guerra ser efetivamente um problema complexo), o planejamento militar e a organização do território são fundamentais para sua abordagem.

⁷ Segundo a tradução de Ames (SUNZI, 1993), “Using Spies” [yong jian 用间].

O CAPÍTULO 13, “USANDO ESPÍOES”⁷

O último capítulo do *Sunzi* completa esse nosso bloco de capítulos que tematizam o conhecimento estratégico da geopolítica e da guerra, e a necessidade desse conhecimento. Este capítulo repisa a importância do conhecimento e enfatiza o papel da espionagem na sua aquisição e sua importância decisiva para a vitória no conflito. O capítulo também ajuda a esclarecer como o ataque às estratégias adversárias se figura como mais importante que a destruição do exército adversário, algo defendido no capítulo terceiro. Ele se inicia com uma defesa da importância do conhecimento prévio sobre o campo de batalha antes de adentrá-lo. Isso é algo que já vem sendo defendido desde o capítulo primeiro, como vimos. Porém, desta vez, Sunzi propõe meios para a obtenção dos conteúdos necessários a essa presciência já defendida.

Nossa obra começa seu argumento expondo os custos de uma expedição para punir um adversário. Esse adversário teria corrompido a união pressuposta entre os territórios do reino de Zhou (dada a unificação deles em torno do Mandato do Céu investido no rei de Zhou, algo, agora, em disputa): “De modo geral, os custos à população e aos cofres públicos para mobilizar um exército de 100.000 e despachá-lo em uma expedição punitória de um milhar de *li* [里] é um milhar de peças de ouro por dia” (SUNZI, 1993:123). O texto não informa como se chegou a esse cálculo, porém, podemos aceitar com certa segurança que o argumento principal é que o custo de mobilização de um exército grande é elevado. Isso é algo já tematizado no capítulo segundo. Essa interpretação é reforçada pelos trechos que se seguem a essa asserção. “Existirá revolta na terra natal e fora dela, com pessoas caminhando exaustas nas estradas e em torno de 700.000 domicílios familiares impedidos de trabalhar nos campos” (SUNZI, 1993:123). Isso traz novamente o fato de que a guerra onera a população, que terá de se dedicar durante um certo tempo a ela, deixando de se dedicar aos seus afazeres, que é produzir para si e pagar os tributos (produzindo também, desse modo, para o seu soberano).

Esses gastos podem se sustentar durante um longo período. “Dois lados querelarão um com o outro por muitos anos de modo a lutarem uma batalha decisiva em um único dia” (SUNZI, 1993:123). Essa parece ser a tragédia da guerra: ou ela pode ser suspensa, o conflito armado sendo evitado para eventualmente ser retomado, ou ela pode ser superada negativamente, com um lado perdendo e outro saindo vitorioso (sendo que ela coloca esse desfecho desde o início). A perspectiva do Sunzi, conforme pudemos observar até aqui, é remover as mediações existentes entre o momento anterior ao engajamento no conflito e essa batalha decisiva onde se espera sair vencedor. Sabendo que a obra procura

evitar os gastos com a guerra, algo condicionado também pelo próprio contexto, pode-se inferir dessa passagem que um dos objetivos dela pode ser alcançar esse momento de decisão sem passar pelo dispêndio temporal do conflito, principalmente aquele onde se mobiliza tropas para batalharem entre si. Para nossa obra, reconhecer gastos elevados e mesmo assim deixar de conhecer a situação do conflito “é o ápice da inumanidade” (SUNZI, 1993:123). Por essa razão, o texto segue defendendo não a digladição com o adversário, mas sua dominação pelo desarme de sua estratégia (vide capítulo terceiro). Ele escreve que: “Portanto, a razão pela qual o governante previdente e seu comandante superior conquistam o adversário a cada movimento, e alcançam sucesso muito além da capacidade da multidão comum, é a presciência” (SUNZI, 1993:123). A presciência estaria na base da superação dessas mediações que prolongam a batalha e tornam seu desfecho incerto.

Dado o nosso contexto ideológico orientalista (SAID, 2003), especialmente com toda a mística que o chamado ocidente ainda imputa à cultura chinesa antiga, seria possível imaginar que Sunzi seguiria defendendo algum tipo de ritual divinatório ao falar de presciência. A divinação, de fato, fazia parte de sua sociedade (CHENG, 2008). Apesar disso, a defesa feita pelo autor é de uma presciência que prescindia de qualquer elaboração abstrata sobre a realidade material empírica. Ele escreve: “Tal presciência não pode ser obtida de fantasmas ou espíritos, inferida pela comparação com eventos passados, ou verificada por cálculos astrológicos” (SUNZI, 1993:123). Pelo contrário: “Ela tem de vir das pessoas — pessoas que conhecem a situação do adversário” (SUNZI, 1993:123). Isso possui consistência com capítulos anteriores do livro, especialmente dos capítulos quarto ao décimo segundo, que lidam com aspectos mais práticos do conflito, mas não somente com eles. A obra procura promover a concepção de que o conflito geopolítico deve ser compreendido com clareza para uma prática ativa. Segundo essa perspectiva, a ajuda do sobrenatural dificultaria o alcance desse propósito, pois teríamos de consagrar e esperar por essa ajuda sem saber com algum grau de certeza o resultado disso. Assim, o capítulo primeiro passa a ter importância fundamental: uma forma de obtenção do conhecimento atual da situação do conflito se faz necessária, dado que não se poderia obter conhecimentos por meios que não o da ciência da sua situação atual, e visto que o conhecimento da situação adversária pressupõe conhecer a nossa própria situação. A passagem citada acima implica na primazia do testemunho direto, deixando de lado a comparação com o passado histórico e a realização da divinação para a ciência do conflito.

O testemunho direto parece ser especialmente importante. Ele seria um dos poucos meios disponíveis ao momento para a obtenção do conhecimento, dado que o autor elimina a comparação com a história e a realização da astrologia enquanto possíveis ciências sobre o conflito atual. Pelo fato pressuposto de a guerra (e, por extensão, do conflito geopolítico como um todo) ser o curso [*dao* 道] do engano [*gui* 詭], há a exigência de um conhecimento *in situ* dos fenômenos. A espionagem, portanto, seria o principal modo como ele se efetiva na época da obra. Para Sunzi, os espões são os agentes mais importantes de um exército. Ele escreve que, dentro dele, “ninguém deve ter acesso mais direto que os espões; ninguém deve ser recompensado mais liberalmente que os espões; e nenhum assunto deve ser mais posto em segredo que aqueles concernentes aos espões” (SUNZI, 1993:124). Em outro momento, podemos ler que: “Não existe onde você não possa empregar bem espões” (SUNZI, 1993:124). “Somente o governante mais sagaz é capaz de empregar espões; somente o comandante mais humano e justo é capaz de colocá-los em serviço; somente a pessoa mais

sensível e alerta consegue tirar a verdade dos espões” (SUNZI, 1993:124). Isso porque, como já vimos, o conhecimento evitaria o desperdício de tempo e de recursos materiais e humanos.

A frase final do capítulo é importante nesse sentido. “A inteligência é da essência da guerra — é do que os exércitos dependem a cada movimento” (SUNZI, 1993:124). Para conseguir alcançar o conhecimento do adversário, o autor escreve que: “Nós temos de direcionar nossos agentes a encontrarem um caminho para assegurar essa informação para nós” (SUNZI, 1993:124). O autor reafirma a posição central do conhecimento na realização do conflito geopolítico ao mesmo tempo que aponta haver agentes importantes para a sua obtenção. Esses agentes, que poderiam ser empregados na espionagem, podem ser divididos em cinco categorias.

Os tipos de espões são cinco. Eles representam como os Estados no momento histórico da obra poderiam se relacionar de modo secreto. Para o nosso autor: “Quando os cinco tipos de espões estão todos ativos, ninguém sabe seus métodos de operação [*dao* 道], isso é chamado de a teia imperceptível [*shen* 神], e é o tesouro do governante” (SUNZI, 1993:123). Os espões são fundamentais para governar o Estado nesse contexto. A primeira categoria de espião, o espião local, é composta pelos “conterrâneos do adversário ao nosso serviço” (SUNZI, 1993:123). A próxima categoria, dos espões infiltrados, é composta pelos “oficiais adversários que empregamos” (SUNZI, 1993:123). Os espões chamados de agentes duplos são “espões adversários que reportam para o nosso lado” (SUNZI, 1993:125). Isso pressupõe afirmar que a espionagem era algo suficientemente difundido, dado que há a expectativa na conversão de espões do próprio adversário.

Os próximos são os espões prescindíveis (ou descartáveis). Eles são “nossos próprios agentes que obtém informações falsas que nós deliberadamente vazamos para eles, e quem então encaminha para os espões adversários” (SUNZI, 1993:125). Podemos presumir que posteriormente esses espões descartáveis acabariam sendo mortos pelo adversário. Isso é interessante, pois a obtenção de conhecimento não se faz sem ao mesmo tempo tornar o adversário ignorante. Isso é tematizado, sobretudo, dos capítulos quarto ao oitavo de nossa obra a partir de outra perspectiva. Por fim, os espões imprescindíveis são “aqueles que retornam do campo adversário para reportar” (SUNZI, 1993:125). Eles são quem traz o testemunho direto das informações *in situ*. Todas essas cinco categorias de agentes da espionagem ilustram a complexidade dessa atividade e, acima disso, mostram como ela era imprescindível para a realização vitoriosa do conflito no qual os Estados se encontravam envolvidos.

Como o espião figura de modo central na constituição do conhecimento sobre a situação do conflito geopolítico, uma questão se impõe. Ela diz respeito a como poderíamos infiltrar um espião nosso no lado adversário. O *Sunzi* escreve um meio para a obtenção de espões. Antes de tudo: “É necessário descobrir quem o adversário enviou como agentes para espionar-nos” (SUNZI, 1993:125). Logo em seguida: “Se lidarmos com eles [*yin* 因] com subornos generosos, conquistá-los e enviá-los novamente, eles poderão, portanto, serem empregados por nós como agentes duplos” (SUNZI, 1993:125). A partir do que: “Com base naquilo que nós aprendemos com [*yin* 因] esses agentes duplos, nós podemos recrutar e empregar espões locais e infiltrados” (SUNZI, 1993:125). Os agentes duplos são fundamentais para se conseguir ter espões locais e agentes infiltrados. Ou seja, são fundamentais para todo o processo de espionagem.

Não somente isso. “Além disso, a partir dessa [*yin* 因] informação que nós saberemos com quais informações falsas alimentar nossos espões prescin-

díveis para encaminhar ao adversário” (SUNZI, 1993:125). Ou seja, o espião prescindível só pode espalhar a ignorância em uma certa situação real a partir do conhecimento que se pode obter dessa mesma situação real. Ele pode servir de via para que esse conhecimento obtido seja confundido pela ignorância que ele difunde. Essa mesma fonte de informações (originada com o agente duplo, ao possibilitar o conhecimento da situação real do adversário) permite que se possa elaborar melhor aquilo que se quer conhecer da sua situação e que seja decisivo para o momento do conflito. “Sobretudo, a partir daquilo que sabemos a partir [yin 因] dessa mesma fonte, nossos espiões imprescindíveis podem completar suas atribuições de acordo com o cronograma” (SUNZI, 1993:125). Os agentes duplos são cruciais para essa operação entrar em curso.

Fica a questão de como fora constituído originalmente o espião imprescindível, que pode ser posteriormente convertido em agente duplo. Este é central na inteligência militar. “O governante tem de ter conhecimento total das operações secretas desses cinco tipos de espiões” (SUNZI, 1993:125). Isso porque o comandante e o governante devem, necessariamente, trabalhar em acordo na obtenção da inteligência (SUNZI, 1993:125). “E, dado que a chave para toda inteligência é o agente duplo, esse agente tem de ser tratado com a maior generosidade” (SUNZI, 1993:125). O grande problema está em como o adversário conseguiu empregar um primeiro espião e como o espião imprescindível foi originalmente implantado no território adversário.

Por um lado, esse raciocínio parece pressupor a tradição histórica da espionagem. Sunzi finaliza o último capítulo (e, conseqüentemente, o próprio livro) apresentando um caso clássico de espionagem: “Desde antigamente, a ascensão da Dinastia Yin (Shang) foi por causa de Yi Yin que servia na casa de [Xia]; a ascensão da Dinastia [Zhou] foi por causa de Lü Ya que servia na casa de Shang” (SUNZI, 1993:125). Esse argumento, que recorre à tradição histórica, recurso usado durante diversos capítulos do livro, aponta para um fato da espionagem: ela é algo que se espera que esteja sendo realizado no presente momento. Mesmo apesar disso, porém, mantém-se a questão sobre como, em princípio, um espião se infiltrou (ou poderia ter sido infiltrado) no interior do território adversário. Se a conversão de um espião imprescindível em agente duplo é o início da construção da inteligência militar, então nos surge um outro problema. O adversário deveria ter conseguido, originalmente, ter esse espião sem a conversão de um espião do outro lado do conflito. Fica sem resposta como ele poderia ser obtido, assim como também fica sem resposta como obter os outros tipos de espião.

De certo modo, isso poderia ser algo que o leitor depreende do momento histórico de escrita da obra. Nele há um trânsito considerável de pessoas entre os territórios, por conta do comércio (LEWIS, 1999; LI, 1996). Nesse trânsito de pessoas se poderia conhecer compatriotas do adversário, desde que houvesse esse tipo de trânsito durante um conflito declarado, ou que o trânsito prévio tenha pavimentado a possibilidade de alguém de fora dessa sociedade poder se misturar nela com facilidade. Também se poderia corromper emissários ou batedores enviados pelo adversário, ou soldados e oficiais que foram feitos prisioneiros, algo que é tematizado, mas sem ênfase na espionagem, no capítulo décimo. Também era fato a migração de oficiais e outros agentes estatais entre os territórios à procura de emprego. Essas situações, inicialmente amistosas, poderiam ter sido instrumentalizadas por um dos lados de um conflito como armas para a obtenção de conhecimento em primeira mão sobre seu adversário.

Em que pese essa questão do espião original, o argumento central do Sunzi neste capítulo segue sendo a importância do conhecimento *in situ* da si-

tuação do conflito para que se evite o desgaste econômico e da relação entre o governante e a sua população. O bloco, como um todo, caminha no sentido da centralidade do conhecimento no conflito e a sua precedência com relação à própria realização prática dele e a superioridade da lapidação da força pelo conhecimento, contra a demonstração de força bruta. O livro começa tratando do tema do conhecimento e finaliza com esse tema.

CONCLUSÃO

Este bloco temático apresentou as bases para conhecermos o conflito geopolítico segundo elaborado na obra de Sunzi. Esse aspecto do texto é central na medida em que ele aponta como os lados do conflito devem se conhecer e, em especial com a questão da espionagem, de fato conhecem a situação geopolítica. A partir do seu texto, pode-se perceber uma importante difusão da espionagem na época do autor, e a sua respectiva centralidade no conhecimento geopolítico. Junto a isso, a importância do testemunho em primeira pessoa dos diversos aspectos da situação adversária (logo sendo possível inferir que também valia para a própria situação, por meio do emprego de outros agentes estatais, mesmo não militares), em que o comandante se vale dessa divisão do trabalho científico da geopolítica.

Esquemáticamente, após obtermos as informações fundamentais, devemos elaborar o conhecimento da situação de cada um dos lados (em cinco níveis diferentes de análise) e compará-lo dentro de quadros comuns, a partir daquilo que eles têm de semelhante em sua estrutura apesar de estarem em lados opostos. Isso como se estivéssemos auferindo pesos em uma balança. Essa abordagem, para o autor, é fundamental, pois evita prejuízos econômicos, algo que pode arruinar o território do Estado. O objetivo estatal é a conquista de e defesa contra outros territórios. Além disso, faz-se fundamental conhecer o conflito para que se possa resolvê-lo rápido, indicando que o sentido do conflito está para outra coisa, a economia, e não se encerra em si mesmo, na mera apologia da realização militar. Essa apologia poderia ser algo recorrente, e a obra vinha contra ela. Temos, portanto, um esquema geral para apreendermos o conflito. Cabe-nos, agora, interpretar como o *Sunzi* elabora uma estrutura para a geopolítica e uma forma de nos engajarmos na prática nesse conflito de onde não podemos fugir, capítulos restantes não examinados aqui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, Marilena. Texto e Contexto: a dupla lógica do discurso filosófico. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, v. 1, n. 37, pp. 15–31, 2017.
- CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008 [1997].
- LEWIS, Mark Edward. Writings on Warfare Found in Ancient Chinese Tombs. **Sino-Platonic Papers**, online, v. 158, aug. 2005. pp. 1–15.
- _____. Warring States: political history. **The Cambridge History of Ancient China: from the origins of civilization to 221 b. c.** New York: Cambridge University, 1999.
- LI Jun. **Chinese Civilization in the Making, 1766-221 BC**. London : Mac-

millan; New York: St. Martin, 1996.

MAIR, Victor H. **Soldierly Methods**: vade mecum for an iconoclastic translation of Sun Zi bingfa. Sino-Platonic Papers, online, n. 178, feb. 2008. 214 pp.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].

SUNZI. **The Art of Warfare**. Tradução de Roger T. Ames. New York: Random House, 1993.

SUNZI. **A Arte da Guerra**. São Paulo: Ediouro, 2009.

JOÃO ALVES DE SOUZA NETO Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Campinas
– joaosouzacontato@gmail.com

XAMANISMO E LEGITIMAÇÃO POLÍTICA NAS PRIMEIRAS DINASTIAS DA CHINA ANTIGA

SHAMANISM AND POLITICAL LEGITIMACY IN THE EARLIESTS DYNASTIES OF CHINA

PALAVRAS-CHAVE:

China Antiga;
Ritos;
Xamanismo;
Wu.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo identificar a presença de práticas xamânicas na China antiga (período correspondente às chamadas “Três Dinastias” da China Antiga, que são as dinastias Xia 夏朝 (2205 - 1766? a.C.), Shang 商朝 (1766 - 1122? a.C.) e Zhou 周朝 (1122 – 256 a.C.)). Através das fontes selecionadas, serão apresentadas situações nas quais práticas xamânicas podem ser identificadas. A delimitação do conceito de “xamanismo” é fundamental para este trabalho. Estudiosos como Mircea Eliade e Kwang-chih Chang revelam uma ampla definição que esse termo expressa. Noções convencionais de ritos como práticas religiosas caminham ao lado de normas de comportamento e etiqueta, além de instituições e práticas implementadas por figuras virtuosas do passado. Além disso, as fontes textuais dão indícios de um forte vínculo do xamanismo com a autoridade política no recorte temporal selecionado. No decorrer da pesquisa, através das fontes selecionadas e com apoio bibliográfico, será identificado o aparecimento do xamanismo chinês e seu processo de transformações até chegar em seu auge, em que é incorporado pelas instituições dinásticas.

KEYWORDS:

Ancient China;
Rites;
Shamanism;
Wu

ABSTRACT

The present research aims to identify the presence of shamanic practices in ancient China. Through the selected sources, situations in which shamanic practices can be identified will be presented. The delimitation of the concept of “shamanism” is fundamental for this work. Scholars such as Mircea Eliade and Kwang-chih Chang reveal a broad definition that this term expresses. Conventional notions of rites as religious practices go hand in hand with norms of behavior and etiquette, as well as institutions and practices implemented by virtuous figures of the past. In addition, the textual sources indicate a strong link between shamanism and political authority in the selected time frame. In the course of the research, through the selected sources and with bibliographic support, the emergence of Chinese shamanism and its transformation process will be identified until it reaches its peak, in which it is incorporated by dynastic institutions.

INTRODUÇÃO: MITOS E RITOS

Durante a dinastia Zhou, teriam surgido práticas culturais e políticas características típicas da civilização chinesa (CHEN陈 1996: 169), como a de uma cultura centrada em ritos e etiqueta como meio de legitimação política (GRANET 1997: 261). Segundo Confúcio (*Analectos* 3.14 e 1.12), as tradições de sua época tinham suas raízes num passado longínquo. Assim, voltamos nossa atenção para os principais responsáveis pela realização de práticas ritualísticas nos primórdios da história chinesa: os *wu* 巫, ou xamãs.

Iniciada nossa digressão, focamos os estudos no passado pré-dinástico chinês, seguido da dinastia Xia, ambos períodos cobertos de incertezas e permeados por lendas. Os escritos históricos sempre se esforçaram em moldar lendas como fatos históricos (ZHU朱 2014: 29). Diferente de um preconceito comum em relação às culturas não letradas ou pré-letradas, taxadas de “primitivas”, elas podem e geram pensamentos e reflexões para além de subsistência rudimentar, buscando compreender o mundo em que vivem. O mito nos apresenta uma “história sagrada” (ELIADE 1972: 9), o que torna válido o uso desse tipo de material no contexto dessa pesquisa, uma vez que isso nos permite compreender como a civilização chinesa expressa suas origens e percepção de realidade através dessas fontes mitológicas. Um mito é uma história que geralmente acompanha um rito. O rito muitas vezes reafirma um ato no qual o mito se baseia (GAARDER; HELLERN; NOTAKER 2005: 19), buscando explicar questões fundamentais da existência, justificando os comportamentos e atividades das pessoas (ELIADE 1972: 8).

As fontes que abordam esses momentos nos apresentam pistas sobre a realização dos ritos. Veremos, assim, a aparição da figura xamânica dos *wu*, encarregada das práticas ritualísticas nesse período. Ainda veremos que sua prática ritualística extrapola preocupações espirituais, se relacionando intimamente com o exercício do poder e também com os governantes.

MOMENTOS DA PRÁTICA RELIGIOSA NA CHINA ANTIGA

Seria equivocado entender as religiões na China antiga, ou mesmo toda a civilização chinesa, como imutável no decorrer de sua história. As crenças e o papel dos xamãs passarão por transformações no decorrer da história. Toda a China experienciará mudanças nos mais diversos campos. Ma Tianxiang ordena as religiões chinesas nos seguintes estágios de transformação (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 28): culto de totens no período neolítico; culto de deusa mãe, inserida num contexto de práticas agrícolas; culto aos antepassados identificável na cultura Longshan, se manifestando na cultura patriarcal chinesa; o culto dos ancestrais e de espíritos da natureza; e por fim, o culto da divindade do Céu.

Na etapa totêmica, ancestrais das pessoas ou de clãs se originariam de animais ou plantas e outros fenômenos naturais. Fontes como o *Shanhaijing* 山海經 relacionam figuras históricas a diversos tipos de fenômenos e elementos naturais (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 30), além de vários espíritos que possuem características de humanos mescladas com animais ou seres fantásticos. Nesse momento imemorial, ritos e associação de grupos humanos a determinados totens poderiam talvez servir como meios de obter legitimidade política e coesão entre indivíduos (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 30). Já o possível culto de uma “deusa mãe”, provavelmente se originou por conta da capacidade de gerar vida associada ao feminino. No caso chinês isso parece se refletir nos ritos de oferên-

das à Terra, que é associada a atributos femininos, o *Yin* 陰 (par complementar de *Yang* 陽) (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 31).

O surgimento do culto aos antepassados revela um contexto de consolidação de clãs e dos laços sanguíneos. Assim se desenvolve a crença de que o ancestral falecido possa favorecer e proteger seus descendentes (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 31). Em tumbas achadas da cultura Longshan, a forma como estão colocados os cadáveres indica uma valorização ao masculino em detrimento do feminino (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 32), além de parecerem dar indícios do culto ancestral. O culto ancestral tinha como importante função a de manutenção da união entre os indivíduos do clã, sendo útil para que uma tribo pudesse organizar forças para se proteger de tribos rivais (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 32). A partir dessas práticas funerárias e de oferendas, começou a surgir, segundo Ma, uma cultura de ritos e etiqueta (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 34). Tal cultura de ritos e normas morais seria séculos depois estaria no centro dos temas abordados pelos pensadores confucianos. O poder conferido ao patriarca pela cultura de culto ancestral ganhou forma no conceito confuciano de hierarquia e patriarcado sintetizado em “governante como governante, ministro como ministro, pai como pai e filho como filho”.

Por fim vemos emergir o culto do Céu. Através das relações entre pessoas e os fenômenos naturais, sejam eles benéficos ou destrutivos, são elaboradas novas formas de perceber o mundo à sua volta: que todas as coisas eram regidas por alguma coisa(s), e que suas capacidades em muito excediam as das pessoas, trazendo prosperidade ou calamidade. A união desse culto com o dos ancestrais fez surgir a ideia de que o ancestral pudesse se tornar um espírito e influenciar os fenômenos naturais, temos assim o culto das divindades do Céu (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 34).

Um tipo de artefato de jade muito comum na cultura Liangzhu, conhecido como *Cong* 琮, pode estar relacionado com essa etapa nas crenças chinesas, pois parece simbolizar o canal entre o Céu e a Terra, talvez um possível instrumento ritual usado pelos xamãs. Esse artefato foi encontrado em tumbas, o que pode indicar sua função de auxílio do morto em subir ao Céu. Muitos desses achados apresentam marcas de queimaduras, indicando nessa ocorrência uma possível prática ritualística, fazendo parte do processo para que o morto se torne espírito.

REIS ANTIGOS E RITOS

Já sabemos que a civilização chinesa de modo geral, e o confucianismo de modo específico, valorizam os soberanos passados e seus feitos. A tradição confuciana busca ligar suas ideias e práticas com essas figuras históricas, chegando a, como visto no capítulo anterior, atribuir a elaboração dos ritos aos reis passados. Para além dos Ritos, o *Liji* 禮記 lista alguns dos reis passados e seus méritos de forma mais objetiva:

O Soberano Ku conseguia observar a ordem do movimento das estrelas no céu e promulgá-la em Tudo Debaixo do Céu. Yao era capaz de recompensar de forma justa, punir de acordo com as leis e por fim ceder seu posto a Shun. Shun, que era diligente para os assuntos das multidões, morreu nos campos de Cangwu. Gun não teve sucesso na contenção das inundações e, por isso, morreu em exílio. Huangdi estabeleceu nomes para todas as coisas e os

ensinou ao povo, compartilhando as riquezas do mundo com o povo. Zhuanxu revisou as leis de Huangdi. [...] usou o caminho da tolerância para governar o povo, além de remover a tirania de Jie. o rei Wen usou o letramento para governar. O rei Wu usou de suas proezas militares para livrar o povo do tirano rei Zhou.

Tratam-se de indivíduos que realizaram grandes feitos para o povo, por isso são feitas oferendas para eles. [...] (Jifa 祭法, LIJI禮記, Tradução Nossa)

Por um lado, temos a justificativa de serem cultuados e receberem oferendas. Também vemos a natureza desses feitos: contribuições para a consolidação de uma organização social civilizada e idealizada. O ato de fazer oferenda, numa percepção ideal confuciana, aparenta ser um ato que visa a lembrança dos feitos e contribuições dos governantes homenageados.

Há uma citação chamada “todos os sábios não têm pai”, que parece estar em comunhão com um dos títulos dos governantes chineses, “Filho do Céu” (*tianzi* 天子). Então, eles teriam laços familiares de fato com o Céu (MA麻; YAO姚; SHEN沈 2012: 48), uma vez que seus ancestrais mais distantes teriam surgido de acontecimentos fantásticos, como podemos ver na origem das dinastias. No *Shiji*, é dito que o ancestral da dinastia de uma mulher que comeu um ovo de uma andorinha, enquanto que o de Zhou teria nascido de uma mulher que pisou na pegada de um gigante.

Iniciada a nossa digressão, começamos pelo passado distante e pré-dinástico da China. Não dispomos de fontes escritas diretas desse período, mas temos textos posteriores que representam de várias formas esse passado. Lembramos que é difícil distinguir o que se refere à época em que eles foram produzidos do que seria referente aos períodos retratados nas obras. Os textos clássicos apropriados pelos confucianos são as principais fontes escritas sobre essas três dinastias (QU瞿 2005: 4). Mesmo assim, importa mais o que representam determinados eventos e figuras históricas para a elaboração de uma história chinesa, como Huangdi, do que a sua existência de fato.

Os eventos mais antigos da civilização chinesa contados se referem ao mitológico *Huangdi* 黃帝 (2698? a.C. –2598? a.C.), também conhecido como “Imperador Amarelo”, cujas lendas parecem surgir durante Zhou (POCESKI 2013: 29). Mesmo sendo datados em épocas bastante afastadas, ainda é possível que seus temas sejam acumulados desde épocas anteriores (CHANG 1983: 68). Como figura mais ou menos histórica, Huangdi surge no *Shiji* de Sima Qian, durante a dinastia Han. Já o texto de caráter histórico mais antigo, o *Shangshu*, se inicia posteriormente aos supostos acontecimentos referentes a Huangdi, começando pelo reinado do soberano *Yao* 堯 (2333 a.C.–2234 a.C.). Os fatos narrados nesses textos focam na sucessão de soberanos até a formação de um governo hereditário na fundação da dinastia Xia.

Nos é narrado que a tribo comandada por Huangdi derrota a tribo “bárbara” dos Jiuli, consolidando sua posição nas planícies centrais do norte da China e assimilando outras tribos. Assim, Huangdi seria depois conhecido como progenitor da civilização chinesa. Dentre seus feitos, temos “governo virtuoso”, “consolidação de um exército”, “estudos sobre as quatro estações e o clima” e “ensinar o povo a cultivar os cinco grãos”. Após sua vitória militar, nos é dito que subiu montanhas, o que indica possibilidade de vínculos com as subidas de montanhas realizadas pelos *wu*. Grandes cerimônias aqui aparecem no ato de fazer oferendas a uma série de diversas entidades, dentre elas os já mencionados “espíritos” e os fantasmas de pessoas já falecidas (POCESKI 2013: 22), também

aparecem acima “montanhas e rios” como receptores de oferendas. Por fim, Huangdi recebe um *ding*, um tipo de caldeirão de cerâmica ou bronze utilizado para realização de certas oferendas. Os *ding* foram utilizados como símbolos de prestígio e legitimação do poder dinástico (CHANG 1983: 95). Segundo o texto de Sima Qian, o *ding* possivelmente foi um presente divino para Huangdi, o que simbolizava legitimidade política conferida pelas divindades. Já séculos depois, durante os Estados Combatentes, os reinos em disputa pela unificação produziam vários *ding* como meio de demonstrar prestígio e autoridade (CHANG 1983: 100).

Daí em diante, a unidade social criada por Huangdi seria, em gerações posteriores governada pelos mais famosos reis sábios. Algumas gerações depois, as planícies centrais foram governadas por Yao, que aponta *Shun* 舜 como seu sucessor. Shun é sucedido por *Yu* 禹, que por sua vez inicia uma organização hereditária, nascendo, assim, a primeira dinastia da história chinesa, a Xia.

RITOS NUM CONTEXTO MITOLÓGICO

De acordo com Chen Lai, o caractere chinês para “ritos” (*li* 禮) tem origem relacionada ao ato de oferecer vinho aos espíritos (CHEN 陈 1996: 225). Uma conhecida e quase onipresente faceta dos ritos é a do culto aos antepassados. A crença tradicional é que os ancestrais falecidos se tornam espíritos, passando a ser responsáveis pelo auxílio e mediação das relações entre o plano espiritual (Céu) e o mundo humano (Terra). Fazem isso no esforço de proteger seus clãs e manter a continuidade deles (CHEN 陈 1996: 2).

Levando em conta os aspectos multifacetados que ritos podem assumir, especialmente no contexto chinês, encontramos indícios da prática de “comunicar-se com os espíritos”, uma definição presente em registros da dinastia Han, especialmente o *Hanshu*. O *Shanhajjing* 山海經, texto que apresenta lendas e concepções mitológicas a respeito de um mundo que os chineses ainda estavam por descobrir, será um dos nossos guias. O autor de *Shanhajjing* 山海經, provavelmente seria um oficial responsável por realizar oferendas ou um intelectual burocrata (ZHU 朱 2014: 30). Logo de início, encontramos os tais “espíritos”:

[...] Entre a montanha Tianyu e a montanha Nayu, temos no total catorze montanhas, tendo um comprimento de 6530 *li*. Os espíritos dessas montanhas têm corpo de dragão e rosto humano. Ao realizar uma oferenda a esses espíritos da montanha, deve-se sacrificar um cachorro branco e fazer uma prece e usar arroz glutinoso como arroz refinado para oferenda ao espírito. (SHANHAIJING 山海经, 2011: 11. Tradução Nossa). (SHANHAIJING 山海经, 2011: 11. Tradução Nossa).

A princípio percebemos que esses espíritos possuem formas diversas, apresentando aparências que combinam vários animais ou pessoas. Um traço comum entre eles diz respeito ao fato de habitarem montanhas, o que pode indicar uma relação desse tipo de ambiente com as crenças tradicionais chinesas. Também encontramos explicação de como fazer oferenda para esses espíritos, apesar de não haver clareza do objetivo de tal oferenda. O propósito da oferenda varia, e os tipos de sacrifício podem depender do que se deseja alcançar. Para Gardner, nas diversas culturas humanas de forma geral, é constante a experiência coletiva dessa atividade (GAARDER; HELLERN; NOTAKER 2005: 27).

É oferecido algo para as divindades e se espera algo em troca, assim temos os rituais de oferendas, esse é o tipo mais comum de sacrifício e provavelmente o mais antigo. A expressão divina do Céu se ramifica para além de sua contemplação ou de atividades estritamente voltadas a ele. Assim temos a presença de ritos direcionados para elementos que de alguma forma se relacionam ao Céu. É o caso da montanha, que visivelmente está mais próxima do Céu (ELIADE 2008: 90).

Em um dos ritos descritos, há como objetivo que “Tudo Abaixo do Céu fique em paz” (SHANHAIJING 山海经, 2011: 194). Buscar essa paz com o auxílio de espíritos pode nos indicar a oferenda, ou certas oferendas, com objetivos direcionados ao âmbito político e social.

Outras entidades podem estar relacionadas aos fenômenos naturais e ao acontecimento de possíveis calamidades. O aparecimento de *Xiwangmu* 西王母, por exemplo, indica que uma inundação está para acontecer (*Shanhaijing* 山海經 2.49).

WU E SEUS RITOS

Aqui persiste a seguinte dúvida: quem realiza essas cerimônias descritas? Não nos é apresentado explicitamente no *Shanhaijing* 山海經, mas a descrição de um certo país pode nos ajudar:

Ao norte de Nüchou está o reino Wuxian. As pessoas desse lugar carregam na mão direita uma cobra verde e na mão esquerda uma cobra vermelha. Nesse país existe uma montanha chamada Dengbao, que é usada pelos wu para subir ao Céu ou descer para a Terra. (SHANHAIJING 山海经, 2011: 176. Tradução Nossa)

Wuxian é justamente o nome de uma pessoa que serviu os reis de Shang ou que viveu no período do soberano Yao. É provável que “wu” não seja seu nome, mas sim um título. A montanha mencionada seria utilizada por esses wu para transitar entre o Céu e a Terra. O texto não apresenta detalhes dessa atividade de subida e descida.

Quanto a respeito dos “wu”, *Shuowen Jiezi* nos apresenta a seguinte explicação:

Wu: faz preces para obter bênçãos. Mulher que trata das coisas sem forma, através de danças faz com que espíritos desçam em seu corpo. [...] O antigo Wuxian foi o primeiro a se tornar wu.[...]. (Wu 巫, SHUOWEN 說文, Tradução Nossa)

Segundo Chen Lai, os wu não possuem uma origem definida (CHEN 陈 1996: 27), sendo possivelmente tão antigos quanto a própria humanidade. Wuxian é muitas vezes tido como o criador dessa tradição (CHEN 陈 1996: 27). De acordo com esse verbete, os wu realizam ritos com o objetivo de obter bênçãos, além de incorporar espíritos. Enfim, seriam responsáveis por assuntos ligados ao âmbito sobrenatural. Levando em conta as funções postas pelo *Shuowen Jiezi*, com o papel de espíritos com montanhas que habitam além dos Ritos direcionados a eles, temos a possibilidade de inserir a figura do wu numa importante posição entre as crenças antigas da China, sendo talvez os primeiros a praticarem algo que possamos chamar de ritos e cerimônias religiosas.

Essas informações correspondem não só com o que é informado sobre o país Wuxian como também a ideia de serem figuras que estabelecem comunicação com o divino (CHEN 陈 1996: 27). E as montanhas, servem como os caminhos que ligam esses dois planos, o Céu e a Terra. Isso fica mais claro com algumas menções no *Shanhaijing* 山海經 da existência de “montanhas *wu*” (*Shanhaijing* 山海經 16.50), lugares reservados para os rituais dos *wu*.

Chang chama os *wu* de “xamãs” (CHANG 1983: 44) e Chen Lai defende que a cultura material dos achados arqueológicos de *Longshan* 龍山 e *Dawenjhou* 大汶口 apresentariam traços perceptíveis de uma cultura “xamânica” (CHEN 陈 1996: 20). O próprio *Shanhaijing* 山海經 é frequentemente chamado de “livro dos xamãs” (CHANG 1983: 66). O xamanismo como técnicas arcaicas de êxtase, abarcando religião, magia e misticismo em um sentido bastante amplo, caracterizando experiências místicas de sociedades arcaicas (ELIADE 1988: xix). Eliade não vê os *wu* como pertencentes ao conceito clássico de xamã (vindo dos povos da Sibéria oriental) (ELIADE 1988: 454), mas ainda assim entende que os *wu* apresentam características fundamentais do xamanismo como a encarnação de espíritos. Também tem destaque a realização do “êxtase”, caracterizado pela saída da alma do xamã (ELIADE 1988: 5), visitando o plano divino ou o submundo. A experiência religiosa do xamanismo, portanto, se manifesta nas técnicas de êxtase, essa seria sua definição geral (ELIADE 1988: 5). Tanto *Shanhaijing* 山海經 como *Shuowen Jiezi* mostram, como vimos, práticas associáveis a esse “êxtase”, através das visitas que os *wu* realizam no Céu.

A respeito do fenômeno xamânico, uma das explicações é que o homem em algum momento começou a ver as coisas a seu redor como animadas, contendo espíritos, os quais era fundamental apaziguar (ELIADE 1988: 15). Para Frazer, a magia tem função de controlar a natureza (FRAZER 1982: 46), sendo uma função de importância para um poder real. Em uma passagem do *Guoyu* 國語, é informado ao rei de Chu 楚, a seguinte lenda a respeito dos *wu*:

O rei Zhao de Chu perguntou a Guan Shefu: "O Livro de Zhou diz que Chong e Li cortaram a comunicação entre o Céu e a Terra, o que foi isso? Se não fosse assim, as pessoas poderiam subir para o Céu?"

Guan Shefu respondeu: “Não é isso, no passado as pessoas e os espíritos não se misturavam. As pessoas eram espiritualizadas, centradas além de respeitadas e justas. As suas habilidades faziam o Céu e a Terra obterem suas medidas apropriadas. Seu esclarecimento conseguia iluminar longas distâncias. Seus olhos brilhantes podiam ver tudo, e sua audição era capaz de cobrir as quatro direções. Assim, as divindades desciam para essas pessoas. Os homens eram chamados de "xi" e as mulheres de "wu". Essas pessoas formularam o local de oferenda para os espíritos e as ordens hierárquicas, regulamentavam os animais para os sacrifícios, além dos utensílios e das vestimentas. Assim faziam com que os descendentes dos sábios passados obtivessem méritos, entendessem o lugar das montanhas e rios, as tabuletas espirituais dos templos ancestrais, os assuntos referentes aos templos ancestrais dos soberanos, os ordenamentos das práticas (rituais), seriedade no respeito, etiqueta apropriada, regras da dignidade real, o adorno da aparência, lealdade e honestidade, limpeza nas oferendas, além de respeitar os espíritos, fazendo com que eles sirvam nas grandes preces.

[...]

Quando Shaohao entrou em declínio, os Jiuli perturbaram o governo virtuoso, fazendo as pessoas e os espíritos se misturarem. Todos

realizavam cerimônias de oferendas e todas as famílias se comportavam como *wu* e *xi*. Não havia mais acordos sobre a honestidade e integridade. O povo tinha dificuldades em realizar oferendas, não conseguindo obter nenhuma benção. As oferendas não tinham padrão e as pessoas e os espíritos estavam na mesma hierarquia. O povo formava juramentos impróprios, carecendo do coração que reverencia. Os espíritos se acostumaram com esses hábitos e não exigiam mais oferendas puras. Os grãos não eram abençoados pelos espíritos, não restando alimentos para servirem de oferendas. Desastres e caos apareciam com frequência, e as pessoas não conseguiam se expressar com vitalidade. Zhuanxu resistiu a isso, e assim ordenou Nan Zhengchong ser encarregado de se encontrar com os espíritos no Céu, e ordenou que Huo Zhengli se encontrasse com as pessoas na Terra, para recuperar a ordem original. E que não houvessem mais violações. Isso é o que ficou conhecido como "separação na comunicação entre o Céu e a Terra".

[...] Yáo preparou os descendentes de Chong e Li para não esquecerem dos feitos de seus antepassados, fazendo deles responsáveis pelos assuntos entre Céu e Terra. Continuamente, passando por Xia e Shang, os Chong e Li ficaram encarregados dessa função, separando as pessoas dos espíritos e a ordem de hierarquia nas oferendas. No período Zhou, Cheng Bo e Xi Fu eram seus descendentes. Durante o reinado do rei Xuan de Zhou, perderam essa posição de mediar as relações entre Céu e Terra, sendo assumida pelo clã Sima [...]. (Chuyu 楚語, GUOYU 國語, Tradução Nossa)

Aqui nos é narrado que as relações humanas e espirituais eram intermediadas pelos *wu* e *xi*, papéis na teoricamente seriam ocupados por mulheres e homens, respectivamente. Como visto nas fontes já mencionadas, há dúvidas sobre o quão restrita era essa nomenclatura de gêneros, sendo que “*wu*” aparece com uso mais frequente, se referindo a ambos os sexos. Por causa dos *Jiuli* 九黎, o mundo entrou em desordem e as relações entre pessoas e espíritos se misturaram, causando confusão e calamidades. Nesse contexto, cada casa desempenhava funções xamânicas independentemente e sem qualquer tipo de regulamentação das práticas. Assim, *Zhuanxu* 顓頊 (neto de Huangdi) ordena a separação e o fim da comunicação direta entre Céu e Terra. Assim temos a presença de ritos direcionados para elementos que de alguma forma se relacionam ao Céu. É o caso da montanha, que visivelmente está mais próxima do Céu, tida como uma ponte que liga Céu e Terra, uma espécie de “centro” do universo (ELIADE 2008: 91). O mito citado é a referência textual mais importante sobre o xamanismo na China antiga, sendo importante para o entendimento dessa atividade, principalmente na política antiga (CHANG 1983: 45). Desde a separação do Céu e da Terra, aqueles que controlassem o acesso para o Céu e sua sabedoria e auxílio, teriam qualificações para governar. Os *wu* estavam presentes na corte para servirem ao rei, sendo uma função incorporada e monopolizada pelo poder real. Isso se reflete na observação de feitos dos sábios das três dinastias, que até certo ponto eram mágicos ou sobrenaturais. Segundo Chen, surge dessa lenda um processo de “profissionalização (CHEN 陈 1996: 25). Assim vemos que a tradição xamânica dos *wu* surge vinculada ao poder político, sendo importante para as crenças da época como um método de garantir legitimação política. Figuras históricas continuam a aparecer no *Shanhaijing* 山海經, apresentando atributos e feitos sobrenaturais, alguns associáveis aos *wu*:

Para além do Mar Sudoeste, ao sul de Chishui e ao oeste de Liusha, há uma pessoa que tem duas cobras como adornos para suas orelhas, sendo puxada por dois dragões, essa pessoa é Qi de Xia. Qi subiu três vezes ao Céu como convidado, e trouxe para a Terra as canções “Jiuge” e Jiubian”. Ao alcançar os campos de Tianmu a mais de dois mil ren de altura, Qi começou a cantar a música “*Jiuzhao*”. (SHANHAIJING 山海经, 2011: 271. Tradução Nossa.)

Vemos a descrição de uma subida ao Céu realizada por Qi 啟, segundo rei da dinastia Xia. Em sua volta à Terra, traz consigo músicas utilizadas com finalidades ritualísticas. Temos aqui um soberano realizando atividades normalmente associadas aos *wu*, o que levanta a possibilidade dos próprios governantes serem *wu* também. Em várias culturas era comum que reis também desempenhassem funções sacerdotais, agindo como intermediários (FRAZER 1982: 78). Ele é descrito com serpentes nas suas orelhas, e sendo capaz de montar dois dragões. Essas imagens de animais, reais e fantásticos, parecem desempenhar um papel importante no auxílio da comunicação realizada por Qi (CHANG 1983: 66). Motivos com animais mais antigos encontrados estão nos utensílios de bronze de Shang (CHANG 1983: 56). Segundo Chang, as figuras animais nos utensílios de bronze de Shang e Zhou teriam a função de auxiliares no estabelecimento da comunicação com o divino (CHANG 1983: 65). Aparentemente os animais tinham papel de oferendas no esforço de estabelecer comunicações (CHANG 1983: 63), principalmente as cobras como passagens já apresentadas indicam: os habitantes do reino de Wuxian carregavam cobras em suas mãos e ornamentava suas orelhas com cobras ao subir para o Céu.

Já sabemos que os *wu* se comunicavam com espíritos através de ritos que incluíam oferendas, incorporação de espíritos e subidas ao Céu. Tudo isso associado à ideia de comunicação com espíritos como forma de obter conhecimentos e legitimidade política. Quanto às outras possíveis funções, o *Zhouli* 周禮 contém uma seção que apresenta funções de vários tipos de oficiais que servem aos reis de Zhou.

Assim vemos as várias funções que o *Zhouli* 周禮 nos proporciona em relação aos *wu*. Para além da realização de oferendas e comunicação com espíritos, os *wu* são incumbidos de funções multifacetadas, mas em sua maioria vinculadas ao aspecto religioso. De acordo com a lenda de separação entre o Céu e a Terra narrada no *Guoyu*, uma vez rompida a ligação direta entre ambos os planos, aqueles que buscavam legitimidade política, se apropriavam de meios para ter controle do conhecimento divino. Assim é natural imaginar que os reis se cercariam de *wu*.

ESPÍRITOS E RITOS

Vimos que o ofício dos xamãs está intimamente ligado às entidades que chamamos de “espíritos”. Mesmo assim, não deixa de ser um conceito que levanta confusão a respeito de seu significado, ainda mais levando em conta sua aplicabilidade no contexto chinês. Frazer fala que os sacrifícios ou oferendas são voltados para “seres invisíveis e sobre-humanos” (FRAZER 1982: 78), é assim que Frazer nos define essas divindades que convencionalmente são chamadas de “espíritos”. Com Eliade, temos uma noção geral de o termo “espíritos” que abrange as entidades com as quais o xamã interage, podendo ser uma pessoa morta, alguma entidade da natureza ou um ser mítico (ELIADE 1988: 6). Frazer

diz que, de forma geral, espíritos são retratados como seres encarnam ou manifestam poderes e sabedorias para além da capacidade humana (FRAZER 1982: 115).

Por fim temos *shen* 神, as entidades com as quais os *wu* interagem. Wing-tsit Chan reafirma seu significado de “espíritos”. Ele ainda enfatiza que não é uma definição simples ou clara, se referindo tanto aos seres “espirituais” como ancestrais mortos, também indicando o sentido de “forças responsáveis pelas transformações” (CHAN 1963: 266).

O PASSADO REMOTO CHINÊS E INDÍCIOS XAMÂNICOS DE ACORDO COM O SHANGSHU 尚書

Eventos ditos anteriores à dinastia Shang, como Xia e o período pré-dinástico, ainda são assuntos de debates quanto à sua historicidade (ROBERTS 2011: 35). A cultura de Longshan antecede quase que diretamente as três dinastias, sendo comumente associado ao período pré-dinástico onde se encontrava o governo de Yao (CHANG 1983: 20). Já a dinastia Xia é associada à cultura Erlitou (CHANG 1983: 20). O território da dinastia Xia teria compreendido mais ou menos a atual província de Shanxi (WANG 王 2019: 20). Achados da cultura neolítica Erlitou têm datas coincidentes com as que se atribuem ao período de Xia, ainda assim, entre os Erlitou são identificados quatro períodos, onde o primeiro e o segundo seriam referentes a própria Xia, enquanto que o terceiro e o quarto período apresentam traços culturais novos, o que poderia significar que estas seriam o início dos Shang (WANG 王 2019: 21).

De acordo com as informações já apresentadas, os assuntos sobrenaturais se mostram fundamentais para a autoridade política. Antes de mergulharmos mais na dinastia Xia de fato, voltemos nossa atenção para seus antecedentes imediatos. Estes que, aliás, são os eventos mais antigos documentados em fontes escritas. Assim que o *Shangshu* 尚書 inicia sua narrativa: com informações sobre o soberano Yao. Dessa forma que se inicia a história chinesa em sua mais antiga fonte escrita de caráter histórico. Como visto no capítulo anterior, o texto aparenta ter algum resquício de edições feitas por confucianos, já que esse fragmento foca nas qualidades desse soberano e no efeito de suas ações. Dentre esses feitos, destaca-se a harmonização do povo: uma vez que os governantes se harmonizaram, a população aprende pelo exemplo de seus superiores. Em seguida, nos são informados os feitos de Yao como o cálculo do padrão dos movimentos da Lua e do Sol e a formulação de um calendário, além de transmitir os conhecimentos sobre as estações e períodos para as pessoas. Enviou Xizhong para identificar o momento em que o Sol nasce, descobrindo que a duração do dia e da noite são iguais. Quando Yao ordena a observação dos padrões do Céu e da Terra, diz para seus enviados saudarem respeitosamente o Sol ao nascer e ao se pôr. É difícil saber o que esse gesto pode significar, mas aponta a possibilidade de alguma espécie de culto, onde o Sol seja percebido como algum tipo de entidade divina. Essa ideia é reforçada num poema bastante posterior no *Chuci* (QU 屈 2016: 35), onde é descrito o nascer do Sol como o deus do Sol Dongjun voando em sua carruagem puxada por dragões saindo do leste e indo para o oeste. Tudo isso acompanhado ao som de tambores, sinos, o que pode indicar o uso da música como forma de cultuar esse espírito.

Com idade avançada, Yao precisava nomear seu sucessor. Foi sugerido seu filho, que Yao recusou por ser pouco virtuoso. Em seguida, Shun é sugerido para Yao, um homem de origem humilde, de familiares com características morais questionáveis. Mesmo assim é dedicado à sua família, sendo um expoente da

virtude da filialidade e, conseguindo harmoniza-los. Novamente temos a ideia confuciana de um indivíduo influenciar positivamente aqueles que estão à sua volta. Além de promover comportamentos virtuosos que reforçam a hierarquia social, chama atenção para a ida de Shun ao pé de uma montanha para ser testado, ato que parece bastante inserido nas crenças religiosas da época. Esse ato em muito se assemelha com a subida dos *wu* em montanhas para obter orientação divina:

Os ministros e o povo puderam seguir essas virtudes. [...]Ele ainda foi a uma velha floresta no pé de uma montanha para ser testado pela tempestade. Mesmo entre tempestades, trovões e raios, não se perdeu. Yao disse: "Venha Shun, eu planejei os assuntos políticos com você e examinei seu discurso, suas opiniões estão totalmente corretas. Passando por três anos de avaliação, creio que você possa realizar grandes feitos. Você pode subir ao posto de Soberano [Di]". Shùn quer ceder o posto de Soberano para alguém mais virtuoso, ele não deseja assumir o posto. (SIMA, Qian 司馬遷. Wudi Benji 五帝本紀, Shiji 史記, Tradução Nossa)

O sucessor realiza cerimônias de oferenda para as diversas divindades, o que inclui música e dança, corroborando para a ideia do próprio soberano ser um *wu*.

Com a morte de Yao, Shun torna-se de fato *Di* 帝, o novo soberano. O novo governante passa por uma série de formalidades, em sua maioria ritualísticas. Ao ser apresentado para a divindade *Shangdi* (traduzido como "Soberano de cima"), aparentando ser uma das principais divindades, Shun precisa fazer cerimônia de oferendas para os "seis ancestrais" que são o Céu, a Terra e as Quatro Estações e por fim, faz oferenda para "montanhas e rios", além dos "demais espíritos". Mais uma vez a figura do *wu* é evocada quando Shun se dirige para as montanhas Tai e demais montanhas para realizar oferendas. Assim, vemos os ritos indo para além do aspecto de realizar sacrifícios para figuras divinas, já apresentando um uso regulamentador de comportamento. Por fim, Shun sacrifica uma vaca no templo ancestral de Yao, o que mostra que o soberano falecido também recebe oferendas.

Em determinado momento do governo de Shun, as inundações se tornaram um problema constante. Assim, Shun envia *Gun* 鯀 para criar represas para conter esse problema. Gun fracassa e é punido por Shun. Numa descrição do *Shanhaijing* 山海經, Shangdi aparece enviando o espírito do fogo *Zhurong* 祝融 para punir Gun (SHANHAIJING 山海经, 2011, p425). Depois disso, o filho de Gun, *Yu* 禹, substitui seu pai, sendo responsável por conter as inundações. O sucesso de Yu foi tanto que foi escolhido por Shun como um de seus oficiais de confiança e, por fim, seu sucessor. Posteriormente vemos a figura de Yu sendo associada aos *wu*, "os *wu* dançam os muitos Passos de Yu".

São estabelecidos pilares para o governo tradicional da China antiga. Já passamos pela autoridade religiosa que o governante concentra através dos *wu* e possivelmente de si mesmo. Também temos uma estrutura hierárquica da sociedade que toma como ponto de partida as obrigações familiares. Antes de assumir finalmente o posto de soberano, Yu é instruído por Gao Yao. Seus ensinamentos inserem as diversas práticas adotadas até então num contexto predominantemente divino:

"Foi o Céu que arranjou as convenções da sociedade hierárquica, além de ordenar que sigamos os princípios morais de governante

e ministro, de pai e filho, de irmão mais velho e irmão mais novo, de marido e esposa e de amigos, fazendo deles puros e honestos. O Céu prescreveu a ordem de superiores e inferiores, querendo que estivéssemos conforme as etiquetas de filho do Céu, de zuhou, de oficiais dafu, de funcionários letrados e de pessoas comuns, tornando essas etiquetas práticas comuns. O governante e o ministro devem se respeitar, tendo o mesmo coração e a mesma virtude. O Céu ordenou que aqueles com virtude governem o povo, e que as vestimentas das cinco hierarquias demonstrem as diferenças daqueles que são virtuosos! O Céu comandou que as pessoas que cometem crimes devam ser punidas através das cinco punições! Ao tratar de assuntos do governo deve-se encorajar um ao outro! Se esforcem de forma conjunta!”. (Da Yu Mo 大禹謨, SHANGSHU 尚書, Tradução Nossa)

O Céu se apresenta em diversas culturas humanas como detentor de atributos transcendentais (FRAZER 1982: 39). A sua contemplação de imediato traz a consciência de ser uma região inalcançável para o ser humano (FRAZER 1982: 40), assim se forma sua transcendência, sendo colocado comumente como uma morada do divino, e isso, sem dúvidas, também ocorre no caso chinês. Assim, temos a mensagem de que a ordem vigente é concebida como natural, produto de uma vontade divina. O Céu muitas vezes aparece como a principal autoridade divina, mas também temos Shangdi ocupando essa função, como visto anteriormente. Uma vez que cada um recebeu uma cerimônia própria, na forma como é descrita a apresentação de Shun, Shangdi parece ser prioritário e superior hierarquicamente. A distinção entre ambos os elementos se torna mais problemática quando vemos a explicação contida no dicionário *Erya* 爾雅. *Di* 帝 (“soberano”) é associado ao governante, mas também pode significar, segundo esse verbete, sinônimo de “*tian* 天” (“Tian”, “Céu”). Apesar dessa explicação, a ideia de “Céu” como divindade suprema seria mais provável durante a dinastia Zhou, segundo Chen 陈 (1996: 161).

Em um discurso registrado anteriormente à uma batalha punitiva, o sucessor e filho de Yu, Qi, nos oferece algumas informações relevantes quanto seu discurso de legitimação, onde não falta a presença do sobrenatural:

Prestes a entrar numa grande batalha em Gan, Qi de Xia chamou os generais de seus seis exércitos e disse: "Oh generais dos seis exércitos, quero lhes anunciar que Hu violou a vontade divina e desprezou os cinco elementos, negligenciou e abandonou nosso calendário. Por isso o Céu quer que encerremos o destino de sua nação. Agora só estou exercendo a punição do Céu contra eles. [...] Aqueles que seguirem minhas ordens, em nome dos espíritos, eu distribuirei recompensas. Aqueles que não obedece aos meus comandos, eu punirei com morte ou escravidão, em nome dos espíritos. (Ganshi 甘誓, SHANGSHU 尚書, Tradução Nossa)

Nessa curiosa justificativa temos o descanso em relação aos cinco elementos. Yu se diz ser uma ferramenta do Céu para punir aqueles que desrespeitam suas normas.

A política, a civilização e as dinastias surgiram e duraram na China antiga através de vários fatores relevantes, como a hierarquia de parentesco, autoridade moral do governante, poder militar e acesso exclusivo aos deuses e aos ancestrais realizado por meio de ritos, arte e escrita, além do acesso às riquezas (CHANG 1983: 8).

Boa parte do que foi apresentado aqui diz respeito a fatos transmitidos por eras bastante distantes, sendo que muito do que nos é narrado beira o campo mitológico. Ainda assim, pudemos ver como a civilização chinesa compõe sua narrativa de nascimento, desenvolvimento e consolidação, o que não impede lacunas, descontinuidades ou mesmo informações conflitantes.

O que a análise de fontes nos mostra é que nesse longo e nebuloso período, vários fatores relevantes para o desenvolvimento da civilização chinesa surgiram. Alguns dos mais relevantes são a hierarquia de parentesco, autoridade moral do governante, poder militar e acesso exclusivo aos espíritos e aos ancestrais, através de ritos de forte caráter xamânico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAN, Wing-Tsit. **A Sourcebook in Chinese Philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- CHANG, K.C.. **Arth, Myth and Ritual, The path to Political Authority in Ancient China**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- CHEN, LAI 陈来. **Gǔdài zōngjiào yǔ lúnli, rújiā de gēnyuán 古代宗教与伦理，儒家的根源 (Religião e ética antigas, as raízes do confucianismo)**. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.
- CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **Shamanism: Archaic techniques of ecstasy**. London: Penguin Group, 1988.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins fontes, 2008.
- FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro Versão Ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- HANSHU 汉书 (Livro de Han). Disponível em: <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookw_46653FD803893E4F8CCCCDDDB12CDC743.aspx>. Acesso em 06/07/19.
- LIJI 礼记 (Livro dos Ritos). Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>. Acesso em 06/07/19.
- LI, Xiangdong 李相东; HUANG, Daojing 黄道京 (Org.). **Tujie Lunyu 图解论语 (Os Analectos Ilustrados e Comentados)**. Nanjing: Phoenix Publishing & Media, 2012.
- LI, Ze Hou 李泽厚. **Shuo Wushi de Chuantong 说巫史的传统 (Comentários sobre a tradição xamânica da China)**. Disponível em: <http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d0101f237.html>. Acesso em 10/08/2019.
- MA, Tianxiang 麻天祥; YAO, Binbin 姚宾宾; SHEN, Ting 沈庭. **Zhongguo Zongjiaoshi 中国宗教史 (História das religiões chinesas)**. Wuhan: Wuhan Daxue Chubanshe, 2012.
- POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- QU, Tongzu 瞿同祖. **Zhongguo Fengjian Shehui 中国封建社会 (Sociedade feudal chinesa)**. Shanghai: Shanghai Shiji Chubanjituan, 2005.
- ROBERTS, J.A.G.. **História da China**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2011.
- SHANHAIJING 山海经 (Clássico das montanhas e mares). Beijing: Chi-

na Overseas Press, 2011.

SHANGSHU 尚书 (Livro das Histórias). disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>> Acesso em 06/07/19.

SHIJING 诗经 (Clássico da Poesia). Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry>>. Acesso em 06/07/19. Acesso em 06/07/19.

SHUOWENJIEZI 说文解字. Disponível em: <<http://hy.httpcn.com/html/shuowen/32/KOCQCQUYA%20MERNAE/>>. Acesso em 06/07/19.

SIMA, Qian 司马迁. **Shiji 史记 (Registros do Historiador)**. Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>. Acesso em 06/07/19.

SINEDINO, Giorgio (Org.). **Os Analectos/Confúcio**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WANG, Yuzhe 王玉哲, **Zhonghua Yuangushi 中华远古史 (História da antiguidade distante da China)**. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2019.

ZHOULI 周礼 (Ritos de Zhou). Disponível em: <https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F89215E11979D4F9F.aspx>. Acesso em 06/07/19.

ZHU, Dake. **华夏上古神系 (Huaxia Shanggu Shenxi)**. Beijing: Renmin Chubanshe, 2014.

PEDRO MENEZES FREITAS Bacharelado em História na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado Estudos Literários e Culturais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – pedrolei123@hotmail.com

FLAVIO GOMES JACINTO JUNIOR & LUCAS CÉSAR PELEGRINI DE SOUSA

A EVOLUÇÃO DO SISTEMA JURÍDICO CHINÊS E AS INFLUÊNCIAS EXERCIDAS PELOS SISTEMAS JURÍDICOS OCIDENTAIS

THE EVOLUTION OF THE CHINESE LEGAL SYSTEM AND THE WESTERN LEGAL SYSTEM INFLUENCES

PALAVRAS-CHAVE:

China; sistema jurídico chinês; influências dos sistemas jurídicos ocidentais; leis chinesas; história legal chinesa.

KEYWORDS:

China; China's legal system; western legal systems influences; Chinese laws; Chinese legal system history.

RESUMO

O presente artigo pretende abordar em aspectos gerais a evolução do sistema jurídico chinês ao longo dos seus mais de 3.000 anos de história, enfatizando as principais alterações ocorridas nos últimos dois séculos, principalmente no que tange à influência de sistemas jurídicos ocidentais na construção do que hoje se compreende como o sistema jurídico chinês.

Após uma breve introdução, que contextualiza as principais influências da filosofia chinesa na construção de seu ordenamento jurídico, dividimos este trabalho em cinco fases: (1) Final do período imperial; (2) República; (3) Governo nacionalista; (4) O período Mao Zedong; e, por fim, (5) Deng Xiaoping e a abertura de mercado.

Ademais, tratamos também de Macau e Hong Kong, regiões autônomas que possuem, respectivamente, os sistemas *civil law* e *common law*, e que divergem em pontos fundamentais do regime legal autoritário do Partido Comunista Chinês.

ABSTRACT

This article intends to address the broader aspects of the evolution undergone by the Chinese legal system over its more than 3000 years of history, emphasizing the main changes suffered in the last two centuries, mainly with regard to the influence of Western legal systems in the construction of what today is understood as the Chinese legal system.

After a brief introduction that contextualizes the main influences of Chinese philosophy in the construction of its legal system, we divided this work into five phases: (1) End of the imperial period; (2) Republic; (3) Nationalist government; (4) The Mao Zedong period; and, finally, (5) Deng Xiaoping and the market opening.

We also deal with Macau and Hong Kong, autonomous regions which have, respectively, *civil law* and *common law* systems and which diverge in fundamental points of the authoritarian legal regime of the Chinese Communist Party.

INTRODUÇÃO

Durante a maior parte da história da China, o modelo jurídico ocidental teve um papel pequeno na composição organizacional deste país (PERCY, 1989: 130). Por mais de 3.000 anos, a China foi comandada por inúmeras dinastias, cada qual com seus respectivos meios de exercer o controle social — meios os quais, na maioria das vezes, resumiam-se a uma considerável lista de normas que determinavam quais tipos de ações eram puníveis, bem como quais seriam suas respectivas punições. Diferentemente dos países ocidentais, em que as leis regulam inúmeros atos jurídicos em várias esferas da vida humana, na China imperial quase toda regulamentação era punitiva (WANG; MADSON, 2013: 41). Isto é, a lei neste período era basicamente de natureza penal.

Na ausência de normas civis, o que, de certa forma, regia a vida dos chineses — e que ainda hoje exerce grande influência, inclusive servindo de base para os moldes atuais de governo — era a filosofia confuciana. Usada por mais de dois mil anos pelos governos chineses para guiar a sociedade, esta filosofia adota a ordem natural das coisas guiada por cargas morais e pessoais. Assim, as “relações jurídicas” ou obrigações morais tinham um vínculo muito maior entre os indivíduos do que simplesmente o que poderia ser estabelecido através de direitos abstratos e leis impessoais. (PERCY, 1989: 2).

Segundo Confúcio, as leis eram um sinal de corrupção moral, pois obrigavam as pessoas a se comportarem por determinação normativa, e não autonomamente, por convicção interna (LOSANO, 2007: 501). A pessoa moralmente superior estaria preparada para ajustar seus conceitos do que seria justo a partir da demanda externa, advinda dos outros, evitando, assim, qualquer confronto hostil e provando sua superioridade moral. Desde modo, conciliação e compromisso eram os objetivos ideais da justiça confuciana para se resolver uma disputa (PERCY, 1989: 130). Da mesma forma, estabeleciam-se também disputas entre comerciantes ou entre estes e consumidores, que eram resolvidas extrajudicialmente ou através de mediação. Alguns comerciantes formaram guildas que atuavam em semelhança a um corpo judicial, no qual geralmente mercantes mais velhos serviam de árbitros ou mediadores dos conflitos comerciais (WANG; MADSON, 2013: 41).

Outro ponto de destaque nesta filosofia, trata-se do poder exercido pelo governante, que deveria se dar pela educação, pela persuasão e, sobretudo, pelo exemplo moral. Caso contrário, se apenas submetido a leis punitivas, o povo agiria bem não por um senso de honra — ou mesmo sentiria vergonha ao agir mal —, mas simplesmente buscaria uma forma de agir que lhe evitasse punições (WANG; MADSON, 2013: 29). Assim, segundo a filosofia de Confúcio, o líder deveria ser imbuído de amplo conhecimento e de atos virtuosos, liderando pelo exemplo. Desta forma, esta filosofia pregava que um governante virtuoso teria sempre subalternos igualmente virtuosos, ao passo em que se cultivaria um senso de honra e respeito com relação a todas as pessoas (WANG; MADSON, 2013: 28). Esta visão encontra muitos pontos de semelhança com o Rei Filósofo de Platão.

No entanto, a filosofia de governo muitas vezes adotada pelos líderes era diametralmente oposta aos pensamentos de Confúcio, como seria o caso do Legalismo, que prevaleceu principalmente no período dos Reinos Combatentes (475 – 221 a.C). Filósofos seguidores deste método político advogavam que as leis deveriam conduzir a vida social, uma vez que seriam sustentadas por uma forte coerção social. Isto é, enquanto Confúcio defendia uma sociedade baseada na moralidade e na educação, modelando nas pessoas as atitudes apropriadas

para cada situação — e, por conseguinte tornando as leis desnecessárias —, os legalistas buscavam a norma escrita, a força física e um aparato administrativo uniforme capaz de impor a ordem social (WANG; MADSON, 2013: 35).

Estas forças – ordem social e autoridade do líder – foram, de certa forma, enraizadas nos genes que moldam a sociedade chinesa, podendo ser percebidas claramente ainda no modelo político atual. Foram nestas bases filosófico-sociológicas que, a partir do século XIX, os sistemas jurídicos europeus se infiltraram, ora por imposição, ora por influências geopolíticas diversas.

O declínio do período imperial chinês inicia-se nesta época, em meio à sua derrota na Guerra do Ópio (que resultou na cessão de Hong Kong para os ingleses), ao reconhecimento da soberania portuguesa sobre Macau, à fracassada revolta dos Boxers (movimento anti ocidentalização surgido a partir da tentativa de algumas reformas políticas), e a outros eventos, que somados culminaram em revoluções, as quais dividiram a história jurídica do país.

O autor comparatista Mario Losano, divide este período em cinco fases: a primeira sendo a Imperial (em seu momento final, de 1897 a 1911); a segunda, a republicana (1912 - 1927); a terceira, a nacionalista (1927 - 1949); a quarta, a comunista (1949 - 1979); e a quinta, por fim, a denominada “economia socialista de mercado” (1979 em diante) (LOSANO, 2007: 511). Trabalharemos com esta divisão para apontar as influências dos sistemas legais ocidentais na China, e, além dessas fases, abordaremos também as regiões administrativas especiais como Hong Kong e Macau, que possuem diferentes sistemas jurídicos – common law e civil law, respectivamente – e que vivenciam um processo de unificação territorial chinês.

PRIMEIRA-FASE: DO FINAL DO IMPÉRIO AO INÍCIO DA REPÚBLICA (1897 - 1911)

O Partido Comunista Chinês, que detém o governo do país desde 1949, utiliza-se constantemente da narrativa de que de 1839 até a sua chegada ao poder, o povo chinês sofreu mais de 100 anos de humilhação (WANG; MADSON, 2013: 45). A narrativa se refere ao período de grandes perdas da soberania chinesa frente às guerras e influências ocidentais. Isso porque, desde a Primeira e a Segunda Guerras do Ópio, em que a China foi derrotada por forças europeias, o país desenvolveu um forte sentimento de vitimização, intensificando o nacionalismo do povo chinês (WANG; MADSON, 2013: 46) e iniciando a perda de forças do império Qing, que governou a China por 268 anos.

Um dos marcos do início da queda e que trouxe ainda mais força para o sentimento nacionalista chinês foi a Rebelião dos Boxers. Esta revolta popular, liderada por grupos inspirados pela filosofia e métodos das artes marciais, pela espiritualidade chinesa e apoiada pelo império Chinês, teve como alvo as estruturas ocidentais de governo que comandavam certos segmentos da China.

Neste período, a China já havia sido derrotada em duas Guerras do Ópio e na Guerra Sino-Japonesa, além de sofrer várias outras rebeliões internas. Além disso, missões religiosas europeias se espalhavam pelo país, o que, na visão dos revoltosos que compunham a Rebelião dos Boxers, subvertia a cultura chinesa (WANG; MADSON, 2013: 46). O levante, no entanto, foi sufocado por uma aliança de 8 nações que renderam e ocuparam a capital, invadiram o palácio imperial chinês e obrigaram o imperador a ceder ainda mais a soberania chinesa a nações estrangeiras.

Assim, em 1902, sucumbindo às pressões estrangeiras para se modernizar, a China iniciou um processo de reforma do seu sistema legal, incorporando

vários pedaços de sistemas legais de outros países (WANG; MADSON, 2013: 4). O povo chinês, que no campo civil regia-se por meio de seus textos clássicos e seus costumes, agora via-se regulado por normas escritas com fortes influências alemãs. Em 1908, desenvolvia-se o direito penal chinês tendo como base o código penal japonês, mas este, contudo, também tomava como modelo o código imperial alemão (LOSANO, 2007: 513).

O código de comércio, publicado a partir de 1903, também sofreu modificações, porém aproveitou de bases que o comércio chinês já adotara e desenvolveu uma regulação nos moldes do sistema inglês de common law, atribuindo especial importância às sentenças promulgadas pelos tribunais (LOSANO, 2007: 513).

Todas essas reformas legais, no entanto, não chegaram a ser completamente implantadas, sendo interrompidas com o colapso da dinastia Qing em 1911 (WANG; MADSON, 2013: 54).

SEGUNDA FASE: DA REPÚBLICA AO GOVERNO NACIONALISTA (1912 - 1927)

Em outubro de 1911, forças da Aliança Revolucionária Chinesa iniciaram o que posteriormente ficou conhecido como Revolução de Xinhai, derrubando a dinastia Qing e instaurando o período da República Chinesa. Um de seus líderes, Dr. Sun Yat-sen acreditava que a implantação da república aconteceria em três fases: unificação por força militar, tutela política e democracia constitucional (WANG; MADSON, 2013: 54).

A Constituição Provisória da República Chinesa foi promulgada em 1912 e continuou vigente até 1928, com pequenos intervalos em que ela foi suspensa, substituída, revogada, novamente instaurada e finalmente abandonada com a vitória dos nacionalistas em 1927. Este texto introduziu na China uma república presidencial, inspirada no modelo francês, aumentando os poderes da Assembleia Nacional, que, por sua vez, foi construída à imagem do Congresso americano (LOSANO, 2007: 514).

Faz-se evidente a influência ocidental no modelo de governo e no sistema legal da República Chinesa, que desenvolveu uma presidência parlamentarista em que os poderes do presidente eram relativamente fracos frente ao poder legislativo. Além disso, diferente das estruturas imperiais, o sistema judiciário ganhou independência diante dos outros postos de governo (WANG; MADSON, 2013: 55).

A influência do pensamento legal ocidental continuou se expandindo com a inauguração da Comparative Law School of China em Xangai no ano de 1915, a qual utilizava o modelo de ensino legal americano para estudar as leis anglo-americanas (WANG; MADSON, 2013: 55).

Nesse mesmo período, o código civil alemão mais uma vez foi utilizado como protótipo para as reformas legislativas. A partir dele, seis grupos de códigos legais foram promulgados, inaugurando um novo sistema legal: a Constituição, o código civil, o código de processo civil, o código penal, o código de processo penal, as leis administrativas e o processo administrativo. Várias das decisões exaradas neste período começaram a ter o peso de precedentes, especialmente as que envolviam sucessão de terras, bigamia e concubinato (WANG; MADSON, 2013: 55).

O direito penal, no entanto, não foi completamente implantado em todo território nacional, prevalecendo uma espécie de dualismo. Enquanto nas cidades as condutas penais eram julgadas e sentenciadas utilizando-se dos códigos

promulgados, no campo permanecia a estrutura imperial de arbítrio sob a forma da tradicional responsabilidade coletiva (LOSANO, 2007: 515).

Devemos lembrar que a China é um país de extensão continental e que o desmantelamento de um governo e instauração de outro criou uma cisão entre regiões, permitindo o surgimento de governos paralelos, combatidos por alguns anos pela República Chinesa. Entretanto, mesmo com o desmantelamento destes “poderes ilegítimos”, os braços do novo governo não eram longos o bastante para implantar uma mudança de visão legal por todo território.

TERCEIRA FASE: GOVERNO NACIONALISTA AO PARTIDO COMUNISTA CHINÊS (1927 - 1949)

O governo nacionalista de Chiang Kai-shek, que assumiu o poder em 1927, instituiu comitês para revisão dos projetos de código já elaborados. O código civil, por exemplo, foi fundido com o código comercial e teve seu texto diminuído de 1522 artigos para 1225. Nesta revisão, levou-se em conta também códigos e leis de países não europeus, como o código civil e comercial de Sião (1923 - 1925), o código civil turco (cf. VII, 11) e o código civil brasileiro, para algumas normas do direito de família (LOSANO, 2007: 516).

Na esfera do direito de família, foi também utilizado como base o código civil soviético de 1922. Toda essa atenção voltada ao direito de família tinha como objetivo a “substituição da noção familiar, própria da tradição chinesa, pela de unidade popular, pregada por Sun Yat-sen”. Já no âmbito dos direitos reais, adotou-se uma figura tipicamente chinesa, conhecida como *diem*, um instituto análogo à anticrese (LOSANO, 2007: 516).

Apesar de todas essas reformas, raramente elas eram colocadas em prática fora de Nanjing – capital da época. Estas normas colidiam com a tradição de “leis” e punições chinesas, fazendo com que os códigos elaborados com base no sistema legal alemão não funcionassem eficazmente a nível regional. O partido nacionalista acreditava que a máxima de “igualdade perante a lei” iria estabilizar o país; no entanto, as reformas legislativas tiveram de ser interrompidas por uma série de ameaças, como o crescimento do Partido Comunista – que aumentava em número de adeptos pelo interior do país – e o início da segunda guerra Sino-Japonesa em 1937, seguida pelo início da Segunda Guerra Mundial (WANG; MADSON, 2013: 55).

QUARTA FASE: PARTIDO COMUNISTA CHINÊS, DE MAO ZEDONG A DENG XIAOPING (1949 - 1979)

Além das guerras que a China travou com forças estrangeiras, acrescentou-se o embate entre nacionalistas e comunistas, concluído com a vitória destes últimos em 1949. Neste ponto, faremos a divisão da quarta e quinta fase considerando a liderança do Partido Comunista, de modo diferente do critério adotado pelo comparatista Mario Losano. Enquanto este faz a cisão destes períodos com a promulgação da Constituição de 1982, que trouxe uma abertura de mercado chinesa, nós adotaremos a chegada de Deng Xiaoping à liderança do partido em 1979. Isto porque foi a partir deste ponto que o Partido Comunista Chinês apresentou uma mudança de doutrina ideológica, o que posteriormente culminaria na Constituição de 1982.

Sob a liderança de Mao, o governo adotou uma visão hostil com relação à formalização do sistema legal (WANG; MADSON, 2013: 56). Esta fase, dentre

as que estão aqui descritas, é a que menos podemos demonstrar influências das famílias de direito europeia no sistema chinês. Na verdade, todo o sistema legal vigente neste período de euforia revolucionária tornou-se alvo do governo, sendo considerado um sistema contrarrevolucionário e o próprio conceito de “lei” passou a ser rejeitado (WANG; MADSON, 2013: 56).

A organização social, no entanto, passou a ter influências soviéticas, sendo estabelecidos órgãos judiciais de modelo soviético, tais como Cortes Populares, além de um intercâmbio de estudantes dirigindo-se à União Soviética para estudar Direito.

O movimento de reforma judicial atacava qualquer conceito legal ocidental prevalecente na China, tais como separação de lei e política, direitos individuais, igualdade de todas as pessoas perante a lei e independência do judiciário (PERCY, 1989: 132). Ao longo do período governado por Mao, o sistema legal era usado como uma ferramenta de controle da população, combate aos contrarrevolucionários e promoção do socialismo. O sistema legal era usado pelo PCCh apenas para dar legitimidade aos objetivos do próprio partido (WANG; MADSON, 2013: 59).

Em 1957, uma ruptura abrupta da aliança entre China e União Soviética freia todas as construções legais que estavam sendo pouco a pouco implementadas, e lança a China em um período de intensificação do radicalismo, com o desmantelamento do sistema legal até a sua total abolição durante a Revolução Cultural (WANG; MADSON, 2013: 59).

Entre 1957 e 1965, alguns juristas chineses, estudantes de direito e algumas autoridades buscaram modernizar o sistema legal. Várias tentativas foram realizadas, utilizando como base diversos modelos legais estrangeiros, mas nenhum destes obteve sucesso. Buscaram em alguns casos reestabelecer alguns conceitos ocidentais, como “igualdade perante a lei” e procedimento legal. No entanto, um movimento antidireitista crescente começou a intitular de “direitista” todos que criticavam o governo ou que defendiam ideias ocidentais (PERCY, 1989: 133). Essa campanha ideológica foi utilizada para remover todos aqueles que expressavam opiniões contra o governo, levando-os a humilhação pública e a severas punições. Esta rotulação ainda hoje é utilizada pelo PCCh (WANG; MADSON, 2013: 58). Uma das pessoas que vivenciaram estas reprimendas públicas foi o próprio Xi Jinping – atual líder do Partido Comunista Chinês – que teve seu pai acusado por Mao de ser um contrarrevolucionário, o que levou toda família de Xi a passar por humilhações públicas, ameaças de morte e até a ser enviada aos campos no interior do país para trabalhos braçais (MULLER; FRANKLIN, 2019).

Nesta mesma época, Mao tentou modernizar a China com o projeto do Grande Salto Adiante. Esta campanha foi uma política irrealista que acreditava em uma rápida industrialização do país e uma reforma agrária em um curto espaço de tempo. A política, no entanto, resultou na Grande Fome, em que se estima que mais de 30 milhões de pessoas morreram por escassez de alimentos (WANG; MADSON, 2013: 58). A culpa de toda miséria, todavia, era canalizada para os “inimigos do partido”, o que fortaleceu o surgimento da Revolução Cultural.

A Revolução Cultural iniciou uma década de anarquia, violência e medidas contraditórias (LOSANO, 2007: 519). Este foi um período de massiva campanha de Mao, influenciando, principalmente, os jovens, para que se insurgissem contra qualquer um que se opusesse à ideologia do partido e que atacasse a credibilidade do líder. O direito foi considerado uma afronta ao espírito tradicional chinês e um impedimento à plena realização do comunismo. Toda a

estrutura judiciária foi desmantelada, faculdades de direito foram fechadas e o corpo jurídico, envolvendo inclusive juízes e advogados, foi enviado para a reeducação no campo. “A atividade que fora ‘judiciária’ passou a ser exercida pelas Guardas Vermelhas sem nenhum limite legal” (LOSANO, 2007: 520).

Com a morte de Mao em 1976, dá-se o fim da Revolução Cultural. O Partido Comunista, necessitando apontar responsáveis pelas inúmeras mortes e destruições ocorridas neste período, porém evitando atacar a imagem de Mao que ainda era reverenciada, colocou em julgamento e sentenciou à prisão os dirigentes que tomaram controle do partido, dentre eles a mulher de Mao (WANG; MADSON, 2013: 60). Este movimento é o marco da mudança ideológica dentro do Partido Comunista Chinês, que via a necessidade de se ajustar às demandas mundiais mediante a criação de um ambiente confiável para investimentos externos.

QUINTA FASE: DENG XIAOPING E A ECONOMIA DE MERCADO

Após uma década de combate ao sistema jurídico, a incerteza sobre o direito e a ausência de leis era tamanha que, em 1979, o Partido Comunista Chinês, agora sob a liderança de Deng Xiaoping, precisou resgatar as leis abolidas, republicando todas as normas promulgadas depois de 1949 que não estivessem em conflito com a Constituição ou com as recentes leis promulgadas (PERCY, 1989: 135).

A partir de 1979, Deng Xiaoping e o partido instituíram a “política de portas abertas”, abrindo o país ao mercado externo, mas, para isso, buscaram o restabelecimento da ordem social e do sistema legal. A lei, vista como uma ameaça ao desenvolvimento do comunismo durante a era Mao, agora era percebida como uma importante ferramenta que levaria o país ao crescimento econômico (WANG; MADSON, 2013: 57).

Para o crescimento econômico, seria necessário que os agentes de mercado acreditassem que as condições políticas, econômicas e sociais fossem estáveis o suficiente para oferecer um retorno razoável frente ao investimento feito e aos contratos realizados (CLARKE; MURREL, 2008: 375). Dessa forma, visando o desenvolvimento de um ambiente de mercado, iniciou-se um significativo progresso em estabelecer um sistema legal consistente com as diretrizes internacionais (WANG; MADSON, 2013: 57).

Uma nova Constituição foi adotada em 1982, seguida da promulgação de novas leis: Lei de herança, Lei dos Recursos Minerais, Lei de Contratos Estrangeiros, Lei Eleitoral, Lei de Joint Venture, Lei de Falência Bancária, Lei de Propriedade Industrial e Lei de Patentes. A Nova Constituição destacou a importância da lei e priorizou as formulações legislativas que facilitassem o comércio internacional (PERCY, 1989: 137).

Assim, a China se consolidou em um sistema de *civil law*, a despeito de Hong Kong, que é uma região autônoma de sistema *common law* (WANG; MADSON, 2013: 78). Foi em 1987 que a China adotou um novo código civil chamado de Princípios Gerais da *Civil Law* da República Popular da China. Este código foi promulgado logo após a Lei de Contratos Econômicos, vista como uma importante parte da modernização chinesa e tratada como um corpo separado de leis (PERCY, 1989: 138).

Os Princípios Gerais constituem os princípios basilares de governança da sociedade chinesa da mesma forma que códigos legais europeus estabelecem os princípios gerais da lei. Os Princípios Gerais não fazem referência a políticas ide-

ológicas e são quase indistinguíveis de um código civil europeu. Por outro lado, a Lei de Contratos Econômicos refere-se às diretrizes estabelecidas por autoridades governamentais, implicando uma submissão das empresas em adentrarem apenas nos negócios autorizados pelo Estado, não permitindo a livre escolha nas suas relações negociais (PERCY, 1989: 140).

Os princípios de contratos e de conflito de leis no código civil chinês têm suas raízes nas tradições legais ocidentais, e refletem a influência tanto de chineses que foram educados antes de 1949 durante o governo nacionalista, como de acadêmicos que estudaram os sistemas legais ocidentais nos quinze anos anteriores a promulgação do código. Percebe-se que os Princípios Gerais foram redigidos por pessoas com um conhecimento aprofundado dos códigos civis da Alemanha e da França. Contudo, a China não possui a intenção de se afastar de sua orientação socialista, mantendo as estruturas centralizadas no Estado e uma economia baseada na propriedade pública dos meios de produção, bem como preservando a rejeição ao capitalismo como sistema econômico de exploração (PERCY, 1989: 140).

Apesar de ser um país com o sistema jurídico *civil law*, em algumas leis é possível perceber a influência do modelo *common law*. Este é o caso da Lei de Remédios Judiciais, que possui uma característica híbrida, combinando tanto aspectos da *civil law*, quanto da *common law*. O mesmo acontece com a Lei de Contratos Chineses, que foi desenvolvida com base em várias fontes, dentre elas a Convenção das Nações Unidas sobre Contratos de Compra e Venda Internacionais de Mercadorias, a qual também trouxe algumas características do sistema *common law* (CHEN, 2017: 403).

Não obstante a modernização legal chinesa, conformando o país às diretrizes normativas internacionais, é válido destacar que a lei não perdeu o seu papel de legitimar o poder do Partido Comunista Chinês. Com a leitura do artigo 4º da Lei Orgânica dos Tribunais Populares, promulgada em 1980, poderia se ter a impressão de que o judiciário ganhou sua independência do partido: “os tribunais populares irão exercer seu poder de forma *independente*, de acordo com as provisões da lei, e não se submeterão a interferências de nenhum órgão administrativo, organização pública ou indivíduos”. No entanto, o PCCh não é classificado como um órgão administrativo e muito menos uma organização pública, significando que pode exercer influência sobre as decisões dos tribunais. Isso pode ser lido no artigo 3º da referida lei, o qual disciplina que os tribunais deverão “salvaguardar o sistema da ditadura proletária” e que “os tribunais do povo, em todas as suas atividades, deverão educar os cidadãos em lealdade à sua pátria socialista, com observância das leis e da Constituição”. Assim, o judiciário serve meramente como suporte às decisões do partido (WANG; MADSON, 2013: 73).

SISTEMA COMMON LAW INGLÊS EM HONG KONG

Com a derrota da China na primeira Guerra do Ópio, Hong Kong foi cedida aos ingleses, marcando um início de 140 anos de dominação ocidental, que influenciaram a cultura, os costumes e fizeram com que, aos poucos, a população local desenvolvesse sua própria identidade, distanciando sua identificação com o povo chinês.

Quando o sistema de *common law* foi introduzido em Hong Kong, em 1843, após o domínio inglês, acreditava-se que este sistema traria justiça para a população, posto que consideraria as circunstâncias locais. Ademais, esta era

uma forma de se estabelecer ordem, submetendo Hong Kong aos ditames coloniais.

Mas o sistema judicial, inevitavelmente, foi influenciado pela cultura e valores chineses, assim como os juizes da *common law* de Hong Kong também foram influenciados pela cultura inglesa e pelos métodos ingleses de interpretação das leis e costumes. A confiança do povo de Hong Kong em relação ao sistema judicial da *common law* fortificou o respeito da população às suas leis, algo incomum até então na sociedade tradicional chinesa (HSU, 1992: 3).

A cultura da *common law* e o sistema educacional e governamental inglês influenciaram e alteraram o comércio e outras estruturas da sociedade honconguesa, que se tornou uma sociedade mais moderna e industrializada.

Durante o início do período colonial, houve a intenção de se sustentar dois sistemas legais, mantendo o sistema *common law*, assim como as leis e os costumes chineses. No entanto, paulatinamente os dois sistemas foram se fundindo, originando um sistema *common law* com características chinesas (HSU, 1992: 10).

A colonização de Hong Kong remodelou os valores da população chinesa local através da lei. O papel decrescente do sistema patriarcal devido à industrialização de Hong Kong, assim como a ocidentalização da população por meio da lei, do governo e do sistema de ensino são alguns dos fatores que influenciaram a aceitação e a consolidação do sistema judicial de *common law* em Hong Kong (HSU, 1992: 30). Estes fatores não são exaustivos, estendendo-se às diversas variáveis que também contribuíram para que o povo de Hong Kong adotasse, cada vez mais, uma identidade diversa da China continental.

Em 1982, a Constituição chinesa trouxe, em seu artigo 31, a possibilidade de o Estado chinês poder estabelecer Regiões Administrativas Especiais, cujo regime seria estabelecido por lei promulgada pelo Congresso Nacional Popular em condições específicas (CHINA, 1982). Assim, em 1984, com a assinatura da Declaração Conjunta dos Governos Chinês e Britânico, acordou-se que o início da devolução de Hong Kong à China ocorreria em 1997, nos moldes de uma Região Administrativa Especial, com um alto grau de autonomia. Determinou-se que esta situação perduraria por 50 anos, sendo a região integralmente retornada à China apenas em 2047.

Um dos elementos que a Declaração Conjunta estabeleceu foi a continuação do sistema *common law* por cinquenta anos após a devolução de Hong Kong em 1997, o que foi regulamentado pelo art. 8º da Lei Básica da Região Administrativa de Hong Kong (HONG KONG, 1999), que assim expõe:

Article 8 - The laws previously in force in Hong Kong, that is, the common law, rules of equity, ordinances, subordinate legislation and customary law shall be maintained, except for any that contravene this Law, and subject to any amendment by the legislature of the Hong Kong Special Administrative Region.¹

Em 2047, ano do retorno definitivo de Hong Kong ao domínio chinês, o sistema jurídico da *common law* completará a vigência de mais de 200 anos na região. Resta aguardar para vermos se este sistema ainda prevalecerá além deste período.

SISTEMA CIVIL LAW PORTUGUÊS EM MACAU

Macau foi governada pelos portugueses por mais de 442 anos e, durante

¹ Tradução livre: As leis anteriormente em vigor em Hong Kong, isto é, a *common law*, regras de equity, portarias, legislação subordinadas e direito consuetudinário devem ser mantidos, exceto aqueles que violem esta Lei, e sujeitos a qualquer emenda da legislatura do Conselho Especial da Região Administrativa de Hong Kong.

este período, foi regida pelo sistema de *civil law* português (WANG; MADSON, 2013: 76). Porém, desde 1966, com os levantes populares advindos da Revolução Cultural, o território está sob o domínio chinês de fato, com o governo de Portugal cedendo quase por completo sua soberania na região (GUNIA, 2019).

Em 1999, Macau foi retornada oficialmente à China no mesmo modelo de Hong Kong, tornando-se uma Região Administrativa Especial que tem plena autonomia e responde somente ao poder central chinês (BBC, 1999).

Apesar do período em que Portugal dominou Macau somar mais que o dobro daquele que os ingleses dominaram Hong Kong, o seu poder de influência foi se dissipando ao longo do tempo. A perda da força do império português, as inúmeras instabilidades políticas e uma ditadura militar que se estendeu por quase cinquenta anos no século XX, fizeram com que Portugal não conseguisse sustentar o seu domínio em Macau após 1966. Isso explica, em parte, a diferença do posicionamento popular das duas regiões administrativas especiais frente às intervenções legislativas chinesas: enquanto a população de Hong Kong vem realizando diversas manifestações a cada investida do governo chinês, em Macau raramente se observa a mesma repercussão. Ademais, Macau é dependente financeiramente da China, haja vista que 70% dos turistas de seus cassinos são chineses, o que fez com que a população local também se tornasse mais favorável à retomada de controle chinês (GUNIA, 2019).

Por fim, a política de “uma China, dois sistemas” adotada pelo governo Deng Xiaoping para reintegrar Hong Kong e Macau ao seu território é vista pelo governo chinês como um modelo promissor para a integração de Taiwan, que, apesar de atuar como um país independente, ainda é considerado pela China continental como uma província rebelde que eventualmente será reintegrada ao território chinês (BBC, 1999).

AS TENDÊNCIAS DO DIREITO CHINÊS

Nos próximos anos, espera-se que tanto o sistema legal quanto as relações negociais da China continuem a se desenvolver. A imensa população do país, sua rápida expansão econômica e a ênfase em expandir sua influência em outras nações reafirmam que o processo iniciado no final da década de 80 irá prevalecer no futuro. É possível que o sistema legal chinês se torne mais articulado no seu processo de produção de leis e regulações. Todavia, também é possível que este país de sistema *civil law*, e que tem como governo um partido autoritário que centraliza em si todas as decisões do país, continue a se manifestar de forma que a prática legal permaneça divergindo da lei publicada (STEIN, 2012: 203).

Na China, não existe o princípio *rule of law*, em que a lei governa e é a todos imposta. Por outro lado, adota-se o conceito de *rule by law*, em que a lei é usada como um instrumento de governo (WANG; MADSON, 2013: 176). Como certa vez um advogado chinês disse em uma entrevista à Reuters: “Na China, os grandes casos são resolvidos pela política, os casos médios são resolvidos por meio de influências e apenas os casos pequenos são resolvidos através da lei.” (WANG; MADSON, 2013: 16). Isso significa que o PCCh continuará fora do sistema legal e ao mesmo tempo acima dele. Ao invés do partido responder à lei e à Constituição, ele usa a lei para reforçar o seu poder – não havendo indícios de que isso venha a mudar em um futuro próximo (WANG; MADSON, 2013: 249).

Já os autores do artigo *The Role of Law in China’s Economic Development* trazem uma visão diferente, diante dos indicativos do PCCh se tornar um

partido mais plural no futuro. Na visão destes autores, a China busca ampliar a liberdade da iniciativa privada nas suas decisões empresariais. Como exemplo, esperam que a Lei das Empresas e a Lei de Seguros estendam sua regulação para além da existente atualmente. Por outro lado, acreditam que as distinções legais entre os atores econômicos individuais e corporativos, bem como entre os atores econômicos domésticos e estrangeiros tenderão a diminuir. Já no plano institucional, não observam nenhuma possibilidade de alteração dramática. Embora seja provável que a qualidade técnica da legislação melhore, há poucas perspectivas de uma solução inicial para o problema de leis e regulamentos conflitantes. Ainda que a experiência Meiji japonesa tenha demonstrado que um judiciário competente, profissional e razoavelmente independente não seja incompatível com um estado altamente autoritário, dificilmente veremos isso emergir na China (CLARKE; MURREL; WHITING, 2008: 398).

CONCLUSÃO

Hodiernamente, a China se orgulha ao afirmar possuir um modelo socialista de características propriamente chinesas. Toda a sua história de dinastias e filosofia confuciana, que predominou no país por mais de 3.000 anos, ainda hoje exerce um papel fundamental que delinea os atributos chineses de seu modelo político-legal. No entanto, as turbulentas transformações sofridas pela sociedade chinesa a partir do final do século XIX e por todo século XX foram fundamentais para a construção da forma como a China atualmente se estrutura, principalmente quanto à forma de sua interação com o mundo.

As influências das famílias de direito ocidentais, ora impostas, ora buscadas pelo próprio governo, mesclaram-se com a tradição e a história chinesas num longo processo de embates, com diferentes temperaturas e pressões, que resultaram em um modelo fortemente criticado por grande parte do mundo, mas que se consolidou no país por mais de 70 anos. Foi este processo que levou a China a ser reconhecida como uma das principais potências do mundo, não só ao retirar mais de 700 milhões de pessoas da extrema pobreza, mas também ao dar as cartas na geopolítica mundial.

Sua história de dominação e submissão à cultura e aos governos ocidentais, ainda hoje, destaca-se na sociedade chinesa no tocante à região administrativa especial de Hong Kong. Hoje, a despeito de Taiwan, Hong Kong é o ponto que mais reflete a radicação de modelos ocidentais na sociedade chinesa, com constantes embates da região com o governo central, o qual a cada ano tenta impor o seu poder de dominação em uma parte da população que já não se identifica mais como parte do povo chinês. Recentemente, mais um capítulo se iniciou neste embate com a promulgação da Lei de Segurança Nacional por Beijing. Esta lei, com ampla margem de interpretação, está sendo utilizada pelo poder central como forma de justificar a repreensão contra as manifestações honconguesas pró-democracia e a apreensão arbitrária de inimigos políticos.

A abertura de mercado, a partir de 1979, também é outro ponto em que se destacam os institutos legais ocidentais no modelo político-legal chinês. O sistema capitalista, que antes era visto como abominável pelo Partido Comunista Chinês, hoje é um importante fator que coopera com o sucesso econômico da China, demonstrando que o sistema político chinês, ainda que rígido em diversos critérios, é um sistema dinâmico em constante evolução e adaptação. Não é incorreto afirmar que, da mesma forma que o ocidente contribuiu fortemente para o que hoje se compreende do modelo político legal chinês, este irá extra-

polar as fronteiras da própria China e provavelmente influenciará as famílias de direito ocidentais no século XXI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BBC NEWS. **China takes over in Macau**. BBC, 1999. Disponível em: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/571778.stm>>. Acesso em: 01 de jun. 2020.
- CHEN, Lei; DIMATTEO, Larry A. **Chinese Contract Law: Civil and Common Law Perspectives**. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- CLARKE, D.; MURREL, P.; WHITING, S. **The Role of Law in China's Economic Development**. In L. Brandt & T. Rawski, *China's Great Economic Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 375-428.
- CHINA. **Constitution of People's Republic of China**. The National People's Congress of People's Republic of China. Beijing, Full amendment of March 14, 2014. Disponível em: <http://www.npc.gov.cn/zgrdw/englishnpc/Constitution/2007-11/15/content_1372963.htm>. Acesso em 01 de jun. 2020.
- DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. Tradução por Hermínio A. Carvalho, 5ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FARAH, Paolo; **L'influenza della concezione confuciana sulla costruzione del sistema giuridico e politico cinese**. In Bombelli & Montanari, *Identità europea e politiche migratorie*. Milano, IT: Vita e Pensiero, 2008, p. 193-226.
- GUNIA, Amy. **Will Hong Kong's Democracy Protests Spread to Its Close Neighbor Macau?** Time, 2019. Disponível em: <<https://time.com/5688967/macau-hong-kong-protests/>>. Acesso em: 01 de jun. 2020.
- HSU, Berry. **The Common Law In Chinese Context – Hong Kong Becoming China: The transition to 1997**. 1ª ed. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1992.
- LOSANO, Mario G. **Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus**. Tradução por Marcela Varejão, revisão da tradução por Silvana Cobucci Leite, 1ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- PERCY R. Luney Jr., **Traditions and Foreign Influences: Systems of Law in China and Japan, 52 Law and Contemporary Problems**. 1989, p. 129-150. Disponível em: <<https://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol52/iss2/7>>. Acesso em: 01 de jun. 2020.
- STEIN, Gregory M. **Modern Chinese Real Estate Law. Property Development in an Evolving Legal System**. 1ª ed., Burlington: Ashgate, 2012.
- HONG KONG. **The basic law the Hong Kong special administrative region of the People's Republic of China**. 1999. Disponível em: <https://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclawtext/images/basiclaw_full_text_en.pdf>. Acesso em: 01 de jun. 2020.
- MULLER, Louise; FRANKLIN, Romain. **The World According To Xi Jinping**. Produção: Xainte, Arnaud. Portugal. RTP, 2019. 51 min Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m9Uz-9wQsBE&list=PLgp17y5jrVB05L-987GQyj_fCoUJfPjbrx&index=9&t=694s>. Acesso em 23 de maio de 2020.
- WANG, Chang; MADSON, Nathan. **Inside China's Legal System**. 1ª ed. Cambridge: Chandos Publishing, 2013.

FLAVIO GOMES JACINTO JUNIOR Graduando em Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, USP – *flaviogomes@usp.br*

LUCAS CÉSAR PELEGRINI DE SOUSA Graduando em Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, USP – *flaviogomes@usp.br*

MARIA LUIZA LARANJEIRAS

DESENVOLVIMENTO E DEMOCRACIA NOS PAÍSES EMERGENTES: ASPECTOS DEMOCRÁTICOS, CONSTITUCIONAIS E CULTURAIS DO GOVERNO CHINÊS

DEVELOPMENT AND DEMOCRACY IN EMERGING NATIONS: DEMOCRATIC, CONSTITUTIONAL AND CULTURAL ASPECTS OF THE CHINESE GOVERNMENT

PALAVRAS-CHAVE:

democracia;
desenvolvimento;
modernidade;
China

RESUMO

O intuito do presente artigo é traçar relações e paradoxos acerca da estrutura política chinesa, relacionar aspectos históricos da formação dos pensamentos ocidental e chinês, em especial, o termo democracia e, compreender seus reflexos nas características de desenvolvimento dos países emergentes. Ao propor uma investigação comparativa dos elementos democráticos estruturantes de ambas as sociedades, o artigo se dispõe a iniciar uma discussão, em termos básicos, acerca dos elementos fundamentais sob os quais se estrutura a modernidade. Além de fazer breve comparação com certos aspectos do desenvolvimento latino-americano, também visarealizar uma exploração a respeito do pensamento popular chinês. Por fim, opta-se por refletir sobre os novos modelos de pensamento da ciência política e das relações internacionais, destacando centralidades asiáticas.

KEYWORDS:

democracy;
development;
modern age;
China.

ABSTRACT

This article intends on drawing relations and paradoxes about the Chinese political structure, associate historical aspects that shaped western and eastern thought, especially on recalling the term democracy and comprehending its consequences in the development characteristics of emerging nations. By proposing a comparative investigation of the structuring elements of both societies, the article sets out to initiate a discussion about the fundamental democratic elements on which modernity is structured. Also, it intends on making a brief comparison between certain aspects of Latin America's development. It also plans on exploring Chinese popular thinking. Lastly, this article has in view a reflection about new schools of thought in political science and international relations, with a highlight of Asian ones.

INTRODUÇÃO

O século XXI tem sido um momento de grandes transformações no mundo moderno, e principalmente de estreitamento de laços dentro da sociedade global. O advento das tecnologias possibilitou uma facilidade inédita na aquisição de conhecimento sobre outras culturas, nações e etnias. Essa aproximação, ainda que evento impulsionador do desenvolvimento em diversas partes do mundo, atua também enfatizando a segregação daqueles que não puderam acompanhar seus vizinhos na fabricação de bens de consumo durante as eras iniciais da industrialização, e que agora continuam mantendo-se de fora dos centros de produção tecnológica.

A visão desse sistema internacional como intrinsecamente ligado à ampliação do capitalismo pós-guerra fria possibilita o entendimento da presença abundante, na contemporaneidade, de Estados Democráticos por todo o globo. A redefinição e reformulação dos Estados democráticos na história recente demonstra uma maior preocupação com os direitos sociais. Distinguindo-se dos princípios democráticos de outros séculos, essas mudanças demonstram a constante adaptação da teoria democrática aos desejos e anseios das civilizações ocidentais.

Desse modo, ao analisar os aspectos econômicos e sociais atuais das nações emergentes em contraste com as já desenvolvidas, este artigo visa propor uma reflexão sobre o papel do norte global, centralizados na figura dos Estados Unidos e da Europa, no mundo ocidental contemporâneo e suas relações com as tradições políticas do modelo adotado pelos países externos a esse eixo, analisando perspectivas históricas, filosóficas e sociais do desenvolvimento de uma tradição democrática clássica, e seus impactos no desenvolvimento econômico e social dessas nações. Em especial, busca-se apresentar um aspecto superficialmente comparativo do governo chinês, seu passado e processo de desenvolvimento.

A DEMOCRACIA DE PLATÃO A SCHMITT

A trajetória da teoria democrática teve sua origem na investigação das formas de governo durante a Grécia Antiga; no entanto, suas percepções e significados estão longe daqueles compreendidos na atualidade. Platão, no princípio da elaboração de sua teoria política clássica, desenvolve em suas obras a expressão de Estado concomitante a diferentes formas de governo, como a ideal e una, assim como considera todas as outras formas corrompidas. Nesse sentido, para o autor a democracia consiste em mais uma dessas formas continuamente corrompidas colocadas, em ordem decrescente, desse modo: timocracia, oligarquia, democracia e tirania (BOBBIO, 1980, pg.46). Considerava como vício do homem democrático o excesso de liberdade, que levaria a desobediência impune das regras, e um domínio do povo sobre outras classes, ou seja, o conceito antigo da palavra encontrava-se extremamente distante do moderno. O pensamento clássico quanto à democracia pouco diferiu de Platão nos pensadores seguintes, como Políbio e Aristóteles, apesar de o segundo, em sua teoria das formas ideais, considerar a democracia como uma forma degenerada da melhor forma de governo (BOBBIO, 1980, pg.61).

Após o período da teoria política clássica, o período medieval passa a não se preocupar com a conceituação de democracia em seu tempo. As constituições medievais eram difusas, mistas, estruturadas em uma hierarquia rígida e

¹ Desaparece, de uma consideração mais ampla, e por muito tempo, a mesma possibilidade de ordenar em sentido global, a partir de um centro, e de qualquer centro, o conjunto de relações civis, econômicas e políticas. (FIORAVANTI, 2001, p.36, tradução nossa).

ligadas ao divino, essa ausência de um ordenamento uno torna inexistente a possibilidade de aplicação de uma teoria política concentrada como a democracia. Na realidade, a ideia de centralização tornou-se ausente na concepção europeia após a queda da política imperial romana, “desaparece, desde una consideración más amplia, y por mucho tiempo, la misma posibilidad de ordenar en sentido global, a partir de un centro, de cualquier centro, el conjunto de relaciones civiles, económicas y políticas”¹ (FIORAVANTI, 2001, p.36).

Já no período posterior, a modernidade, é inaugurada uma análise que gradativamente se aproximava do conceito atual de democracia. Maquiavel, sob o aprofundamento e redefinição de república, apresenta uma forma de governo não mais idealizada e ligada à virtú e fortuna do governante, abandonando a concepção de seis formas de governo, três boas e três corrompidas, comum entre os filósofos da antiguidade (BOBBIO, 1980, pg.87). O autor então aborda o surgimento da concepção da justiça e da escolha de uma liderança justa e prudente, entretanto exhibe críticas à hereditariedade, apontando-a como degeneradora do governo (MAQUIAVEL, 2000, pg.12-19). Essas críticas possibilitam um maior entendimento do posicionamento do italiano acerca dos principados e sua clara predileção às repúblicas.

Em seguida, o pensamento político contratualista dos séculos XVII e XVIII tem como seus expoentes autores como Hobbes, Locke e Rousseau, os quais foram fundamentais para a construção ideológica das democracias liberais do século seguinte. A teoria contratualista é pautada, de maneira geral, em conceitos de direito natural e legitimação do governante pelo povo. Os elementos da teoria liberal de John Locke, por exemplo, são postos em seu tratado do governo civil que visa a promover um exame da condição humana natural, de liberdade, compreendida por igualdade desde o nascimento no qual os indivíduos utilizam-se da natureza comumente e não há necessidade de sujeição ou subordinação a outros (LOCKE, 1994, pg.35-39). Sua única condição seria a preservação não só da vida individual, mas sim de todos os que vivem sob essa sociedade. Associado a isso, aborda a propriedade da terra e de si mesmo, baseando-se no direito natural à subsistência e determina o trabalho como fator que julga ou não a posse dos elementos naturais (LOCKE, 1994, pg.46-49). Considera a sociedade civil originária da relação conjugal, sendo a perpetuação da espécie o principal motivador da contínua união para aquisição de comida e segurança. Com o tempo, são estabelecidas regulamentações que garantem a união do casal, a educação da prole e a herança, os direitos, os deveres e as punições. Assim, desenvolveu-se a necessidade de indivíduos que regulassem essas normas, e desse modo foram constituídas as bases para as democracias burguesas que estariam por vir (LOCKE, 1994, pg. 58-61).

A ideia mais semelhante à concepção atual de democracia surgiu, a princípio, nos Estados Unidos. O autor francês Alexis de Tocqueville exhibe uma análise do sistema político estadunidense em *A Democracia na América* (TOCQUEVILLE, 1988), comparando-o ao europeu e introduzindo suas observações sobre o país, iniciando sua abordagem pela igualdade de condições e a sua influência no funcionamento daquele Estado desde seu costume político e legislação até aspectos puramente sociais. Assim identifica a igualdade de condições como um fator central de todas as suas análises (TOCQUEVILLE, 1988, pg.8). Embasando-se nesses pontos, apresenta à modernidade “uma nova ciência política para um mundo totalmente novo” (TOCQUEVILLE, 1988, p.12): essa deveria ser um caminho para a instrução da democracia, projetada e não desenvolvida ao acaso, independente da política dos grandes líderes. Em sua obra, elogia a soberania popular, a separação dos poderes e a construção legislativa do país,

demonstrando a mudança em processo nos países europeus. Essa movimentação, no entanto, encontrava-se distante da realidade da maioria dos governos latino-americanos e orientais.

Já no século XX é possível observar uma diminuição da exaltação dos estados liberais com o crescimento de correntes totalitárias. A teoria da democracia de Carl Schmitt demonstra esses aspectos autoritários e, embasando-se em uma releitura dos conceitos de representação e identidade, o autor aponta um líder forte de uma sociedade homogênea (SCHMITT, 2006, pg.63) como única alternativa aos governos liberais. Além disso, considerava que a legitimidade não era oriunda do povo como a concepção democrática, mas sim de uma hierarquia da relação de obediência entre o representante e o destinatário do ato de representação. Assim, para Schmitt a democracia se daria pela representação do povo uno pelo líder (SCHMITT, 2006, pg.79), e essa seria a concretização da vontade do povo.

A atualidade exhibe o estado democrático de direito, em especial o estado democrático que possui como características a supremacia da Constituição (em sentido de norma jurídica fundamental, não de forma de governo), a separação dos poderes e delegação de suas funções, a superioridade da lei uma vez que o Estado de direito à leva a ser considerada expressão da vontade geral e a garantia dos direitos individuais (SUNDFELD, 2015, pg.37-46). Esses elementos formam as características do estado de direito, já o elemento democrático é determinado pela presença de eleições, pluralismo, alternância no poder, controle de responsabilidade e fundamentalmente cidadania, na qual “os cidadãos, sendo titulares de direitos, inclusive políticos, podem opô-los ao próprio Estado” (SUNDFELD, 2015, p. 54). Os aspectos que determinam o elemento social do Estado, por sua vez, são apenas dois: A promoção de justiça social e do desenvolvimento (SUNDFELD, 2015, pg.58).

A DEMOCRACIA NO CONTEXTO DE DIREITO E DESENVOLVIMENTO

Nesse ponto, faz-se necessária uma análise com enfoque nestes dois últimos aspectos, principalmente do desenvolvimento, e como os conceitos se relacionam com a existência democrática dos Estados ocidentais. Assim, serão apresentadas a aquisição de direitos sociais, políticos e civis, definições de desenvolvimento, crescimento econômico e exclusão social no contexto dos países emergentes. Esses termos, quando analisados sob uma perspectiva de tentativa (em grande parte falha) de promoção da democracia nos países emergentes demonstram sua aplicabilidade à situação chinesa, brasileira e até mesmo da América Latina em geral.

É, portanto, de suma importância a compreensão das diferenças históricas entre países desenvolvidos e em desenvolvimento. Nas análises dos processos históricos são identificados dois tipos de industrialização (MAYER, 2013, pg.103). Esses processos demonstram, essencialmente, nações que atuaram nas revoluções burguesas e aquelas que apenas as acompanharam, as sociedades de países periféricos. Nas sociedades do primeiro tipo, ocorreu a organização da produção em esquema quantitativo em detrimento do qualitativo; marcada pela racionalidade instrumental, tiveram em um primeiro momento seus fundamentos na manutenção das estruturas de poder e acumulação da produção (MAYER, 2013, pg. 104). No entanto, os conflitos sociais que eclodiram em decorrência desses processos atuaram como impulsionadores de transformações estruturais promotoras do desenvolvimento e crescimento econômico. O mes-

mo não ocorreu nos países periféricos. Estes tiveram uma industrialização que “além de tardia, pretendeu adaptar-se aos modelos e à racionalidade cêntrica, desconsiderando a realidade local.” (MAYER, 2013, p. 104). Esse processo, portanto, deixou marcantes consequências sociais, entre elas a desigualdade social e a instabilidade crônica do sistema social e econômico (MAYER, 2013, pg. 105-108).

No texto de Mariana Prado (2013) são elencados aspectos comparativos de reformas em Estados emergentes e suas falhas, demonstrando uma distância entre a aplicabilidade e a teoria, sendo estas causadas por fatores sociais, históricos e sociais desses países em desenvolvimento. São apresentados três aspectos de impedimento às reformas:

Primeiro, em países onde existe vontade política para promover reformas, faltam recursos financeiros, tecnológicos ou humanos para implementá-las. Segundo, há “fatores sociais, culturais e históricos” que podem fomentar uma série de valores, normas, atitudes e/ou práticas que são pouco receptivas até mesmo a uma versão bastante restrita do Estado de Direito (TREBILCOCK & DANIELS, 2008, p. 39). Terceiro, existem impedimentos de economia política. Grupos de interesse resistirão a tentativas de implementar reformas que eliminem seus privilégios, ou que não favoreçam seus interesses, ou que não lhes ofereça nenhum ganho (material ou de outra natureza). (PRADO, 2013, p. 74).

Assim, ressalta-se a importância de considerar esses fatores da realidade de países em desenvolvimento quando se buscam reformas ali aplicáveis. Esse apontamento dos autores evidencia o problema na tentativa de generalização de fenômenos típicos de países desenvolvidos e uso de métodos em Estados com diferentes formações. Sobre esse aspecto, Prado exhibe o conceito de reforma-armadilha, que consistiria nas próprias reformas fragmentadas ou sequenciais realizadas nesses países como impedimentos para reformulações futuras mais completas. Esses impedimentos podem ser de razão valorativa ou institucional (PRADO, 2013, pg.79). Assim, busca identificar soluções de políticas públicas (PRADO, 2013, pg.84-85) para países que, como o Brasil, possuem dificuldades em promover reformas abrangentes e integrais.

Nesse sentido, dois conceitos manifestam-se como de extrema importância para a compreensão do impacto de reformas efetivas nesses países e colocam lado a lado dois aspectos que relacionam o direito na tentativa de desenvolvimento promovida tipicamente por países com Constituições que sinalizam uma preocupação social. O primeiro desses termos consiste no direito econômico do desenvolvimento compreendido por promoções associadas ao crescimento econômico e ao diálogo entre Estado, sociedade e mercado, (MAYER, 2013, pg. 103). O segundo, o direito humano ao desenvolvimento, toma ainda mais relevância quanto à temática deste artigo. O direito humano ao desenvolvimento é metaindividual e transnacional, incorpora os direitos de terceira geração, o papel das políticas públicas na promoção dos direitos sociais, e principalmente a participação em agendas de proteção à dignidade humana, sustentabilidade ambiental, solidariedade dos agentes sociais, econômicos e políticos, democracia participativa, entre outras (MAYER, 2013, pg. 113).

Outro aspecto dos países em desenvolvimento está na análise da sua aquisição dos direitos típicos de Estados de Direito e democracias em comparação com a aquisição nos países industrializados. Em um primeiro momento, deve ser debatida a elasticidade do conceito de Estado de Direito (SCHNEIDER, 2014,

pg. 436-438) que nos países latino-americanos parece sempre carregar certa instabilidade na democracia. Além disso, é evidente a distinção na ordem da aquisição dos direitos em comparação aos países do modelo ocidental, “o processo de aquisição de direitos na América Latina foi inverso ao modelo ocidental e marcado por falhas ainda presentes na garantia de direitos civis, políticos e sociais.” (SCHNEIDER, 2014, p. 437). Isto é, enquanto nas nações desenvolvidas a cidadania se deu por direitos civis, políticos e por fim sociais, no Brasil o contrário ocorreu. Essas diferenças evidenciam ainda mais a incompatibilidade das teorias produzidas sob o modelo ocidental (europeu e norte-americano) à experiência daqueles em desenvolvimento, assim como a necessidade de rever os conceitos aplicados nesses países incentivando a sua produção teórica para suas realidades materiais.

Alguns outros aspectos específicos do Estado democrático de direito nos países emergentes também possuem importância ao exibir claras distinções dos outros modelos. Nesse sentido, é relevante a consideração da situação econômica inserida na sociedade global – derivada dos processos de industrialização acima discutidos – e dos instrumentos de controle do funcionamento democrático. Assim, observou-se no período pós Segunda Guerra um espaço econômico desestruturado em grande parte dos países motivando discussões de cunho político, acadêmico e, principalmente, de relações internacionais (MARCÍLIO; BERTOLINI, 2013, pg. 135), uma vez que esses problemas indicaram a necessidade de se pensar um futuro para as relações econômicas cada vez mais interdependentes. A situação econômica ganhou destaque com o estabelecimento de planos com maior intervencionismo estatal.

Dada a necessidade de criar normas e organismos internacionais reguladores da economia, do câmbio e do livre comércio, assim como o contínuo estímulo ao desenvolvimento pautado em relevância jurídica, foram elaboradas a Conferência de Bretton Woods (MARCÍLIO; BERTOLINI, 2013, pg. 119) e, juntamente, as ideias que conduzem o capitalismo atual. Por fim, os mecanismos de controle (accountability) entram em pauta em meio à busca por desenvolvimento e por estabilidade democrática, e destaca-se o empreendimento desenvolvimentista como associado a esses meios de controle (SCHAPIRO, 2016, pg. 329), em especial a discricionariedade, isto é, alguns autores compreendem como essencial a existência de um governo democrático para que possam promover o seu desenvolvimento.

A CULTURA CHINESA E A SUA FORMAÇÃO POLÍTICA

Um exame da industrialização tardia chinesa permite a identificação de diferentes pontos em comum com os outros países emergentes. O processo, do modo como ocorreu no país, mudou radicalmente suas estruturas que até a década de 60 eram quase que exclusivamente rurais. Entretanto, o rápido, porém tardio quando levado em conta o das potências europeias, crescimento econômico gerou problemas urbanos, de superpopulação, de poluição, de direitos trabalhistas, etc.

Nesse sentido, a China até a era contemporânea sente os efeitos desses problemas, após superar a exploração britânica, agressões estrangeiras e os impactos das mudanças políticas internas, seu processo de abertura econômico configurou um dos passos iniciais para a tentativa de adaptação de um modelo de mercado internacional (GOLDMAN, 1994, pg. 7-12), multipartidário (apesar de apenas um dos partidos comandarem o executivo), com eleições provinciais.

O tema da democracia está longe de ser desconhecido entre a população chinesa. Em uma entrevista ao *The New Yorker*, autor de best-sellers como *O problema dos três corpos* (2008) e *Terra à Deriva* (2000), o chinês Liu Cixin é pragmático quanto ao assunto:

I couldn't help asking Liu if he ever thought he might have been brainwashed. "I know what you are thinking," he told me with weary clarity. "What about individual liberty and freedom of governance?" He sighed, as if exhausted by a debate going on in his head. "But that's not what Chinese people care about. For ordinary folks, it's the cost of health care, real-estate prices, their children's education. Not democracy." I looked at him, studying his face. He blinked, and continued, "If you were to loosen up the country a bit, the consequences would be terrifying." ² (FAN, 2019).

² Não poderia deixar de perguntar a Liu se ele já havia pensado que sofreu uma lavagem cerebral “eu sei o que está pensando” Ele me disse com clareza “e as liberdades individuais e de expressão?”. Ele suspirou como se exausto com o debate que ocorria em sua mente “Isso não é algo que preocupa o povo chinês. Para pessoas comuns são os custos de saúde, moradia, educação de suas crianças que as preocupam. Não a democracia” Eu olhei-o, estudando sua expressão. Ele piscou e continuou “se você tentasse relaxar um pouco o país as consequências seriam terríveis”. (FAN, 2019, *tradução nossa*)

³ “É por isso que não gosto de falar de assuntos como esse. A verdade é que você não – não consegue – entender. Você viveu nos EUA por o que? três décadas?” A intenção era clara: os anos no ocidente haviam feito uma lavagem cerebral em mim. (FAN, 2019, *tradução nossa*)

Essa resposta, apesar de soar surpreendente por uma perspectiva ocidental é mais comum do que se imagina por entre a população chinesa. Em um vídeo do canal *Asian Boss*, os chineses, quando questionados sobre o significado de democracia ou se a China poderia ser considerada democrática, respondiam quase sempre afirmativamente. Além disso, essa decisão era recorrentemente definida com base na participação do povo nas decisões (WHAT..., 2019, 0:50-2:37); alguns entrevistados até mesmo citaram que o modelo democrático não deve ser restrito ao modelo ocidental, uma vez que alguns aspectos da teoria democrática são encontrados na república chinesa.

Do mesmo modo, Liu continua em sua entrevista, “*This is why I don't like to talk about subjects like this. The truth is you don't really, I mean, can't truly, understand. You've lived here, in the U.S., for, what, going on three decades?*” *The implication was clear: years in the West had brainwashed me.*” ³ (FAN, 2019). Esse aspecto do distanciamento da compreensão entre as realidades expressas pelo escritor de ficção científica, ainda que não deva ser considerada uma certeza absoluta, assemelha-se a alguns elementos apontados pelos teóricos do tópico anterior quanto à situação latino-americana.

De todo modo, o sistema chinês realmente se diferencia de democracias tradicionais como a estadunidense. As reformas que transformaram o país no século XX foram conduzidas por Deng Xiaoping e contemplaram os aspectos constitucionais, culturais e econômicos da era pós-Mao. O Partido Comunista da China (PCCh) visava ao fortalecimento do sistema legal socialista do país (CHIU, 1985, pg. 143). Após a Revolução Cultural, o país foi regido por cinco constituições, criando certa insegurança jurídica até a promulgação da Constituição de 1982 que tinha como seu maior foco demonstrar o reconhecimento das garantias práticas e legais de liberdade pelo PCC, assim como *the rule of law* (CHIU, 1985, pg. 145) ou o governo da lei do partido. Essa importância dada à legalidade explícita a tentativa de se consolidar um regime de dominação legal que se legitima sob a obediência do sistema de leis e regras e não a figuras pessoais (SWEDBERG, 2005, pg. 127), uma preocupação da coletivização socialista chinesa. A criação de uma lei forte fundamentaria as ações do partido; essa reforma, portanto, é considerada um dos passos iniciais da democracia chinesa (GOLDMAN, 1994, pg. 171).

Esse crescimento levou a nação chinesa a ser considerada a segunda maior economia do mundo, rivalizando com uma potência até então mais ou menos consolidada, os Estados Unidos. Essas mudanças foram vistas com certo temor por grandes teóricos realistas das relações internacionais, entre eles o estadunidense John Mearsheimer, que dedica parte de sua obra *Structural realism*

(2007) à análise das tensões entre as duas potências. Para o autor, a ascensão chinesa, a qual compara com a estadunidense do século XIX, indica uma grande possibilidade de guerra, uma vez que, conforme seu pensamento, as dinâmicas de Estado são sujeitas a um sistema anárquico, com nenhuma autoridade maior que a soberania (MEARSHEIMER, 2007, pg. 72-75), desconsiderando qualquer instituição de ação externa do Estado e tentando equilibrar as tensões de poder. Desse modo, o país do leste asiático passou de uma comunidade agrária comparada ao feudalismo por grandes teóricos europeus ao que considera uma das maiores ameaças aos fundamentos democráticos do mundo moderno ocidental.

UMA ALTERNATIVA A ESSE ENTENDIMENTO

Desse modo, ao tratar do desenvolvimento em países fora do eixo Europa - Estados Unidos, faz-se importante levar em consideração dois pontos fundamentais:

- a) a formação do estado democrático como concebido atualmente como uma criação ocidental adaptada às necessidades políticas e sociais de suas populações.
- b) tentativa de reprodução desse modelo sem adaptações em países com diferentes *backgrounds* culturais e econômicos já se mostrou falha, como é o caso da América Latina.

Essas análises levariam, portanto, a uma produção teórico-científica divergente do eixo central e adaptada às necessidades desses países emergentes, e é isso o que propõe o autor indiano Amitav Acharya ao discorrer sobre a *Non-Western International Relations Theory* ou NWIRT e o construtivismo nas relações internacionais. Com enfoque nas relações internacionais asiáticas do pós-Guerra Fria, o autor apresenta, em primeiro momento, as perspectivas realistas ocidentais sobre o status chinês e seu crescimento como agente de um desequilíbrio no sistema internacional. Esses teóricos, além de considerarem as situações ou de multipolaridade ou de hegemonia por alguma potência (ACHARYA, 2008, pg.149-153), pareceram ignorar as instituições asiáticas extra-estatais, preocupadas com a resolução de conflitos por toda a extensão do continente asiático.

Descartando o pensamento realista, é trazida, então, a teoria construtivista que aborda os conflitos não como apenas um balanço de poder, mas também considerando a cultura, as normas, a identidade, as relações sociais, a história e até mesmo a capacidade normativa de instituições regionais como um meio de manter a ordem (ACHARYA, 2008, pg.156-157). Contrapondo as teorias liberal, realista e construtivista, é possível que sejam encontrados meios ideais de se interpretar o governo chinês, seu crescimento econômico e suas tentativas de desenvolvimento nacional. Por fim, apresenta-se a língua como barreira para uma teoria completa, uma vez que conceitos e terminologias ligadas a distintos períodos – como, entre tantos, é o caso do termo democracia –, dificilmente são transmitidos e compreendidos da mesma maneira como inicialmente se intencionou, algo que apenas a produção de conteúdo próprio aos complexos conflitos da região poderia solucionar.

CONCLUSÃO: DESAFIOS E POSSIBILIDADES PARA O FUTURO

Assim, através da observância da elasticidade de conceitos como demo-

cracia e desenvolvimento, esse artigo abordou a trajetória da democracia no mundo ocidental, as tentativas de políticas de desenvolvimento nos países emergentes, a situação chinesa e por fim, uma abordagem diferente à política e ao direito dos países exteriores ao núcleo ocidental. Além disso, procurou-se demonstrar a variação destes, consoante aos fatores que determinam os modelos político-jurídicos dos países, como sua formação cultural e histórica. Objetivou-se, do mesmo modo, conceder um *flash* do pensamento e sistema político chinês moderno a fim de desenrolar-se uma investigação sobre o desenvolvimento dos países emergentes, enfatizando o vácuo entre a teoria ocidental e sua aplicação nos países periféricos. De maneira semelhante apresentou-se um conjunto das perspectivas futuras desses países e de suas produções científicas, sendo de extrema importância a consideração de suas realidades materiais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARYA, Amitav. Theoretical perspectives on international relations in Asia. **International relations of Asia**, p. 57-82, 2008.
- ASIAN BOSS. **What does democracy means to the Chinese?** [Street interview]. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nl59t---30g>>. Acesso em: 04 Nov 2020
- BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Universidade de Brasília, 1980.
- CHIU, Hungdah. **The 1982 Chinese constitution and the rule of law**. *Rev. Socialist L.*, v. 11, p. 143, 1985.
- FAN, Jiayang. Liu Cixin's War of the Worlds. **The New Yorker**, 2019. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/magazine/2019/06/24/liu-cixins-war-of-the-worlds>>. Acesso em: 04 Nov 2020.
- FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución: de la antigüedad a nuestros días**. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 2001.
- GOLDMAN, Merle et al. **Sowing the seeds of democracy in China: Political reform in the Deng Xiaoping era**. Harvard University Press, 1994.
- HUNT, Alan. **The problematisation of law in classical social theory**, In: BANAKAR, Reza (ed.); TRAVERS, Max (ed.)
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Rio de Janeiro: Vozes, "Clássicos do Pensamento Político", 1994.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. "Discorsi"**. Brasília, Editora UnB, 2000.
- MARCÍLIO, Gina Vidal; BERTOLINI, Adriana Rosas. A ordem econômica internacional e suas implicações a construção econômica brasileira de 1988. **Revista de Direito Brasileira**, ano 3, vol. 6, 2013.
- MAYER, Maria Luiza Alencar. Exclusão social e pobreza nas interfaces entre o direito econômico do desenvolvimento e o direito humano ao desenvolvimento. **Direito e Desenvolvimento no Brasil do século XXI**, 2013.
- MEARSHEIMER, John J. Structural realism. **International relations theories: Discipline and diversity**, v. 83, 2007.
- PRADO, Mariana Mota. O paradoxo das reformas do Estado de Direito: quando as reformas iniciais se tornam obstáculos para reformas futuras. **Revista de Sociologia e Política** V.21, n 45; p.73-90, mar 2013.
- SCHAPIRO, Mário Gomes. Discricionariedade desenvolvimentista e controles democráticos: uma tipologia dos desajustes. **Revista Direito GV**. Vol. 12, n. 2,

pp.311-344, 2016.

SCHMITT, CARL. **Teoría de la constitución**. Trad. Francisco Ayala. Salamanca: Alianza Editorial, 2006.

SCHNEIDER, Gabriela. Estado de Direito e democracia: uma abordagem acerca da não aquisição de direitos nos países em desenvolvimento na América Latina. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 64, p. 435-469, jan./jun. 2014.

SUNDFELD, Carlos Ari. **Fundamentos do direito público**. São Paulo: Editora Malheiros, 2015.

SWEDBERG, Richard. **Max Weber e a ideia de sociologia econômica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005.

MARIA LUIZA LARANJEIRAS Graduanda em Direito do 7º semestre pela Universidade de Brasília (UnB) e estudante de Letras Inglês na Universidade Estácio de Sá. Atualmente, coordena o Grupo de Estudos sobre a China da UnB (GECHINA-ASIALAC), é membro do Centro de Estudos Constitucionais Comparados da UnB, onde também desenvolve pesquisa na temática de legitimidade constitucional chinesa. É, também, integrante da curadoria de História da China do Instituto de Estudos da Ásia da UFPE – mlslaranjeiras@gmail.com

EDUCAÇÃO, INTELLECTUALIDADE E DESENVOLVIMENTO NA NOVA CHINA: BREVE APRESENTAÇÃO HISTÓRICA

EDUCATION, INTELLECTUALITY AND DEVELOPMENT IN THE NEW CHINA: A BRIEF HISTORICAL PRESENTATION

PALAVRAS-CHAVE:

China; Desenvolvimento;
Educação;
Reforma Política;
Reforma Econômica

KEYWORDS:

China;
Development;
Education;
Political Reform;
Economic Reform

RESUMO

Este artigo busca apresentar um apanhado histórico demonstrativo sobre como a educação, foi se consolidando a partir dos eventos que culminaram na formação da República Popular da China, identificando impasses, estratégias políticas e desafios que o governo e a população atravessaram. A maneira como os planos governamentais influenciaram culturalmente e impactaram a China nesses importantes componentes sociais ajudam a explicar muitos acontecimentos marcantes do período como o Grande Salto Adiante e o Novo Quatro de Maio. O estudo elaborado também aponta mudanças de paradigma que impactaram os intelectuais e a ligação direta que isso teve no sistema educacional do período. A partir deste cenário, é possível evidenciar um distanciamento em relação às características antigas que conhecemos da China.

ABSTRACT

This article presents a demonstrative historical overview of how education was consolidated from the events that ended in the establishment of the People's Republic of China, identifying issues, political strategies and challenges that the government and the population went through. The way which government plans culturally influenced and impacted China on these important social components helps to explain many landmark events of the period such as the Great Leap Forward and the New Fourth of May. This study also points out paradigm shifts that impacted intellectuals and the direct connection that this had in the educational system in that period. From this scenario, it is possible to show some distancing from the ancient China characteristics that we know of.

INTRODUÇÃO

A educação é um forte componente da cultura chinesa. Clássicos como Confúcio, Mêncio e Lao Tsé ainda hoje exercem grande influência na China, não só pelos ensinamentos morais, mas também por uma ética fundamentada na disciplina e no estudo. Nem mesmo o forte componente igualitário, introduzido no país pela Revolução liderada por Mao Tsé-Tung (毛泽东), conseguiu reverter esta permanência cultural. A China pode ser considerada o Estado mais longevo da humanidade, já que apenas o período imperial perdurou por dois milênios (221 a.C – 1911 d.C), até que em 1912 uma revolução nacionalista instaurou a República da China.

Após um século (XVIII) de sucesso para os chineses, o século XIX foi marcado pela desintegração da Dinastia Qing por conta de várias crises internas e externas. A chegada das potências imperialistas do Ocidente, que exigiam que a China se abrisse para o comércio internacional, e as graves tensões internas (rápido aumento da população, dificuldade em cobrar impostos) desencadearam o colapso do período Qing.

O imperialismo europeu teve maior impacto por causa da venda de ópio pelos britânicos, que encontraram um grande mercado consumidor na China. Como possuía grande popularidade e poder de se tornar vício entre os chineses, o governo chinês proibiu a venda de ópio e destruiu uma carga do produto no porto de Cantão (广州), o que foi o estopim para o início da Primeira Guerra do Ópio (1839-1842). O governo Qing foi derrotado e forçado pelos vencedores britânicos a assinar diversos tratados que cediam controle de algumas partes de seu território para os estrangeiros.

As seguintes tentativas de recuperação da Dinastia Qing foram frustradas com outros conflitos seguintes como a Rebelião Taiping (太平) (1851-1864), a Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) e a Revolta dos Boxers (1899-1901). A chamada primeira Guerra Sino-Japonesa foi um marco na história da China que, além de fortalecer um sentimento antijaponês entre os nacionais chineses, também levou os próprios funcionários imperiais a questionarem os rumos e políticas do Império até então. A abolição do sistema de concursos imperiais e a imposição de tarifas favoráveis às potências estrangeiras trouxeram grande descontentamento social e uma crise econômica da qual o governo não conseguiu se recuperar. Insatisfeitos com a influência estrangeira e a falta de sucesso das tentativas de recuperação da Dinastia Qing, vários grupos de chineses em diversas províncias assumiram o governo local e declararam independência em relação ao governo Qing. No início de 1912, o último imperador, Puyi (溥儀), de seis anos de idade, abdicou. Foi declarada então a República da China.

Durante o período republicano, a autoridade central oscilava entre diversos poderes que permaneceram em conflito. Diferentes autoridades dominaram regiões da China em determinadas épocas. O período dos Senhores da Guerra (1915-1928), a Segunda Guerra Sino-Japonesa (1937-1945), e a Guerra Civil Chinesa (1927-1949) marcaram a fase de instabilidade política e serviram como base para o surgimento e crescimento do Partido Comunista, culminando em 1949 no estabelecimento da República Popular da China.

Após o período de decadência da Dinastia Qing, a instauração da república em 1912 era a esperança dos chineses de sair da crise econômica, política e social em que estavam. O presidente provisório Sun Yat-sen (孙中山), fundador do Guomindang (国民党) foi procedido por Yuan Shikai (袁世凯), que tentou transformar novamente a China em um império. Primeiramente por conta da oposição aos planos do presidente Yuan, e posteriormente renovada com a exis-

tência dos “senhores da guerra” (que representavam forças militares regionais e recebiam apoio político, econômico e armamentista das potências ocidentais), teve início um período de guerras civis na China que durou de 1914 a 1928 e fragmentou o país.

A China só foi unificada novamente anos depois pelo Partido Nacionalista Chinês, mais conhecido como *Guomindang* ou *Kuomintang* (国民党), sob a liderança de Chiang Kai-shek (蔣介石). Durante esses anos de fragmentação, o país passou pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918), por um momento de efervescência de movimentos estudantis, e pela fundação do Partido Comunista Chinês (1921). Os resultados da Primeira Guerra Mundial causaram um sentimento de humilhação nacional e revolta dos estudantes contra o Tratado de Versalhes, já que, mesmo tendo participado ao lado dos vencedores da guerra, os Aliados, no tratado foi estipulado que as concessões alemãs na China fossem transferidas para o Japão. Isso desencadeou o movimento de 4 de Maio de 1919, iniciado por estudantes da Universidade de Pequim (北京大学) que protestavam contra a assinatura do Tratado e seguido nacionalmente pela população indignada. Tal evento assumiu importância transcendental para as décadas seguintes, pois ali se encontrava o germe do reerguimento do povo chinês e a consciência nacional que iria motivar o longo período de lutas e resistências entre 1927 e 1949.

O Movimento de 4 de Maio de 1919 se iniciou por volta de 1915 como um movimento literário, cultural e intelectual, mas que posteriormente ganhou caráter de revolução social e política. Tsang (1968) considera que o Partido Comunista teve suas origens durante esse movimento, quando Mao Tse-Tung (毛泽东) já trabalhava como assistente de biblioteca na Universidade de Pequim e teve seu contato com textos marxistas e sobre a Revolução Russa, escritos por seu superior Li Ta-chao (李大釗), considerado por Mao o grande pensador marxista chinês. Ainda segundo o autor, foi um movimento do liberalismo, apenas. A criação do Partido Comunista Chinês foi um pequeno evento, em 1921, com a presença de um grupo de trinta delegados, representando o total de 59 membros, constituindo o primeiro congresso do partido, em Shanghai. Foi considerado insignificante pelos não comunistas da época, mas considerando que 28 anos depois de sua fundação o Partido instaurou a República Popular da China, é um fato da China contemporânea que merece atenção (TSANG 1968: 23).

De 1927 a 1949 a China passou por um período de grande turbulência durante o controle do Partido Nacionalista Chinês. O período foi iniciado com Chiang Kai-shek no poder, após capturar Pequim e estabelecer Nanjing como a capital de seu governo. Em 1927 teve início a guerra civil com os comunistas e, em 1931, o Japão ampliou a ocupação de vastas áreas do território chinês levando à guerra que somente foi concluída em 1945. Durante quatro anos, nacionalistas e comunistas retomaram a guerra civil. Vale lembrar que nacionalistas e comunistas cooperaram entre si durante a invasão japonesa (1937-1945), mas assim que a vitória se aproximou, começaram a planejar o futuro de seus partidos para o pós-guerra. Em 1949, a capital foi dominada pelos comunistas e o governo nacionalista foi exilado em Taiwan. Para Tsang (1968), o período de quatro anos entre o fim da invasão japonesa (1945) e a criação da República Popular da China (1949) foi o prelúdio para que o regime comunista, durante a invasão, desenvolvesse táticas de guerrilha para recuperar os territórios ocupados pelos japoneses, além de implementar políticas socialistas, como em Yan'an, na província de Shaanxi, onde eram ensaiadas as experiências que posteriormente seriam aplicadas em todo o país.

Exclusivamente do ponto de vistas da educação, este período de duas dé-

cadadas de regime nacionalista, apesar das turbulências, foi de nacionalização do sistema. Com a autoridade centralizada no Governo Nacional, o sistema educacional, do ensino infantil ao ensino superior, foi uniformizado. Para Chiang Kai-Shek, a “ciência” seria “uma força que poderia transformar o país em um Estado poderoso e independente” (MITTER 2011: 51). As escolas particulares deveriam ser devidamente registradas junto ao governo e as escolas e universidades autônomas deveriam também ter um chefe executivo de nacionalidade chinesa.

Nesse período, segundo Hu (1962), as reformas educacionais chegaram tarde demais e foram pequenas demais. O processo de modernização da educação chinesa produziu apenas um pequeno grupo de especialistas que não participavam das massas e não exerciam influência suficiente na política ou na sociedade (HU 1962: 24).

Nos territórios comunistas da China, no mesmo período, outras condições educacionais estavam em progresso e, apesar de serem áreas minoritárias e menos estáveis, possuíam seus próprios sistemas governamental e educacional, que foram o embrião dos sistemas administrativo e educacional do início da República Popular da China (TSANG 1968).

De acordo com Tsang (2000), para entender os objetivos do desenvolvimento educacional na China, é necessário entender as perspectivas sobre desenvolvimento do Partido Comunista Chinês ao longo do tempo. O PCCh manteve o controle do Estado chinês nas últimas seis décadas e alguns pesquisadores frequentemente dividem os comunistas líderes do partido entre radicais e moderados (ou conservadores e reformistas, mais recentemente), e seus objetivos diferem justamente no que tange o desenvolvimento nacional e suas políticas para a educação (TSANG 2000).

Liderados por Mao Tse-Tung, os radicais buscavam o crescimento da consciência política, a devoção ideológica ao comunismo e a liberdade humana como os principais pontos a serem desenvolvidos no povo chinês. O desenvolvimento nacional seria caracterizado pela contínua luta de classes, a revolução como transformadora social das relações de produção, e a ideologia e política comunistas como o coração da vida social. Como uma parte da superestrutura da sociedade, a educação desempenharia papel-chave no desenvolvimento político e ideológico do povo chinês, e o sistema educacional seria o veículo para promover a igualdade social e atingir os objetivos sociais (TSANG 2000). Como instrumento do desenvolvimento de uma China em constante mudança, a educação e o sistema educacional chinês foram sendo modificados para estarem propícios a educarem indivíduos adequados às mais diversas conjunturas nacionais.

Por outro lado, os moderados liderados por Liu Shaoqi (刘少奇) e Deng Xiaoping (邓小平), estariam focados na melhoria material e moral da vida do povo chinês, o que será tratado na terceira seção deste artigo. As principais características do sistema educacional e as mudanças ocorridas durante as três primeiras décadas do governo comunista serão abordadas nas próximas duas seções.

A ESTRATÉGIA MAOÍSTA DE EDUCAÇÃO DE MASSAS APÓS A CRIAÇÃO DA REPÚBLICA POPULAR DA CHINA

Os primeiros anos da República Popular da China foram voltados para

a recuperação da economia chinesa, devastada durante a última guerra civil. O país estava sem indústrias, ferrovias e rodovias, colheita, e milhões de chineses estavam desempregados. (POMAR 2003: 83).

Com a Lei de Reforma Agrária (1950), cerca de 50% das terras cultivadas foram distribuídas entre milhões de camponeses. Nas cidades, o governo comunista confiscou as propriedades estrangeiras e o capital burocrático, transformando-os em propriedade estatal (POMAR 2003: 85). Com a maior parcela da indústria e do comércio pertencendo aos capitalistas, o Estado chinês se aliou às economias capitalistas e individuais para desenvolver a economia estatal e coletiva. O objetivo, entretanto, era livrar-se dessa necessidade de conviver com o capitalismo por um longo período (POMAR 2003: 87). O primeiro Plano Quinquenal teve início em 1953 e marcou o processo de industrialização da economia, quando o governo investiu em larga escala na construção de infraestrutura e indústrias. Segundo Pomar, os “recursos para esses investimentos foram basicamente arrancados da agricultura, por meio de impostos, utilização dos fundos de acumulação das cooperativas e emprego das jornadas voluntárias de trabalho” (POMAR 2003: 90). A renda camponesa caiu, mas a fome endêmica e as massas miseráveis deixaram de ser presença na sociedade chinesa.

A rápida transformação ocorrida no regime de propriedade, de privada para estatal, e das relações de trabalho, com o ingresso de 97% de trabalhadores em cooperativas (POMAR, 2003: 91), que eram menos avançadas que as forças produtivas, geraram grandes críticas ao governo socialista. Mao Tse-Tung e o PCCh reconheceram que o problema estava no tratamento dos problemas do povo e na má utilização da capacidade técnica e científica dos intelectuais. Como solução, deflagraram o Movimento das Cem Flores (百花齐放), em 1956, para que “cem flores florescessem, cem escolas competissem”, ou seja, para que os intelectuais colocassem toda sua capacidade de pensamento a serviço da construção socialista. Entretanto, o movimento abriu portas para críticas ao governo socialista maiores das que foram previstas, e “obrigaram os comunistas a contra-atacar e sustar o florescimento das Cem Flores” (POMAR 2003: 93).

Para tornar a produção autossuficiente, e tentar romper relações produtivas com a URSS após divergências ideológicas, Mao propôs o Grande Salto Adiante (大跃进), focando na produção de aço, carvão e eletricidade (MITTER 2011: 65). O plano seguia a premissa de que a vontade política e o marxismo científico produziriam um milagre econômico que não seria possível no capitalismo. Ele produziu grande entusiasmo no país, e os chineses participavam de campanhas de massa que eram econômicas, culturais e artísticas. Entretanto, o Grande Salto foi um fracasso e dezenas de milhões morreram de fome com o colapso da agricultura em 1960. Houve, então, um retorno a um modelo econômico mais pragmático na agricultura e na indústria quando o plano acabou em 1962.

Segundo Priestley, a educação comunista servia à revolução e era, em si mesma, o mais poderoso instrumento revolucionário dos políticos e dos engenheiros sociais, também não era estática e por isso era vista pelo Ocidente como errática (PRIESTLEY 1971: 105). Uma das características mais marcantes para um observador ocidental seria a rapidez com que as mudanças educacionais foram postas em práticas, desde sua decisão até a ação. Priestley atribui essas características a dois fatores: primeiro, que o Governo chinês não era prejudicado por nenhuma teoria ou prática do Legislativo e do Executivo, que poderiam dividir as decisões; segundo, que as decisões das províncias estavam ligadas às decisões de um único Partido (PRIESTLEY 1971: 107).

Entre as principais mudanças que ocorreram no sistema educacional

para atingir os objetivos do Estado estavam a construção de um sistema nacional de educação, a nacionalização das instituições de ensino, o planejamento e financiamento centralizado, e a política de popularizar a “língua comum” (o Mandarim, ou *putonghua* 普通话). O Mandarim já era considerado o dialeto mais falado, mas em 1952 os caracteres mais complicados foram simplificados para facilitar a aprendizagem. Na educação primária, as medidas foram no sentido de universalizar o ensino primário, baseando-se na política de “andar em duas pernas” com investimento governamental e não governamental na educação, empregando diferentes tipos de escolas, construindo uma qualificada força de professores e desenvolvendo uma revisão do currículo primário entre 1952 e 1955. Para a educação secundária, as medidas foram tomadas para melhorar a qualidade e diversificar o currículo, com a expansão das escolas secundárias e a reconstrução de escolas técnicas e de qualificação profissional (1953-1957). Na educação superior, foi desenvolvido um novo modelo educacional nacionalizando e reconstruindo as instituições fundadas antes de 1949, adotando o modelo soviético de ensino superior, a centralização da administração e financiamento, e o envio de estudantes para intercâmbios nas universidades da União Soviética (TSANG 2000).

Um segundo período, de 1958 a 1965, foi iniciado pelo Grande Salto Adiante, que resultou em crise econômica, fome e rompimento de relações com a URSS, e durou até o ajustamento da economia, com Deng Xiaoping e Liu Shaoqi propondo medidas econômicas e sociais mais pragmáticas. As políticas educacionais adotadas pelo PCCh no período foram: a educação a serviço da classe proletária; a educação combinada com o trabalho manual; ênfase na educação política e ideológica focada nas teorias de Marx e Lênin, tanto para alunos como para professores; e o esforço para erradicar o analfabetismo entre os adultos. Na educação secundária, a reforma foi baseada na expansão de escolas agrícolas e na inserção de trabalho manual nas escolas urbanas. Houve uma grande expansão e mudança no ensino superior quando, em 1958, foi estipulado que dentro de 15 anos todo jovem e adulto qualificado teria acesso a uma universidade. O número de instituições passou de 229 para 1289 (TSANG 2000) com a política do “andar em duas pernas”, a teoria foi reduzida e a prática do trabalho manual e atividades sociais foram adicionadas aos currículos.

Na campanha para alfabetização de 1958, foi introduzido um novo método de aprendizagem, que era o *hanyu pinyin* (汉语拼音), uma transcrição fonética dos ideogramas que facilitou a aprendizagem dos básicos requeridos para a alfabetização. Segundo Price (1975), o método do pinyin aumentou grandemente a taxa de aprendizagem e alfabetização, principalmente dos camponeses, que não dispunham de tempo livre para a educação.

Zhou Enlai (周恩来) introduziu as reformas e apontou que o objetivo era deixar mais fácil para a população aprender a ler os ideogramas, e não os substituir pelo *hanyu pinyin*. Era esperado que o uso do novo método ajudasse a popularizar a língua nacional (Mandarim) (PRICE 1975). O método teve sucesso, ao facilitar a alfabetização e diminuir drasticamente a taxa de analfabetismo ao longo dos anos seguintes na China e atualmente ainda é utilizado para o ensino de Mandarim para os chineses e, principalmente, para os estrangeiros.

Para Hu (1962), três conceitos básicos do materialismo dialético que foram interpretados pelos comunistas chineses serviram de base ideológica para a educação das primeiras décadas do comunismo no país. Seriam eles: a classificação do pensamento humano, com a dialética e a metafísica se opondo; o conhecimento teórico a partir da prática; e, por último, o caráter classista da educação e da cultura. Segundo Mao, uma nova cultura democrática deveria ser

liderada pela ideologia proletária, do comunismo, não podendo ser liderada por nenhuma outra classe (MAO, 1954, apud HU 1962).

Mesmo com o insucesso anterior do Grande Salto Adiante, Mao continuou entusiasmado com o sucesso ideológico e a renovação revolucionária, mas com medo de que a economia chinesa sofresse maior influência burguesa. Como maneira de conter essa possibilidade e de renovar o espírito revolucionário nas massas, iniciou a campanha da Revolução Cultural (文化大革命) em 1966, na qual atacou o próprio partido. O período da Revolução Cultural, suas características e consequências para a educação serão tratados na seção seguinte.

AS VICISSITUDES DA REVOLUÇÃO CULTURAL SOBRE O SISTEMA DE EDUCAÇÃO

A Revolução Cultural, iniciada em 1966, idealizada por Mao e pela “Gangue dos Quatro” (四人帮), não foi apenas uma luta pelo poder entre os líderes do Partido Comunista, mas o reflexo de um tipo particular de modernidade, mais que um movimento ideológico. Segundo o início da Decisão sobre a Grande Revolução Cultural Proletária (ou Os Dezesseis Pontos), de 8 de agosto de 1966, “a Grande Revolução Cultural Proletária que ora se desenrola é uma grande revolução que atinge as próprias almas das pessoas” (MITTER 2011: p. 69).

Segundo Wheelwright e McFarlane (1972), o termo “cultural” é usado para tratar da Revolução de 1966 em um sentido muito amplo e relacionado com a definição de cultura para os chineses, formada por ideias tradicionais (adquiridas e selecionadas durante a história) e valores que estão associados a elas. Os jovens que foram encorajados a se levantar contra os valores tradicionais se tornaram os Guardas Vermelhos (红卫兵) e seguiram o “chamado” da revolução. Ela foi realizada com a intenção de reorganizar a “sociedade chinesa para que se tornasse um agrupamento de cidadãos renovados e autoconscientes, finalmente livres dos grilhões do passado” (MITTER 2011: 70). Os Guardas Vermelhos não se constrangiam a admitir que suas táticas eram violentas, como é visível em um de seus discursos:

Hoje vamos espalhar o Terror Vermelho e amanhã vamos espalhar o Terror Vermelho. Enquanto houver situações que não estão de acordo com o pensamento de Mao Zedong, devemos nos rebelar e espalhar o Terror Vermelho! (apud MITTER 2011: 70)

Segundo Mitter, foi um movimento moderno, genuinamente de massa, que conquistou os jovens pela sensação de poder de transformação. Também era anti-intelectual e xenófobo, visto que condenavam os que eram “especialistas” e acusando qualquer um que tivesse conexões com o exterior, até mesmo com a União Soviética (MITTER 2011). O caos e a violência aumentaram no outono e inverno de 1966, quando as escolas e universidades foram fechadas para que os estudantes pudessem se dedicar inteiramente à revolução (SPENCE 2001; TSANG 1968). O “Pequeno livro vermelho” (红宝书), publicado por Lin Biao (林彪) com citações do presidente Mao para ser usado pelo exército, foi reimpresso em milhões de exemplares para serem usados pelos estudantes. Eles eram encorajados a destruir “Quatro tradições” (四旧) – os costumes antigos, os hábitos antigos, a cultura antiga e o pensamento antigo –, e nesse processo muitos templos antigos, construções e obras de arte foram danificadas ou destruídas no país.

Os Guardas Vermelhos também aterrorizaram milhões de chineses entre 1966 e 1968, tendo como alvo principalmente os intelectuais, que eram agredidos, cometeram suicídio por conta da perseguição, morreram por ferimentos, foram presos ou enviados para trabalhar no campo para se reeducarem trabalhando com os camponeses (SPENCE 2001).

Para Amaral, a Revolução foi bem sucedida do ponto de vista político, já que garantiu o retorno de Mao às decisões do Partido, mas não atingiu seus objetivos ideológicos, pois “reforçou a proeminência da estrutura do Partido sobre o Estado e sobre as massas organizadas” (AMARAL 2010: 21)

Após uma primeira fase com fechamento de universidades e escolas, uma reforma educacional foi iniciada. Entre os elementos principais da reforma estavam: o aperfeiçoamento da administração das universidades e escolas, diminuindo a burocracia; todos ingressantes de universidades deveriam ser originários das classes trabalhadoras ou dos camponeses pobres; a educação deveria ser técnica, prática e útil, relegando menor importância às humanidades e teorias puras; toda educação deveria estar ligada à prática laboral; os estudantes deveriam regressar às áreas rurais por períodos prolongados (WHEELWRIGHT; MCFARLANE 1972). Essa última reduziria a intensidade de debates políticos e intelectuais nas cidades, onde estava a maior concentração de Guardas Vermelhos, e permitiria o processo de utilização da teoria e prática com o trabalho no campo.

De acordo com a análise de Tsang (2000), houve uma reorientação dos objetivos e dos métodos educacionais durante a Revolução Cultural. Ocorreu a retomada de foco da educação política e ideológica; abordagem educacional baseada na combinação de teoria e prática, estudo e trabalho manual; envio de jovens já formados para o campo, onde seriam reeducados; ruptura nos exames nacionais para ingresso na universidade e proibição do ingresso de estudantes de graduação e pós-graduação por vários anos; início da admissão de estudantes advindos da classe trabalhadora e do campo em 1970, para reformar as universidades; plano para consolidar, fechar e reconstruir 106 das 417 instituições de ensino superior (TSANG 2000: 6). Também houve o fechamento de várias escolas vocacionais e técnicas, para diminuir a diversidade e a “vocacionalização” da educação, e o cancelamento de admissões nas escolas de treinamento para professores do ensino secundário, entre 1966 e 1971.

De acordo com Meng e Zhao (2013), as interrupções que ocorreram no sistema educacional no período da Revolução Cultural afetaram toda uma geração, que na época eram os estudantes, e ocorreram de formas variadas durante os anos e as cidades. Para a reforma esperada pelo Partido, nos primeiros anos da revolução, entre 1966 e 1968, todas as escolas urbanas na China foram fechadas, incluindo as universidades. As escolas primárias foram sendo reabertas entre 1968 e 1969, mas as escolas secundárias só foram normalizadas em 1972. Em 1970, algumas universidades começaram a admitir novos estudantes, mas em pequenos números, o tempo de estudos foi reduzido para 2 ou 3 anos e a qualidade da educação foi comprometida (MENG; ZHAO 2013: 6). Durante o período em que as escolas primárias e secundárias permaneceram fechadas, as crianças e os jovens perderam alguns anos de estudos, já que, ao serem reabertas as escolas, os estudantes voltaram aos estudos e eram admitidos nos níveis seguintes de educação mesmo não tendo finalizado os anteriores (recebiam os diplomas mesmo sem terem cursado todos os anos). O impacto das interrupções nas escolas foi além de os estudantes perderem anos de estudo, pois não estavam aptos a entrarem nas universidades por conta da defasagem que sofreram no ensino, o que atrasou toda uma geração no ensino superior (MENG; GREGORY

2002).

Segundo Han, Suen e Zhang (2009) houve também impacto na qualificação de mão-de-obra e na quantidade de indivíduos graduados após esse período. Com o período seguinte de Reforma e Abertura (改革开放), a preocupação do governo chinês e dos próprios indivíduos foi investir na educação para recuperar a qualificação da população que foi comprometida. (HAN; SUEN; ZHANG 2009). Este processo de reforma da economia e da sociedade chinesa será tratado nas seções seguintes.

GAIGE KAIFANG: O PROCESSO DE REFORMA E ABERTURA E SEU IMPACTO NA ESTRUTURA ECONÔMICA E SOCIAL DA CHINA

Em 1972, houve uma reaproximação com o Ocidente quando o presidente dos Estados Unidos, Richard Nixon, visitou a China e o governo assinou tratados com nações ocidentais. Para garantir que a Revolução Cultural não fosse afetada pelo Ocidente, Mao lançou uma nova campanha “Anti-Lin Biao” e “Anti-Confúcio”, para manter a sociedade chinesa sob a ideologia marxista (SPENCE 2001). Já em 1974, os dois líderes com mais poder no Partido, Zhou Enlai e Mao Tse-tung, estavam cronicamente doentes e impossibilitados de governar efetivamente, e a Gangue dos Quatro liderada por Jiang Qing (江青), esposa de Mao, iniciou um conflito de poder com a seção mais moderada do Partido, em que estava Deng Xiaoping.

Zhou Enlai morreu em janeiro de 1976, fato que levou milhares de chineses à Praça Tian’anmen (天安门广场) para homenageá-lo como uma força moderada que colocou o bem-estar social em primeiro lugar. Em setembro de 1976, o líder Mao Tse-tung faleceu, deixando o povo chinês em um longo período de luto e tristeza – mas não se manifestaram, como aconteceu com Zhou Enlai. O segundo no comando do Partido Comunista, Hua Guofeng (华国锋), tomou o poder e prendeu a Gangue dos Quatro, líderes remanescentes da Revolução Cultural. Eles foram acusados de vários crimes, incluindo a culpa pelos erros ocorridos na Revolução Cultural contra a vontade de Mao. Para muitos, a prisão da Gangue dos Quatro é considerada o marco final da Revolução Cultural (SPENCE 2001). Em dezembro de 1978, os líderes do Partido proclamaram que a China agora iria progredir para a “modernização do socialismo”, o que significava em prática a abertura para o Ocidente.

Deng Xiaoping (邓小平) assumiu a liderança do país em 1979, governando em direção à liberdade econômica e ao fortalecimento dos laços com o exterior. Tomou como lema pessoal o slogan “Procure a verdade dos fatos” para indicar que sentia que as verdades e os fatos estiveram ausentes na política chinesa durante a Revolução Cultural (MITTER 2011: 72). De acordo com Pomar:

Antes de realizarem mudanças de rumo no início dos anos 80, os comunistas chegaram a um acordo sobre a necessidade de reavaliar sua economia e a história de trinta anos de República Popular, como condição para definir seu projeto de modernização futura. Inicialmente, reconheceram que, apesar de todos os avanços, a China ainda era um dos países mais pobres do mundo, por haver partido de um atraso histórico profundo. Suas forças científicas, tecnológicas e educacionais estavam vinte a trinta anos atrás dos países desenvolvidos. Enquanto os EUA possuíam 1,2 milhão de pesquisadores científicos e a União Soviética novecentos mil, a

China só possuía duzentos mil. Teriam que modernizar-se a partir de uma base fraca. (POMAR 2003: 106)

Reconheceu que algumas ideologias da Revolução estavam sendo nocivas economicamente para a China, como a xenofobia e o “anti-intelectualismo”. Inspirou Hua Guofeng a instaurar as “Quatro Modernizações” (四个现代化), em 1978, lema político formulado por Mao e Zhou Enlai, mas não praticado durante a Revolução Cultural, que estipulava as tarefas do Partido no sentido de colocar o país no caminho correto da agricultura, indústria, segurança nacional e ciência e tecnologia (MITTER, 2011). Muitas ideias de Mao foram abandonadas para que esses objetivos fossem atingidos, sendo a primeira medida o desmonte, ao longo do tempo, de fazendas agrícolas coletivas que haviam sido instituídas no governo maoísta.

Uma nova “era das reformas” (período após 1978), nomeada em Mandarim de *Gaige Kaifang* (改革开放) – reforma e abertura – estava se iniciando sob a liderança de Deng Xiaoping. A igualdade econômica passou a não ser mais a meta do governo, e como parte do estímulo ao empreendedorismo Deng aboliu as comunas populares e instaurou a responsabilidade familiar na agricultura, além de designar quatro áreas na costa da China como Zonas Econômicas Especiais (ZEE), que seriam atraentes aos investidores estrangeiros, acabando com a busca de autossuficiência econômica que marcou a economia no período do governo de Mao:

A rigor, o processo de abertura da China ao exterior teve início nos primeiros anos de 1970, mas foi a partir de 1979 que ela deu um passo decisivo para a recepção de investimentos estrangeiros e novas tecnologias, com a criação das Zonas Econômicas Especiais (ZEE) e dos Portos Abertos. (POMAR 2003: 116)

A primeira modernização da política das “Quatro Modernizações” era a da indústria, que passou a ser caracterizada pela abertura ao investimento estrangeiro com participação do Estado chinês, parcerias chamadas de *joint ventures*, na região das ZEEs, visando ao aumento da exportação de bens de consumo duráveis e à construção de obras públicas de infraestrutura, como é o caso da usina hidrelétrica das Três Gargantas (三峡) (MAO Jr.; SECCO 1998).

Na agricultura, como segunda modernização, o governo suprimiu o princípio das comunas populares e formou pequenas propriedades camponesas, o que permitiu aos camponeses plantar e vender parte da produção no mercado livre, o que ajudou no crescimento da produção de alimentos e promoveu a estabilidade no campo com o passar dos anos.

Outra preocupação, a defesa (terceira modernização) foi tratada pelo Partido a fim de garantir a integridade de seu território, e medidas como a assinatura de acordos de fronteiras com seus vizinhos e a diminuição de seu quadro de militares foram tomadas, mas continuaram a desenvolver equipamentos militares realizando alguns testes nucleares (MAO Jr.; SECCO 1998).

A quarta modernização começou a ser desenvolvida já no início da década de 80, quando uma nova geração de chineses começou a estudar e estabelecer negócios no exterior, e o país passou a receber muitos turistas e estudantes estrangeiros. Os sinais de abertura econômica eram claros, mas na política ainda havia grande controle na abertura, e alguns líderes do Partido condenavam influências capitalistas como nocivas à sociedade (MITTER 2011).

As reformas foram gradativas e variaram de acordo com períodos, baseados

em um relatório de Deng Xiaoping de 1975. De 1978 a 1984, foi priorizada a reestruturação da propriedade no campo, abandonando as antigas comunas, e a criação das ZEEs; de 1984 a 1988, foi implementado um sistema misto, no qual coexistiriam o planejamento central e o mercado, as empresas estatais foram reestruturadas, ganharam autonomia e as cidades foram privilegiadas; de 1988 a 1991, o governo desacelerou o ritmo das reformas e reforçou o discurso político e ideológico por problemas de corrupção, tráfico de influência e as manifestações na Praça Tian'anmen; de 1992 a 2002, após Deng visitar o sul da China, houve um novo surto de reformas, com o termo “economia socialista de mercado” sendo usado para se referir à nova política econômica, e outra reestruturação das empresas estatais, sob o lema de “reter as grandes, soltar as pequenas” (SHANGQUAN; FULIN, 1995 apud PIRES 2013: 72-75).

Tsang (2000) relata que houve uma reforma dentro do Partido, visando a reforçar sua legitimidade, reconhecendo os erros cometidos anteriormente, reabilitando os membros mais de direita que haviam sido expulsos e garantindo a aposentadoria para os membros mais velhos.

O grupo que mais se beneficiou com as reformas foi o dos intelectuais, incluindo tanto os acadêmicos quanto os estudantes e pensadores. A educação, então, passou a ser estimulada, com o esforço do governo em melhorar a infraestrutura científica e tecnológica. Segundo Pomar, os comunistas constataram que

[...] teriam que mudar a errônea falta de respeito aos intelectuais, sem o que não seria possível desenvolver a ciência e a tecnologia, nem dar à educação, como chave da modernização, a atenção necessária. Teriam, ainda, que mudar o sistema de liderança, acabando com a concentração de poderes e distinguindo entre as possibilidades do partido e do governo, para evitar que o primeiro substituísse o segundo, o que exigia o fim da vitaliciedade em postos de direção e a melhoria da seleção e rodízio de dirigentes. (POMAR 2003: 108)

A abertura à intelectualidade levou a um “Novo Quatro de Maio” em abril de 1989, quando os estudantes e acadêmicos, insatisfeitos com as rendas que recebiam do Estado, que não cresciam com a inflação, foram à Praça Tian'anmen pedindo por “ciência e democracia”, lembrando o Movimento Quatro de Maio, ocorrido em 1919. Milhares de trabalhadores e estudantes se reuniram diversas vezes na praça e, embora em junho de 1989 o número já fosse bastante reduzido, o Partido enviou tanques e veículos blindados para acabar com o movimento pró-democracia. Houve muitas mortes, mas o número nunca foi divulgado. Pessoas associadas ao movimento foram detidas ou exiladas para o Ocidente (MITTER 2011).

Ainda assim, a China manteve o desenvolvimento científico no centro da busca de crescimento, enviando milhares de alunos ao exterior para estudar ciência e tecnologia. Segundo Pomar,

[...] no início dos anos 80, o sistema educacional chinês compreendia a educação infantil, primária e secundária; a primária tendo a duração de seis anos e a secundária compreendendo dois ciclos de três anos cada. A educação primária e secundária de primeiro ciclo, num total de nove anos, era obrigatória para todas as crianças em idade escolar. Os jovens que completavam os três anos do segundo ciclo secundário, perfazendo um total de doze anos de estudo, podiam candidatar-se a um curso num dos centros de ensino

superior e universidades do país. (POMAR 2003: 129-130)

No contexto do processo de Reforma e Abertura, iniciou-se uma reforma educacional direcionada, primeiramente, a liquidar o analfabetismo, garantindo vaga para todas as crianças no ensino obrigatório de nove anos e para todos os adultos analfabetos, e também ampliando a oferta de vagas na educação secundária e superior. Em segundo lugar, a reforma educacional também pretendia formar professores em um sistema educacional mais aberto

voltado para ensinar os alunos a raciocinar criticamente e a resolver os problemas de ordem prática colocados pela vida econômica e social. A estruturação desse sistema tornou-se ponto nodal no processo da reforma educacional. (POMAR 2003: 130)

Outra característica da reforma que afetou intensamente o sistema de bem-estar social da China foi o fim do sistema chamado “tigela de ferro de arroz” que teve impactos importantes no campo educacional, tal como discutiremos na seção seguinte.

A DESTRUIÇÃO DO DANWEI (单位) E DA “TIGELA DE FERRO DE ARROZ” E SEU IMPACTO SOBRE A EDUCAÇÃO

Segundo Amaral (2010: 31), após 1949, “o governo [chinês] nacionalizou praticamente toda a economia industrial, assumindo as empresas estatais já existentes no governo anterior, suas subsidiárias e até mesmo as empresas privadas da época”. Com as primeiras mudanças econômicas que ocorreram após 1978, viu-se que o papel das empresas estatais na produção diminuiu progressivamente, assim como sua produtividade e número de funcionários. De acordo com Pires (2013),

[...] as empresas industriais estatais estavam entre os setores mais impactados pelas reformas econômicas. Na medida em que avançava a economia de mercado, a estrutura de custos dessas empresas se mostrava onerosa frente à concorrência imposta pelas empresas privadas e multinacionais [...]. Grande parte deste custo estava associada à rede de assistência social que essas empresas tinham que arcar na proteção de seus trabalhadores e de suas famílias. No jargão chinês, o sistema era denominado de “tigela de ferro de arroz”. (PIRES 2013: 70)

O sistema de assistência social conhecido como “tigela de ferro de arroz” (铁饭碗) determinava que

cada unidade de trabalho urbana, chamada danwei [单位], deveria prover aos seus trabalhadores as condições sociais para o seu desenvolvimento, como moradias, assistência médica, educação, lazer e aposentadoria. Os trabalhadores de cada unidade tinham estabilidade no emprego e suas vidas estavam diretamente ligadas ao destino da empresa. (PIRES 2013: 70)

A residência nos centros urbanos permitia o acesso a um título que garantia aos cidadãos a participação em uma *danwei*, e conseqüentemente, um em-

prego. Também era assegurada a educação primária e secundária dos filhos desses trabalhadores nas escolas financiadas pelas *danwei*, que utilizavam subsídios do governo e parte do lucro para financiá-las, contribuindo com o baixo rendimento das unidades produtivas (NAUGHTON 2006).

Segundo Amaral (2010), a reestruturação das empresas estatais chinesas (*State-owned Enterprises – SOEs*) tinha como objetivos resolver problemas de produtividade, guiar o funcionamento empresarial para o mercado e também reestruturar as relações de propriedade. O processo foi ocorrendo gradativamente a partir de 1984.

Com o lema de “reter as grandes e soltar as pequenas”, em 1997 o governo tinha como intenção privatizar as pequenas e médias empresas e manter o controle sobre grandes estatais, concentrando os esforços e investimentos naquelas que beneficiavam os setores estratégicos do país, como a indústria militar, o setor energético, as telecomunicações e o transporte (AMARAL 2010: 35-36).

O aumento da lucratividade das SOEs após a reestruturação, segundo Pires (2013: 72), “decorreu da liquidação do sistema de ‘tigela de ferro de arroz’ e o fim das *danwei*”. Nesse processo, os trabalhadores urbanos sofreram sacrifícios, já que os sistemas de previdência social e bem-estar social que as unidades de trabalho proporcionavam estavam sendo desmontados pelo governo. Os custos de serviços como saúde, educação e moradia foram transferidos para o mercado, deixando as SOEs livres para obter lucros e aumentar seu capital (PIRES 2013).

Essa reestruturação financeira ocorreu por todos os setores, inclusive na educação, onde ocorreu a diversificação e descentralização do financiamento, onde diferentes níveis de governo (central, provincial, distrital, etc.) assumiram a responsabilidade de financiar e administrar diferentes níveis de educação, e buscar também a diversificação das fontes de financiamento educacional, como a cobrança de taxas nas instituições de ensino, campanhas sociais, entre outras. Diante desse fato, o governo apenas assumiu o custo da educação básica, deixando sob a responsabilidade das famílias os custos para a formação de seus filhos, após o período obrigatório. Vale lembrar que a cobrança de mensalidades e taxas passaram a recair inclusive sobre as instituições públicas de ensino. Mesmo a grande leva de estudantes chineses que foram buscar formação superior no exterior tinha que fazê-lo por meio da poupança familiar.

É importante notar que muito do sucesso econômico alcançado pela China após a instituição do processo de “Reforma e Abertura” decorreram de um forte incentivo estatal para a criação de parques científicos e tecnológicos, mas também dos esforços das famílias, cuja cultura privilegia a educação como uma forma de ascensão social, como eram os antigos concursos realizados durante o período imperial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo levantamento histórico desta pesquisa, é possível compreender como características de políticas internas podem ser relevantes em um importante componente social como a educação. Da mesma forma, mudanças de paradigma afetam a população ideologicamente para agir a favor do Estado em detrimento de muitos aspectos da cultura do próprio país. As reformas feitas também podem ter divergências ideológicas e desestabilizar o planejamento estatal, bem como a sua população, causando rupturas difíceis de serem reestabilizadas. Mas mesmo em períodos turbulentos, como as décadas de república em regime nacionalista,

o sistema educacional pôde progredir com uniformidade graças à centralização do governo nacional, que foi importante para o andamento do desenvolvimento da educação ao longo do período governado pelo Partido Comunista Chinês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Gabriela Cristina Granço do. **A diplomacia de “Ascensão Pacífica” como estratégica de política externa da China**: As relações com o Vietnã e as disputas sobre as ilhas. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) 2013. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, UNESP, UNICAMP e PUC/SP. São Paulo, 2013.
- HAN, J.; SUEN, W.; ZHANG, J.. **Picking up the losses**: The impact of the Cultural Revolution on human capital reinvestment in urban China. Hong Kong: University of Hong Kong and Chinese University of Hong Kong, 2009.
- HU, Chang -Tu. **Chinese Education under Communism**. New York: Columbia University, 1962. 157 p.
- MAO JUNIOR, José Rodrigues; SECCO, Lincoln Ferreira. **A revolução chinesa**: até onde vai a força do Dragão? São Paulo: Scipione, 1998. 99 p.
- MENG, Xin.; GREGORY, R. G. The impact of interrupted education on subsequent educational attainment: A cost of the Chinese Cultural Revolution. **Economic Development and Cultural Change**, 2002. Vol. 50 No. 4. p.935-959.
- MENG, Xin; ZHAO, Guochang. **The intergenerational effect of the chinese Cultural Revolution on Education**. [s.l.]: The Australian National University, 2013.
- MITTER, Rana. **China moderna**. Tradução Rosaura Eichenberg. Porto Alegre: L&PM, 2011. 176 p.
- NAUGHTON, Barry. **The chinese economy**: transitions and growth. London: Massachusetts Institute of Technology Press, 2007. 528 p.
- PIRES, Marcos Cordeiro. **A ascensão da China: a estratégia chinesa de desenvolvimento e seu impacto na ordem mundial**. Tese (Livre-docência). Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, UNESP. Marília, 2013.
- POMAR, Wladimir. **A revolução chinesa**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. 179 p. Coleção Revoluções do século XX.
- PRICE, Ronald Francis. **Education in Communist China**. London: Routledge & Kegan Paul, 1975. 318 p.
- PRIESTLEY, Kenneth Ewart. Education Administration in Communist China. In: FRASER, Stewart E (Org). **Education and Communism in China**: an anthology of commentary and documents. London: Pall Mall Press, 1971. p. 105-126
- SPENCE, Jonathan. **The Search for Modern China**. New York; London: W. W. Norton & Company, 2001. 2nd Ed.
- TSANG, Chiu-Sam. **Society, Schools and Progress in China**. London: Pergamon Press Ltd., 1968.
- TSANG, Mun C. Education and national development in China since 1949: oscillating policies and enduring dilemmas. In: **China Review**, 2000. 26 p.
- WHEELWRIGHT, E. L.; MCFARLANE, Bruce. **Desarrollo y revolucion cultural en China**. D.F. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1972. 263 p.

INGRID TORQUATO OLIVEIRA Bacharela em Relações Internacionais pela UNESP Marília, Mestra em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da USP e graduanda em Letras pela FFLCH/USP – *ingridtorquato@usp.br*

WESLEY DA SILVA Bacharel em Relações Internacionais pelas Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU), mestrando em Letras Estrangeiras e Tradução pela FFLCH-USP e graduando em Letras pela FFLCH-USP – *wesleysilva@usp.br*

TUANE OLIVEIRA GONÇALVES

FEMINISMOS E VIVÊNCIAS: UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE GÊNERO NA CHINA CONTINENTAL

FEMINISM AND LIFE EXPERIENCE: AN ANALYSIS ABOUT GENDER RELATIONS IN MAINLAND CHINA

PALAVRAS-CHAVE:

feminismo chinês; questões de gênero; República Popular da China; interseccionalidade; mulheres chinesas

KEYWORDS:

Chinese feminism; gender issues; China Popular Republic; intersectionality; chinese women.

RESUMO

A partir, principalmente, das ideias de Ya-chen Chen, o propósito deste artigo é trazer a debate o feminismo chinês e seu histórico de relevância nas pautas feministas e de gênero. Com o intuito de compreender como se consolidou o feminismo e quando começaram as discussões em torno do gênero na China continental, a análise vai desde um pouco antes da ascensão do Partido Comunista até problemas atuais. A ideia não é esgotar toda a discussão sobre o tema, mas introduzir a complexidade em torno das questões de gênero que estreitam as relações sociais no país asiático.

ABSTRACT

Based mainly on the ideias of Ya-chen Chen, the purpose of this article is to discuss Chinese feminism and its relevance in the history of feminism and gender. The idea is to understand how feminism was consolidated in China and when the discussion around gender started, the analysis covers the period from the Communist Party rule to modern China. The idea is not to exhaust all debate around the subject, but to introduce the complexity around gender issues that narrow down the social relationships in the Asian country.

What we ask about women and feminism generally can also be asked of Chinese women and Chinese feminism. What is Chinese woman? What is Chinese feminism? What role does diversity play in regard to Chinese women and Chinese feminism? – YA-CHEN CHEN, 2011: 3

INTRODUÇÃO

O livro de Judith Butler *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003), lançado originalmente em 1990, foi um marco inicial para um debate crítico a respeito das formas particulares de dominação e opressão de gênero que existem ao redor do mundo, uma vez que as características do patriarcado variam de acordo com o contexto. Por consequência, é impossível pressupor a existência de apenas um movimento feminista que seja igual em todo e qualquer lugar. O feminismo em países do Oriente, por exemplo, não é compreensível a partir de noções de opressão que se configuram no Ocidente, e seria ainda menos adequado “tender a construir um ‘Terceiro Mundo’ ou mesmo um ‘Oriente’ em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental” (BUTLER, 2003: 21). Se as opressões são diversas, é indispensável reconhecer também a heterogeneidade dos feminismos e das demandas existentes.

Para a autora, é inviável separar gênero dos contextos sociais, culturais e, inclusive, das modalidades de raça e classe; o gênero não se configura de forma consciente nas conjunturas históricas, mas está entrelaçado com as interações vividas em cada região e período histórico, “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é” (BUTLER, 2003: 20), é preciso pensar na sua posição econômica, racial, étnica, tudo isso está interseccionado com a política e a cultura da região.

Partindo desse pressuposto, este artigo pretende introduzir sobre as relações de gênero e o feminismo na China continental a partir, principalmente, da ótica proposta por Ya-chen-Chen (2011). Para tanto, há três pontos de suma importância para a interpretação do feminismo no país asiático que precisam ser destacados. O primeiro deles é que o feminismo chinês não pode ser entendido simplesmente da mesma maneira que as teorias e as práticas feministas ocidentais, por mais que estas tenham sido chave para inserção do feminismo na sociedade chinesa. O segundo ponto a ser esclarecido e evidenciado é que não se deve considerar o feminismo na China como um único feminismo que engloba todo o território cultural da região, é preciso pensar em feminismos que existem em condições políticas diversas (CHEN, 2011). Por último, o foco se voltará à China Continental para compreender sob que circunstâncias o feminismo se desenvolveu nesta região. Existem dimensões variadas do feminismo chinês que estão para além do contexto comunista e da República Popular da China (RPC).

Sobre a relação com as teorias e práticas ocidentais, Chen afirma que as mulheres chinesas tiveram pouca oportunidade de ler e responder às autoras feministas do Ocidente, e, com isso, a autora busca um reconhecimento das demandas das mulheres amarelas, uma vez que os problemas de gênero também fazem parte da sociedade chinesa. “*I am certainly not the first reader to demand the right to be recognized. For instance, black feminist have felt that mainstream feminism did not include them*” (CHEN, 2011: 15). Embora muitas chinesas compartilhem alguns problemas com mulheres negras de “Terceiro Mundo”, seria errôneo igualar a situação delas com as mulheres de países em desenvolvimento, que em sua maioria são pobres, e muitas vezes não possuem oportunidade de estudo e nem de carreira,

como argumenta Chen. O caso da China é bastante diverso, visto que muitas regiões são desenvolvidas, “*and even surpassing the United States in more ways than Americans would like to admit.*” (CHEN, 2011: 13). Em relação à oportunidade de educação e trabalho, as mulheres também não se encontram muito abaixo dos homens¹.

Desta forma, é preciso se libertar da capa hegemônica ocidental e buscar compreender o ativismo feminista pela ótica dessas mulheres, pois, como já mencionado, as questões de gênero variam conforme o contexto social, econômico e histórico. Um exemplo disso é que, quando Beauvoir (1970) escreveu *O segundo sexo*, pensava apenas nas mulheres europeias e brancas da sua época, e não sobre as meninas asiáticas abusadas, abandonadas e vendidas como animais. Nesses casos, “*they were not merely the second sex but secondary human beings at that time.*” (CHEN, 2011: 15).

Quando se pensa nas questões de gênero e no feminismo chinês é preciso considerar a existência de diferentes regiões na China que não podem ser resumidas a uma só unidade que compõem a República Popular da China (RPC), a complexidade cultural do território deve ser levada em conta. Portanto, não há um único feminismo contido em uma unicidade cultural, mas sim diversidades de contextos vividos em todo país, como elucida Chen. Para ela, quando se fala de feminismo chinês é necessário olhar as outras regiões que também compõem a história chinesa, como Hong Kong, Taiwan, Macau, Tibete, pois os problemas de gênero nesses locais também foram e são relevantes, além de que as mulheres da RPC não são as mesmas que de Hong Kong ou Taiwan, por exemplo (CHEN, 2011). Apenas assim será possível mensurar a complexidade do pensamento feminista chinês com tantas dimensões.

O MOVIMENTO FEMINISTA NA CHINA CONTINENTAL

Partindo das considerações que foram feitas nos parágrafos anteriores, a questão é entender como o movimento feminista surgiu na República Popular da China e como foi a relação desse movimento com o contexto cultural, social e político ao longo da história. Primeiramente pode-se afirmar que o movimento feminista na China (RPC) antecede a era comunista, dado que desde o fim da Dinastia Qing (1644-1912) muitos chineses foram enviados para estudar no exterior com o intuito de regressar com os conhecimentos necessários para modernizar o país (CHEN, 2011). Devido a isto, muitas ideias e pensamentos feministas começaram a surgir no território chinês. Embora ideias e ativismos tenham sido trazidos principalmente do Ocidente, as teorias feministas desenvolveram suas próprias variações de pensamento “*based upon their own assimilation, revisions, and reformulations of originally Western feminist ideas.*” (CHEN, 2011: 18). Assim, apesar da influência do Ocidente, essas ideias foram configuradas para o contexto sociocultural chinês, sendo uma prática recorrente no fim da Dinastia Qing e na Era Republicana (1912-1949).

Neste período, diferentemente da luta das mulheres no Ocidente contra o patriarcado², na China, o feminismo foi apropriado e propagado pelos homens revolucionários como forma de transformar o país. Houve uma forte associação entre as feministas e os homens reformadores que tinham como propósito, não a queda do patriarcado, nem a luta contra a discriminação de gênero, mas sim a modernização e fortalecimento da China (CHEN, 2011: 32-33). Paralelo a isso, vale mencionar que o movimento de 4 de maio de 1919 foi um movimento anti-imperialista, cultural e político que também levantou uma bandeira feminista.

¹Como apontam os dados do *Human Development Indicator* (indicadores referentes a trabalho, educação e qualidade de vida). Eles podem ser acessados por meio do link: <<http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/CHN#>>. Acesso em: 31/08/2020.

²Pinto (2010) divide o feminismo ocidental em dois momentos. O primeiro vigorou no século XIX quando mulheres se organizaram em prol de seus direitos na Inglaterra, a ação mais proeminente destas mulheres foi a reivindicação pelo direito ao voto. O segundo momento é marcado pelos escritos de Simone de Beauvoir com a obra *O segundo sexo* de 1949 (PINTO, 2010). Nele, Beauvoir exerce uma crítica em torno da explicação biológica sobre a existência da figura feminina e passa a argumentar que essa existência está ligada mais a fatos históricos e contextos sociais e culturais do que a determinações biológicas.

Apesar do pensamento e desenvolvimento do feminismo chinês não ter se iniciado nesse momento, ele serviu de impulso para o debate em torno da questão. As duas maiores estratégias de libertação da mulher, no discurso daqueles que participaram do movimento, era a da educação e abertura para o mercado de trabalho. Aqueles que estavam à frente do movimento argumentavam que mulheres mais bem-educadas se tornariam mães melhores e que, assim, construiriam uma base mais forte para a China (CHEN, 2011: 38). Este raciocínio advinha também de homens reformadores do final da Dinastia Qing e início da Era Republicana (1912-1949).

Chen relata que muitos olham para o desenvolvimento do feminismo no país a partir da chegada e instauração do Partido Comunista Chinês (PCC) em 1949, pois houve, por meio do partido, leis que buscavam diminuir a desigualdade entre homens e mulheres. Mao Zedong, líder do novo regime político, destacava que as mulheres sustentavam metade do céu, a outra metade era responsabilidade dos homens. O partido criou uma organização governamental chamada *Fulian* “(a.k.a. the All-China Women’s Federation)” (CHEN, 2011: 42), que foi uma das mais poderosas unidades para organizar as mulheres chinesas e executar decisões políticas que se referiam a elas.

Algumas das deliberações dessa organização que contribuíram para o novo governo foram, por exemplo, a abolição da feminilidade, criar uma mulher comunista sem gênero, além de apoiar a política do filho único³ (CHEN, 2011: 42). Mesmo com o desdobramento do Partido Comunista, o feminismo chinês foi apropriado por homens nacionalistas, comunistas e pós-colonialistas para atingir seus objetivos políticos. Para isso foram criadas leis para alcançar a igualdade de gênero, a abolição da poligamia e a proibição do *foot-binding*⁴, tudo sob o véu do ideal feminista, como afirma Chen.

Contudo, Chen elucida que mesmo essas políticas comunistas deram prosseguimento a movimentações para a emancipação das mulheres chinesas que se iniciaram anteriormente. Questões como o *foot-binding*, maiores oportunidades de emprego e liberdade em escolher o parceiro já eram discutidas antes da chegada do Partido Comunista Chinês (PCC). “*In other words, PRC [People’s Republic of China]⁵ feminism is not a historically unique as the CCP [Chinese Communist Party] ⁶ claimed*” (CHEN, 2011: 43). A primeira política *anti-foot-binding*, por exemplo, começou na dinastia Qing, em 1898, e duas décadas antes do partido Comunista Chinês tomar o poder, o governo nacionalista já havia declarado mais oportunidades de mulheres se tornarem chefes de famílias como os homens (CHEN, 2011: 42).

A política do filho único, implementada pelo PCC, diminuiu o problema de crescimento populacional, o que fez com que houvesse maior controle de natalidade na República Popular da China. Porém, a política de gênero no período comunista não mudou a preferência das famílias por filhos homens, o que gerou problemas com infanticídio feminino (CHEN, 2011: 45). “*Some people ‘drowned, smothered, or abandoned’ baby girls*” (HONIG & HERSHATTER, s.d., apud CHEN, 2011: 58). Conforme Sukup (2002), o aumento de crianças do sexo masculino em relação ao feminino cresceu de 15% a 20% desde a promulgação da lei. Segundo Fincher, o *Fulian* foi responsável por garantir que a população cumprisse com a política do filho único, forçando as mulheres a abortarem por meio do monitoramento da vida reprodutiva, “*women’s bodies became mere objects of state contraceptive control, vehicles for the achievement of urgent demographic targets*” (GREENHALGH, s.d., apud FINCHER, 2014: 20).

Se para as feministas ocidentais o aborto é um direito da mulher, para a RPC significa discriminação sexual contra meninas (CHEN, 2011: 8). Se a

³ Política de controle de fertilidade, em vigor entre 1979 e 2015, como forma de controlar o crescimento populacional. Previa que as famílias poderiam ter apenas um filho, crianças a mais eram excluídas da educação pública gratuita e os pais poderiam ser multados pelo descumprimento da lei (EBENSTEIN, 2010: 89).

⁴ Método Chinês que amarrava os pés das meninas para permanecerem pequenos. Era indicador de status e garantia de um bom casamento. É descrito também como uma forma de manter as mulheres presas à vida doméstica e torná-las objetos sexuais das fantasias eróticas dos homens. (KO, 1997)

⁵ Meu destaque.

⁶ Meu destaque.

política do filho único não atinge de 2 a 3 terços da população chinesa, ela gerou, por outro lado, uma lacuna entre homens e mulheres nascidos, argumenta Fincher. Entre 1982 e 1989, o número de meninos nascidos para 100 meninas subiu de 107 para 114, sendo que o nível biologicamente normal é de 105 a 106 (CHEN, 2011). Em 2008, o pico foi de 121 meninos para 100 meninas e, em 2012, caiu de 117 meninos para 100 meninas. De acordo com o *China's National Bureau of Statistics*, na década de 2010, havia cerca de 20 milhões de homens a mais que mulheres com menos de 30 anos (FINCHER, 2014: 10).

Além disso, Chen aponta que não houve a completa libertação das mulheres pelo Partido Comunista, ainda que elas tenham conquistado a esfera pública, continuavam a ter todas as responsabilidades da esfera privada, ou seja, sob os trabalhos que dizem respeito às questões domésticas. Por outro lado, aos homens só era cobrado o papel externo à casa, isto é, seu trabalho na esfera pública. A autora destaca também que as mulheres eram excluídas dos cargos de alta liderança do partido e continuaram com funções inferiores no mercado de trabalho, mesmo provando serem capazes, tanto quanto os homens, de exercerem cargos mais altos. “*In other words, these female factory workers were only half-liberated, not truly equal to the male gender.*” (CHEN, 2011: 43).

O FEMINISMO PÓS ERA MAOÍSTA

Muitos estudos em torno dos problemas de gênero questionam se o Partido Comunista realmente tinha preocupação em emancipar e cuidar das mulheres. Com a morte de Mao Zedong, em 1976, a China começou a abrir gradativamente as portas para o Ocidente e pouco tempo depois, na década de 1980, iniciou o período que as feministas consideram o apogeu do feminismo chinês, de acordo com Chen. Ela afirma que foi nessa época que *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, foi traduzido para o Chinês; em 1988 foi criado o 1º curso de crítica literária feminista na Universidade de Pequim; e em 2003, a universidade Fudan tentou oferecer aulas sobre relacionamento entre pessoas do mesmo sexo. “*This post-maoist era was the first time for a large number of women with higher educational backgrounds to professionally theorize and analyze women.*” (CHEN, 2011: 45). Outro fato frisado por Chen é que a IV Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Mulheres, ocorrida em Pequim no ano de 1995, foi importante para o ativismo chinês ganhar força e, a partir de então, noticiar diversas ações das feministas com o propósito de tornar a China um local com menor desigualdade entre gêneros.

Embora tenha havido um empoderamento do feminismo na China e a discussão em torno do gênero tenha começado a ganhar as universidades, as mulheres ainda sofrem com as pressões sociais e os estereótipos que as definem. Elas nunca são só indivíduos com desejos, são solteiras, casadas, mães. Existe um termo utilizado para as mulheres urbanas, profissionais, que não se casam até os 27 anos, elas são vistas na sociedade como as que sobram, em inglês leftover ou em chinês *shengnu* 剩女. Este termo foi criado e difundido, em 2007, pela *All-China Women's Federation*, justamente a organização criada pelo Partido Comunista para tratar de assuntos referentes às mulheres, como mencionado anteriormente. As mulheres que sobram se tornaram uma preocupação do governo que propunha políticas para promover o casamento, o planejamento familiar e a estabilidade social (FINCHER, 2014: 11).

Por conseguinte, responder à pergunta “o que são as mulheres chinesas?”

aponta para um caminho totalmente diferente do que se está acostumado no Ocidente, o que se reflete diretamente na atuação das ativistas e na história do feminismo na China. O país passou por diversos momentos que dizem respeito às questões de gênero, desde as mulheres serem tratadas como um objeto para satisfazerem aos homens, ao ponto de ser mantida uma tradição em que seus pés eram amarrados na infância para garantir um bom casamento, até políticas que buscavam igualá-las a eles. De qualquer modo, apesar das mudanças geradas ao longo do tempo, é impreterível dizer que a desigualdade ainda ocorre de maneira generalizada, pois há uma grande pressão para que as mulheres se casem até os 27 anos, de forma a fazer com que as obrigações familiares continuem sendo superiores à decisão da mulher de progredir na carreira profissional antes de constituir família. Além disso, com a política do filho único, o infanticídio feminino se tornou uma realidade preocupante e as mulheres ainda são vítimas de violência sexual, sendo essa uma das pautas proeminentes das ativistas do movimento feminista.

No livro, *As boas mulheres da China*, Xinran (2003) denuncia a insegurança de ser mulher em seu país e questiona “quanto vale, exatamente, a vida de uma mulher na China?”. Seu incômodo em torno dessa questão é devido aos relatos que ela coletou, durante o período entre 1980 e 1997, de mulheres que denunciaram os abusos e violências sofridos pelos homens e pela sociedade chinesa em geral. Liao (2018) também denuncia a situação preocupante do assédio sexual na China, ressaltando que pesquisas apontam que uma em cada três estudantes chinesas sofreram algum tipo de assédio sexual e, mesmo assim, os tribunais chineses negligenciam esses casos. Segundo ela, o governo toma algumas medidas para ajudar a combater o assédio, por exemplo, em Guangzhou, há vagas no trem reservados apenas às mulheres durante o horário de pico, ou seja, a entrada de homens é proibida nesse período. Todavia, vale questionar se tais medidas resolvem a questão da violência de sexo no país ou é apenas uma forma paliativa de lidar com o problema.

Ademais, na prática, muitas mulheres continuam à margem das tomadas de decisões. É possível conceber que as decisões sobre a vida delas ainda estão perpetradas pela dominação masculina. No entanto, é possível afirmar que o feminismo, ao longo das décadas, deixou de servir apenas como status de modernização chinesa e aos interesses da classe dominante e começou, aos poucos, a denunciar esses valores hegemônicos, a violência contra a mulher e as desigualdades que ainda são latentes na sociedade chinesa.

RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO NO FEMINISMO CHINÊS

É necessário destacar a diferença na reação governamental, repressiva face ao ativismo e às campanhas recentes, sobretudo, no âmbito do assédio sexual, em contraposição ao apoio na história do feminismo na China. Foi observado que nas décadas passadas o feminismo não apenas obteve apoio da classe dominante, isto é, dos homens, como também foram estes os principais atores das reformas que contribuíram para políticas de igualdade, incentivaram mulheres a trabalharem fora e a estudarem.

Enquanto as feministas ajudaram na modernização da China e o privilégio masculino foi mantido, a elite de homens chineses se manteve satisfeita e até mesmo contribuiu para ver o desenvolvimento do feminismo (CHEN, 2011: 306). Em outras palavras, enquanto gerou um interesse econômico e político por parte daqueles que governam, não houve problema em impulsionar o mo-

vimento. Entretanto, quando esse ativismo demonstra ser uma ameaça a essa hegemonia, então, torna-se inimigo declarado do Estado e passa a ser vítima de censuras e até mesmo de perseguição. Posto isto, a história do feminismo chinês não é só uma história de lutas por direitos, mas também de contradições.

A ambivalente reação ao feminismo na China pode ser mais bem compreendida se usarmos as categorias que Nancy Fraser (2006) constituiu para analisar os movimentos por justiça na contemporaneidade, sendo estes predominadas por dois tipos de reivindicação, que representam dois aspectos da justiça. Uma delas é a demanda por redistribuição, ou seja, por uma justa distribuição da riqueza; a segunda é a busca por reconhecimento por outras etnias, identidades sexuais ou gêneros que não fazem parte da cultura dominante (FRASER, 2006). Ainda que sejam reivindicações distintas, ambas se justificam sob um mesmo princípio de justiça e, mais do que isso, todas as injustiças são compostas simultaneamente por elementos de má distribuição e falta de reconhecimento (CYFER, 2017).

Todavia, uma injustiça se diferencia da outra quanto à causa principal que prevalece. Os grupos de gênero são justamente um daqueles que mais possuem um caráter bidimensional ou bivalente, em outros termos, com problemas nos dois aspectos da justiça (CYFER, 2017). O exemplo das lutas e repressões ao feminismo chinês mostra claramente como, apesar de elas terem conseguido importantes avanços na redistribuição, isto é, na possibilidade de terem uma carreira e estudarem, o reconhecimento, por outro lado, lhes é constantemente negado, como demonstram os reiterados assédios sexuais, os rótulos e estereótipos em que as mulheres são estigmatizadas pelos próprios termos linguísticos que as definem etc. Vale ressaltar que o reconhecimento sofre barreiras ainda mais fortes porque o Estado chinês não abre espaço para um diálogo saudável com essas mulheres que lutam pelo rompimento das estruturas sociais patriarcais.

CONCLUSÃO

Tal questão talvez revele que a tentativa de explicar o feminismo chinês somente com as teorias e práticas do Ocidente, sem ter um olhar voltado para a vivência dessas mulheres na China, pode ser insuficiente. As práticas não se encaixam sempre na mesma categoria analítica. Os movimentos chineses têm características próprias.

Muitas feministas e teóricas da questão de gênero chinesas, apesar de terem sofrido influências ocidentais, moldaram e reconfiguraram as ideias feministas para sua própria realidade cultural e social. Neste sentido, talvez seja necessário transpassar a hegemonia dos conceitos e categorias analíticas ocidentais – incluindo a de Fraser (2006) – e buscar compreender e analisar o que é feminismo da percepção dessas mulheres chinesas. Como afirma Said (1990), não é um heroísmo para reconstruir o Oriente, mas a busca para compreender como as estruturas e pensamentos se moldam em outros contextos e realidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 4ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- CHEN, Ya-chen. **Breaking Feminist Waves: The Many Dimensions of Chinese Feminism**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- CHINA. The Asian Foundation. **Impact of Domestic Violence on the Workplace in China**. 2017. Disponível em: <<https://asiafoundation.org/wp-content/uploads/2017/11/Impact-of-Domestic-Violence-on-the-Workplace-in-China.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- CYFER, Ingrid. Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser. **Idéias**, [S.l.], v. 8, n. 1, pp. 247-274, ago. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649783>>. Acesso em: 12 jul. 2018.
- EBENSTEIN, Avraham. The “missing girls” of China and the unintended consequences of the one child policy. **Journal of Human Resources**, v. 45, n. 1, pp. 87-115, 2010. Disponível em: <https://scholars.huji.ac.il/sites/default/files/avrahamebenstein/files/ebenstein_onechildpolicy_2010.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2018.
- FINCHER, Leta Hong. **Leftover Women: the resurgence of gender inequality in China**. New York: Zed Books Ltd., 2014.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, pp. 231-239, 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50109/54229>>. Acesso em: 19 jul. 2018.
- GÜNTHER, Hartmut. Pesquisa Qualitativa Versus Pesquisa Quantitativa: Esta É a Questão? **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, v. 22 n. 2, pp. 201-210, mai-Ago 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/ptp/v22n2/a10v22n2.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2018.
- HDRO. **Human Development Reports Office**. Disponível em: <<http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/CHN#>>. Acesso em: 09 jul. 2018.
- KO, Dorathy. The body as attire: the shifting meanings of footbinding in seventeenth-century China. **Journal of Women's History**, vol. 8, n. 4, 1997. Disponível em: <<https://history.osu.edu/sites/history.osu.edu/files/The-Body-as-Attire.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2018.
- LIAO, Shannon. **China's Feminist Movement Braves a Government Crackdown on #metoo**. The verge. 2018. Disponível em: <<https://www.theverge.com/2018/2/9/16897048/metoo-china-feminism-activism>>. Acesso em: 08 jul. 2018.
- PINTO, Céli R. J. Feminismo, história e poder. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v.18, n.36, pp.15-23, jun, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2018.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- XINRAN, Xue. **As Boas Mulheres da China: vozes ocultas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TUANE OLIVEIRA GONÇALVES Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), atualmente cursando Letras – Linguística pela Universidade de São Paulo (USP) – tuaneog@usp.br

TRADUÇÃO



MATHEUS OLIVA DA COSTA & PETER LI

A VISÃO EDUCACIONAL DO FILÓSOFO XUN: TRADUÇÃO COMENTADA DO PRIMEIRO CAPÍTULO DO XUNZI

THE EDUCATIONAL VISION OF THE PHILOSOPHER XUN: A COMMENTED TRANSLATION OF XUN ZI'S FIRST CHAPTER

PALAVRAS-CHAVE:

aprendizagem;
Escola dos
Eruditos;
filosofia chinesa;

RESUMO

No presente texto buscamos investigar um importante autor na formação da Escola dos Eruditos, também conhecida como Confucionismo. Trata-se da obra *Xunzi* 荀子, do autor homônimo que aportuguesamos como “filósofo Xun” (310-211 AEC). Buscamos responder qual é o papel do Aprender na obra do filósofo Xun, ou seja, qual é seria a sua visão educacional. Isso se destaca não apenas pela sua importância dele na tradição confuciana – que influenciou grande parte da humanidade, especialmente na Ásia –, como também por ele contribuir para a compreensão de boa parte do pensamento chinês antigo em geral, fornecendo ideias sobre educação que podem ser relevantes a todos os interessados(as) nesse tema. Nosso objeto de estudo é o primeiro capítulo da obra do filósofo Xun, chamado de “*Quan Xue*” 勸學, o qual podemos traduzir para o português como “Persuadir a Aprender”. O objetivo é analisar a visão educacional desse autor em seus próprios termos e à luz dos nossos comentários. Para isso, nosso método foi traduzir o texto original a partir dos princípios de fidelidade (*xin* 信) ao original, inteligibilidade (*da* 達) segundo as normas linguísticas e da elegância (*ya* 雅) da escrita, seguido de comentários nossos. Nestes últimos, usamos tanto de um ponto de vista tradicional (método confuciano de explicar cada parágrafo) quanto de recentes obras acadêmicas sobre o tema. Em conclusão, mostramos que o Aprender para o filósofo Xun é o fundamento para a plena realização humana em termos cognitivos, morais e socioemocionais, dentro dos parâmetros confucianos da busca por ser alguém Sábio.

KEYWORDS:

Learning;
Confucianism;
Chinese
philosophy;

ABSTRACT

In this article we investigate an important author, *Xunzi* 荀子, who participated in the School of Scholars of Scholars, also known as Confucianism. The works were written by the homonymous author, which is also called “master Xun” or “philosopher Xun” (310-211 BCE), in English. Here, We seek the role of “Learning” in Xúnzi’s works. That is: what is his educational vision? This is relevant not only because of its importance in the Confucian tradition – that influenced a large part of humanity, especially in Asia –, but also because it contributes to the understanding of much of the ancient Chinese thought in general, providing ideas about education that can be relevant to everyone, who is interested in this topic. Our study object is the first chapter of Master Xun’s work,

called “An Exhortation to Learning” (*Quan Xue* 勸學). The aim is to show this author’s educational vision on his own terms, highlighted by our comments. For this, our translation method of the original text was based on the principles of fidelity by the principles of fidelity (*xin* 信), intelligibility (*da* 達) and the elegance (*ya* 雅) of writing, each passage followed by our comments. In the latter, we used not only a traditional point of view (Confucian explanation of each paragraph), but also recent academic works on the subject. In conclusion, we showed that “Learning” for master Xun is the foundation of all human achievement in terms of self-recognition, moral sense, and social emotions within the Confucian pursuit of becoming a Wise person.

关键: 摘要:
學; 儒家; 中國哲學; 在本文中，我們研究儒學（又稱為儒家）的一位重要作者荀子的同名作品，葡萄牙文稱為荀大師 “mestre Xun”（公元前310-211年）。我們試著探討”學”在荀子勸學著作裡的重要性和作用的問題，也就是：他的教育理念是什麼？這很重要，不僅因為它有重要意義上的影響了大部分人（尤其是亞洲）的傳統觀念，而且還因為它有助於全面理解許多古代中國思想，給每個對這個題目感興趣的人教育很重要的想法。我們的研究對象是荀子著作的第一章，稱為“勸學”，目的是根據作者的個人觀點和我們的評論來展示作者的教育觀。為此，我們的方法是秉持著信、達、雅的原則翻譯原著，然後寫下我們的評論。在後者中，我們既使用了傳統的觀點（儒家思想解釋每個段落），也使用了近期一些大學裡相關主題的著作。總而言之，我們得出，荀子的”學”是人類成就實現的基礎，讓儒家思想對於自我認知、道德感和社會情感方面，可以追求並成為聖人。

INTRODUÇÃO

Xun Kuang 荀况 viveu provavelmente entre 310 e 211 Antes da Era Comum (AEC), durante a Dinastia Zhou 周 (1046-256), mais exatamente no final do período dos Estados Combatentes (403-221 AEC), tempo de caos social e efervescência de pensadores na China antiga (KNOBLOCK, 1988). Também chamado de *Xun Qing* 荀卿 (Ministro Xun) é mais conhecido como *Xunzi* 荀子, mesmo nome da obra que lhe é atribuída. Como *Xun* era seu nome de família, e *zi* significa “mestre” ou “filósofo” na antiguidade chinesa, então preferimos nos referir a ele como “mestre” ou “filósofo Xun”, por ser mais pronunciável para brasileiros(as). Por sua argumentação em defesa da “Escola dos Eruditos” (*Rujia* 儒家, Confucionismo) mestre Xun é considerado o seu terceiro maior filósofo, depois do próprio Confúcio (*Kongzi* 孔子) e de Mêncio (*Mengzi* 孟子). Além disso, é o primeiro confuciano com escrita sistemática, ou seja, que define conceitos, apresenta uma sequência formal com início desenvolvimento e fim, e claramente defende argumentos (CHENG, 2014; GOLDIN, 2008; HUTTON, 2016).

Além da sua relevância histórica, temos ainda outras justificativas para estudar o filósofo Xun. Primeiro, ele é de fundamental importância para compreender o pensamento da escola confuciana, que foi central nos últimos 2200 anos na cultura chinesa e em boa parte do leste asiático. Segundo, pelo fato dele ter se confrontado com os principais pensadores da antiguidade chinesa, apontando o que acreditava ser necessário corrigir ou elogiar em quase todas as filosofias de sua época – o que pode ser notado na leitura integral da sua obra. Sua importância também pode ser evidenciada por ele ser abordado em todas as introduções de filosofia chinesa traduzidas para o português (KALTENMARK, 1981; GRANET, 1997; CHENG, 2008; LAY, 2009; VAN NORDEN, 2018; WU, 2018).

A presente tradução concentrou-se no primeiro dos 32 capítulos da obra do filósofo Xun, que já começa abordando a questão do Aprender (*xue* 學), tal como o encontramos nos Analectos de Confúcio (2012). Sendo assim, qual é o papel do Aprender na obra do filósofo Xun? A escolha de estudar esse primeiro capítulo tem como intuito compreender o ponto de partida desse autor. Ao mesmo tempo, a educação confuciana é um tema que já conta com algumas publicações acadêmicas importantes no Brasil (às quais destacamos: HO, 1999; 2006; e BUENO 2011b), mas ainda não contava com uma contribuição mais detalhada desde a perspectiva do filósofo Xun.

Nosso objetivo é apresentar a visão educacional desse autor em seus próprios termos e à luz dos nossos comentários. Temos como fonte primária o texto original em chinês antigo, disponibilizado no website *Chinese Text Project* (STURGEON, 2006). Em nosso método de trabalho traduzimos cada caractere para o português, que era explicado por Peter Li, e depois Matheus Costa os organizava de uma maneira compreensiva. Por fim, ambos checávamos o resultado de cada frase traduzida dentro dos princípios de “fidelidade” (*xin* 信) ao original, “inteligibilidade” (*da* 達) segundo as normas linguísticas dos leitores, e da “elegância” (*ya* 雅) da escrita (ZHONG, 2003; LIU, 2006; ABI-S MARA, 2012). Contamos também com apoio de dicionários (português-chinês, inglês-chinês e dicionários de língua chinesa) e, sempre que necessário, de traduções em inglês para revisão final (ver referências). Para especialistas ou interessados que queiram conhecer a pronúncia dos caracteres chineses, inserimos também a transliteração no formato *hanyu pinyin* 漢語拼音, mas usando caracteres tradicionais.

Realizamos nossos comentários a partir de uma perspectiva acadêmica que preza pela leitura de publicações em revistas, livros e teses que passaram

pela “revisão por pares cegos” – método em que autores e revisores não tem acesso aos nomes uns dos outros, de maneira que a revisão seja a mais técnica, honesta e impessoal possível. Ao mesmo tempo nos fundamentamos no estudo da literatura filosófica chinesa em suas próprias fontes, com destaque para o uso do método tradicional de comentários por “parágrafos e frases” (*zhangju* 章句). Quando comentamos temos como critérios: (1) etimologia dos termos, como aquele trecho se insere nos debates confucianos, e (3) possíveis extrapolações do pensamento do autor que sejam aplicáveis ao nosso contexto. Por fim, um aviso técnico sobre a tradução: sempre que sentimos necessidade, adicionamos entre parênteses “()” um termo original em chinês, bem como colocamos entre colchetes “[]” termos nossos que não aparecem no original e que complementam a compreensão do leitor brasileiro.

TRADUÇÃO COMENTADA

Xúnzi 荀子, capítulo 1: *Quàn Xué* 勸學, “Persuadir a Aprender”.

1.1 君子曰：學不可以已。

1.1 *Jūnzǐ yuē: Xué bù kěyǐ yǐ.*

青、取之於藍，而青於藍；冰、水為之，而寒於水。

Qīng, qǔ zhī yú lán, ér qīng yú lán; bīng, shuǐ wéi zhī, ér hán yú shuǐ.

木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。

Mù zhí zhōng shéng, róu yǐwéi lún, qí qū zhōng guī, suī yǒu gǎo bào, bù fù tíng zhě, róu shǐ zhī rán yě.

故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。

Gù mù shòu shéng zé zhí, jīn jiù lì zé lì, jūnzǐ bó xué ér rì cān shěng hū jǐ, zé zhì míng ér xíng wúguò yǐ.

O Educado (Junzi 君子) disse: o Aprendizado não pode parar.

O corante azul vem da planta índigo, mas é mais azul que o índigo; O gelo é feito de água, mas é mais frio que a água. Um pedaço de madeira reto como uma linha de prumo pode, por meio de vapor, dobrar-se na forma de um aro de roda; desse modo, sua curvatura estará de acordo com o compasso. No entanto, mesmo que seja permitido secar ao sol, a madeira não retornará a sua retidão anterior, pois o processo de vaporização afetou essa mudança. Assim, a madeira que foi marcada com a linha de prumo ficará reta e o metal polido na pedra ficará afiado.

Quando os Educados aprendem, revisam para si mesmos diariamente três [questões], para que seu conhecimento seja esclarecido e suas ações sejam sem excessos.

Comentários (1.1): A obra do filósofo Xun já começa abordando a questão da educação. Ele fez assim porque acredita que a sociedade humana é formada por pessoas, e essas pessoas precisam ser educadas, capacitadas, e moralmente desenvolvidas: ideal que a Escola dos Eruditos ou “Confucionistas” (*rujia* 儒家) chamam de “Educados” (*junzi* 君子). A etimologia do termo na antiguidade chinesa vem de “senhor” ou “governante” (*jun* 君), e o segundo termo (*zi* 子) tem o significado de “mestre”, “filósofo” ou, ainda, de “filho”, o que faz com que alguns o traduzam como “príncipe”. Não há tradução satisfatoriamente equivalente, mas a palavra em português “Educado” tem certa proximidade com os significados contidos em *junzi* 君子 nos textos confucianos, isto é, ter educação, ser alguém socialmente superior e moralmente capaz. A tradição confuciana ressignificou o termo *junzi*, que originalmente significava alguém nobre — seja

da nobreza ou do governo —, e que depois passou a significar alguém que se tornou moralmente nobre, altamente maduro e realizado.

Mas por qual motivo seria necessário educar as pessoas? Para o filósofo Xun, o ser humano teria uma tendência egoísta, no sentido de que buscaria lucros ou benefícios para si mesmo, ainda que para isso precise prejudicar os outros. Então, para ele, o ser humano tem um *caráter natural* “*mau*” (*xing* e 性惡). “*Mau*” está entre aspas propositalmente, pois nesse contexto “*mau*” significa ser egoísta, já que contrapõe a perspectiva confuciana de que o ser humano deve servir à sua comunidade, mais precisamente à sua família e ao governo (CHONG, 2008; BUENO, 2011a, 2011b). Mas esse não é o seu foco, e sim um meio para explicar porque é necessário Aprender (*xue* 學), com “A” maiúsculo, pois trata-se do motor inicial de um projeto de humanização de toda a sociedade.

E como o ser humano poderia tornar-se Educado? Como tornar-se moralmente melhor? Através da educação, que aqui é entendida como um processo de transformação, de refinamento ou de remodelação de si mesmo na direção do seu máximo potencial. É nesse sentido que o filósofo Xun utiliza-se de exemplos materiais, começando com o fato de a vida ter toda uma diversidade de realidades físicas a serem descobertas: cores, plantas, água, gelo, frio, vapor, dureza, moleza etc. Sua ênfase, porém, está justamente nos exemplos dados, da madeira dura e reta transformada em mole e circular, e no metal que antes era bruto e torna-se afiado – ou seja, no processo artificial de transformação dos materiais.

Observamos que desde o início o autor deixa clara sua filiação à escola de Confúcio (2012), que na obra “*Analectos*” (*Lunyu* 論語) começa com essa preocupação fundamental. As “três questões” que ele cita na última frase são uma menção aos três pontos do mestre Zeng (*Zengzi* 曾子) presentes nos *Analectos* 1.4 (CONFÚCIO, 2012: 8). Os três pontos são: ser leal (*zhong* 忠) nas relações sociais, ser confiável (*xin* 信) com seus amigos e praticar (*xi* 習) o que foi ensinado pelos professores.

Então, para a Escola dos Eruditos, o Aprender ocorre não apenas no momento do estudo formal, mas deve ser realizado constantemente até você se tornar moralmente mais nobre. Assim, se todos buscarem essa mesma meta, estes eruditos acreditam que a consequência seria uma sociedade ideal, e até o ponto de todo o mundo tornar-se unido numa “Grande Harmonia” (*Datong* 大同) – noção que em chinês moderno vem sendo usada também como o equivalente de “utopia”. Esse ideal está registrado em um clássico que o próprio filósofo Xun, por valorizar bastante essa obra, ajudou a gerações futuras a incluírem como parte do “canôn” de sua escola. Trata-se do *Clássico dos Ritos* (*Liji* 禮記) – especificamente no capítulo chamado *Aplicação dos Ritos* (*Li Yun* 禮運).

1.2 - 故不登高山，不知天之高也；

Gù bù dēng gāoshān, bùzhī tiān zhī gāo yě;

不臨深谿，不知地之厚也；

Bù lín shēn xī, bùzhī dì zhī hòu yě;

不聞先王之遺言，不知學問之大也。

Bù wén xiānwáng zhī yíyán, bùzhī xuéwèn zhī dà yě.

干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。

Hán, yuè, yí, mò zhī zǐ, shēng ér tóng shēng, cháng ér yì sú, jiào shǐ zhī rán yě.

Se não subir no alto da montanha, não poderá ver o alto do céu; se não aproximar-se do penhasco profundo, não saberá a profundidade da terra; se não ouvir as palavras herdadas dos Reis Antigos, não saberá quão grande poderá ser o Aprender. Os filhos dos povos Hán, Yuè, Yi e

¹ Originalmente pensamos que os termos em *pinyin* para os *hanzi* 干、越、夷、貉 seriam, respectivamente, Gàn, yuè, yí, háo. No entanto, em consulta a dicionários chineses foi notado que o primeiro e o último caractere teriam uma pronúncia diferente na antiguidade: *Hán* 干 e *Mò* 貉.

*Mò*¹ nascem fazendo o mesmo som, mas crescem com diferentes costumes, o que é causado pela forma como foram ensinados.

Comentários (1.2): Aqui vemos uma versão antiga da metáfora de poder ver “acima do ombro de gigantes”, numa clássica postura chinesa de reconhecimento do legado que receberam da sua Antiguidade. No caso, por ser confuciana, a ideia de Reis Antigos (*Xianwang* 先王) trata-se da reafirmação das referências enaltecidas por Confúcio e sua escola. Podemos observar três possibilidades: i) os Três Soberanos (*San Huang* 三皇: *Fuxi* 伏羲, *Nuwa* 女媧 e *Shennong* 神農); ii) os Cinco Imperadores (*Wu Di* 五帝, *Huangdi* 黃帝 [Imperador Amarelo], *Zhuanxu* 顓頊, *Ku* 嚳, *Yao* 堯 e *Shun* 舜); ou iii) os reis sábios constantemente citados por confucianos (*Yao* 堯, *Shun* 舜, *Yu* 禹, *Wen* 文 e *Wu* 武). A passagem pode ser propositalmente ambígua, no sentido de se referir a vários possíveis exemplos considerados como referências aos confucionistas.

Quanto à última frase, trata-se de povos que, nesse contexto, eram considerados como forasteiros da cultura “chinesa” (*Zhou* 周) da época. Alguns tradutores os chamam de “bárbaros”, aproximando-se do sentido romano antigo da palavra, porém este não é o sentido exato do texto original e nada diz sobre a passagem em questão. Aqui deixamos apenas os termos originais, que são suficientemente claros para aludir à pluralidade cultural referida. O argumento do filósofo Xun é que há toda uma diversidade de povos, que, mesmo fazendo o mesmo som ao nascer, as formas distintas como eles são ensinados faz com que cada um deles desenvolva costumes igualmente distintos. Novamente é uma menção aos *Analectos* 17.2 (CONFÚCIO, 2012: 524): “os hábitos nos distanciam”. Aqui fica clara a perspectiva social que, presente não apenas nesse autor mas em toda a tradição confuciana. Podemos chamar essa perspectiva de “filosofia social” ou de “proto sociologia”, ou seja, uma teoria social confucionista (COSTA, 2018).

1.3 - 《詩》曰：

“*Shī*” *yuē*:

「嗟爾君子，無恆安息。」

“*Jiē ěr jūnzǐ, wú héng ānxí.*

靖共爾位，好是正直。

Jìng gòng ěr wèi, hào shì zhèngzhí.

神之聽之，介爾景福。」

“*Shén zhī tīng zhī, jiè ěr jǐng fú*”

神莫大於化道，福莫長於無禍。

Shén mòdà yú huà dào, fú mò chángyú wú huò.

[O Clássico d]a Poesia diz:

“Ei vocês, Educados, não descansem constantemente.

Respeite a sua posição, ame o que é correto.

Então a divindade te ouvirá, e dará para você uma grande bênção”².

Não há poder divino³ maior do que se transformar através do Caminho (Dào 道)⁴, não tem bênção maior do que viver sem acidentes.

Comentários (1.3): Ao longo dos séculos, a Escola dos Eruditos (confucionistas) buscou referências não apenas nos Reis Antigos como também nos textos clássicos (*Jing* 經). Na concepção dessa tradição, o próprio Confúcio teria editado os cinco clássicos da antiguidade: o *Clássico da Poesia* (*Shijing* 詩經), o *Clássico da História* (*Shujing* 書經), *Clássico dos Ritos* (*Liji* 禮記), o *Clássico das Mutações* (*Yijing*

² Trata-se de um verso da poesia *Pequeno Brilho* (*Xiao Ming* 小明), do capítulo *Seção da Montanha do norte* (*Beishan zhi Shen* 北山之什) do *Clássico da Poesia* (SHIJING, 2006).

³ *Shén* 神 pode significar muitas coisas, como “deus/divindade”, “poder divino”, espírito, alma, mistério, poder mágico, objeto animado etc.

⁴ *Dào* 道, romanizado originalmente como “Tao”, não tem uma equivalência exata no português, mas a tradução como “Caminho” já é consagrada. Alternativas à tradução são: Ordem, Absoluto, Via ou Curso.

易經) e os *Anais de Primavera e Outono* (*Chun Qiu* 春秋). No entanto, tais clássicos só começaram a ser vistos e editados dessa maneira específica a partir do momento em que confucianos começaram a receber o patrocínio imperial no início da dinastia Han 漢 (206 AEC-221 EC), momento este que teve a influência do filósofo Xun (KNOBLOCK, 1988: 41-42).

Nessa passagem, nosso filósofo cita diretamente o clássico da Poesia (*Shi* 詩), um dos três clássicos mais citados em toda a sua obra, junto com o da História (*Shu* 書) e o dos Ritos (*Li* 禮). Essas poesias, ditos ou cantos populares, foram compilados durante toda a dinastia Zhou 周 (entre 1122/1046-256 AEC), e muitos deles transmitem mensagens morais ou descrições de acontecimentos. Aqui é possível observar que essa antiga obra apresenta noções como a de divindade (*Shen* 神) e a de posições sociais. Ao mesmo tempo, conecta essas duas noções com as bênçãos que pessoas de comportamento correto podem receber, demonstrando assim o processo de moralização dessa sociedade.

A breve interpretação do filósofo Xun visa simultaneamente concordar e reinterpretar esse verso citado – uma prática inspirada em Confúcio, que fez isso em vários momentos dos *Analectos*. Primeiro ele mostra que a ênfase deve estar na “transformação através do Caminho” (*Hua Dao* 化道) que, conforme as traduções inglesas de John Knoblock e Eric L. Hutton, trata-se de transformar a si mesmo no Caminho confuciano. No final, por outro lado, nos parece ser uma reinterpretação ética naturalista da poesia, ou seja: não devemos esperar nada além de continuar a viver “naturalmente”. Nesse contexto, a ideia de benção ou benefício (*fu* 福) divino (*shen* 神) seria viver bem para conseguir realizar-se no Caminho, sem sofrer acidentes como doenças ou ataques, que poderiam dificultar a vida. Com esse naturalismo, o filósofo Xun está justamente mostrando que quem está no Caminho da autotransformação, em busca da sabedoria, não deveria procurar por bênçãos materiais, mas sim virtudes morais/éticas.

1.4 - 吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。

Wú cháng zhōngrì ér sī yǐ, bùrú xūyú zhī suǒ xué yě.

吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。

Wú cháng qí ér wàng yǐ, bùrú dēnggāo zhī bó jiàn yě.

登高而招，臂非加長也，而見者遠；

Dēnggāo ér zhāo, bì fēi jiāzhǎng yě, ér jiàn zhě yuǎn;

順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。

Shùnfēng ér hū, shēng fēi jiā jí yě, ér wén zhě zhāng.

假輿馬者，非利足也，而致千里；

Jiǎ yú mǎ zhě, fēi lì zú yě, ér zhì qiānlǐ;

假舟楫者，非能水也，而絕江河。

Jiǎ zhōují zhě, fēi néng shuǐ yě, ér jué jiānghé.

君子生非異也，善假於物也。

Jūnzǐ shēng fēi yì yě, shàn jiǎ yú wù yě.

Eu experimentei pensar [sozinho] o dia inteiro, mas não foi tão bom quanto estudar por pouco tempo. Eu experimentei ficar na ponta dos pés para ver mais, mas não foi tão bom quanto observar de um lugar alto. Ao subir em um lugar alto e acenar, o seu braço não fica mais longo, porém, faz outra pessoa te ver de longe. Ao gritar a favor do vento, o som não é mais rápido, porém mais pessoas vão te ouvir. Ao conduzir um cavalo, a pessoa pode não ser hábil a pé, apesar disso, consegue percorrer uma longa distância (mil li⁵). Ao usar o barco, a pessoa pode não ser hábil na água, apesar disso pode atravessar o grande e longo rio. Da mesma forma, os Educados não nascem diferentes dos outros [humanos], mas são bons em usar as coisas.

⁵ *Qīānlǐ* 千里 equivale a 500 km. *Lǐ* 里 é uma antiga medida chinesa de distância equivalente a 500m.

Comentários (1.4): Este parágrafo é um claro exemplo do caráter sistemático do pensamento do filósofo Xun. Começa já apresentando sua ideia: estudar pouco tempo vale mais do que pensar por muito tempo sem nenhuma referência. Trata-se de uma menção direta aos *Analectos* 15.31 (CONFÚCIO, 2012: 489 [15.30]). Como é frequente em sua obra, estabelece diversas metáforas que fortalecem seu argumento, mostrando a utilidade, por exemplo, de subir em um lugar mais alto para ver mais, acenar para ser visto de longe, usar o vento a seu favor, usar um transporte para se locomover mais – em outras palavras, de usar um meio adequado para superar um obstáculo. Por fim, o filósofo Xun conclui seu argumento mostrando que os Educados devem saber usar os recursos disponíveis para se aprimorarem, com destaque neste processo para o Aprender (aqui traduzido como “estudar”, devido a semântica geral da frase).

Vale ressaltar a reiteração da tese confuciana de que o Educado não nasce moralmente refinado, mas se constrói assim. Nos *Analectos* (12.5) Confúcio (2012: 360) afirma que “dentro dos Quatro Mares, todos somos irmãos”, entendendo que os seres humanos são todos de um mesmo tipo – ainda que entenda ser necessário existir hierarquias e papéis sociais previstos pelos Ritos (*Li* 禮). Logo, sendo iguais em seu nascimento, todo ser humano pode se transformar ao longo da vida.

1.5 -南方有鳥焉，名曰蒙鳩，以羽為巢，而編之以髮，繫之葦苕，風至苕折，卵破子死。

Nánfāng yǒu niǎo yān, míng yuē méngjiū, yǐ yǔ wéi cháo, ér biān zhī yǐ fā, xì zhī wéi tiáo, fēng zhì sháo zhé, luǎn pò zǐ sǐ.

巢非不完也，所繫者然也。

Cháo fēi bù wán yě, suǒ xì zhě rán yě.

西方有木焉，名曰射干，莖長四寸，生於高山之上，而臨百仞之淵，木莖非能長也，所立者然也。

Xīfāng yǒu mù yān, míng yuē shègān, jīng chǎng sìcùn, shēng yú gāo shānzhīshàng, ér lín bǎi rèn zhī yuān, mù jīng fēi néng zhǎng yě, suǒ lì zhě rán yě.

蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。

Péng shēng má zhōng, bù fú ér zhí; báishā zài niè, yǔ zhī jù hēi.

蘭槐之根是為芷，其漸之滌，君子不漸，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。

Lán huái zhī gēn shì wéi zhǐ, qí jiàn zhī xiǔ, jūnzǐ bù jiàn, shù rén bù fú. Qí zhì fēi bù měi yě, suǒ jiàn zhě rán yě.

Na região sul há uma ave, a chamam de “pássaro bobo”⁶, ela usa apenas cabelo para tecer seu ninho, que é amarrado no talo de junco, porém, quando o vento chega, o talo se dobra e o ovo cai e quebra, matando seu filhote. Não é que o ninho estivesse incompleto, mas o lugar onde o amarrou é que causa isso. Na região oeste há uma planta, a chamam de flor-leopardo, ela tem um talo que mede quatro polegadas; ela cresce no topo de montanhas altas, e sua vista está na frente de um penhasco de cem metros. O talo da planta não consegue se alongar, assim, ficar de pé naquele local alto é o que causa isso. Ervas rasteiras crescem no meio de plantas altas, e, mesmo sem suporte, essas ajudam aquelas a ficarem eretas. Areia branca dentro da tinta preta ficará preta também. Raiz de orquídea pode ser perfumada, mas se exposta gradualmente à água suja, o Educado não se aproximará, e as pessoas comuns não as usarão. Não é que sua qualidade seja ruim, mas é essa exposição gradual que causará isso.

1.6 -故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪辟而近中正也。

Gù jūnzǐ jū bì zé xiāng, yóu bì jiù shì, suǒyǐ fáng xié pì ér jìn zhōngzhèng yě.

Então, o Educado escolhe [cuidadosamente] a região onde vai morar; [e] quando viaja escolhe

⁶ Sobre “*Meng Jiu* 蒙鳩”, até onde sabemos, não há um equivalente moderno exato em língua chinesa, mas apenas termos aproximados. Knoblock (1988) traduziu literalmente como “*dunce bird*”, algo como “pássaro estúpido”. Hutton (2014) optou por não traduzir, mas deixou numa nota a possibilidade de aqui o filósofo Xun ter feito uma menção indireta e sarcástica ao primeiro capítulo da obra de *Zhuangzi* 莊子, parodiando o pássaro “*Xue Jiu* 學鳩”, que, na visão dessa última obra, não deseja voar muito alto e foi elogiado por isso.

a companhia de Aspirantes [ao Caminho], evitando o que é mau e condenável e se aproximando do que é justo e correto.

Comentários (1.5 e 1.6): Em contraste com o ponto anterior, no trecho “1.5” o filósofo Xun dá cinco exemplos de recursos que podem atrapalhar quem está próximo deles. Todos esses casos apontam para o que está próximo ou onde as coisas estão, mostrando a importância do ambiente para o desenvolvimento de cada coisa. No trecho “1.6” ele conclui o raciocínio: também o Educado, para se realizar no Caminho (*Dao*) dos Reis Sábios, precisa de um bom ambiente geográfico e social. E qual seria o critério para tomar essas decisões em prol do seu crescimento moral? Saber o que está de acordo com o que é justo (*zhong* 中) e o que é correto (*zheng* 正), evitando, assim, o que lhe pode ser danoso. Importante lembrar que o termo “*zhōng* 中” literalmente significa “meio”, “centro”, “equilíbrio”, no entanto, em termos morais, pode ser traduzido aproximadamente como “justo”, no sentido de ser algo moralmente equilibrado, centrado – ou, como diz o ditado popular, “se manter na linha”, manter-se inteiramente dentro do que é correto.

A companhia de um “Aspirante” (*shi* 士) ao Caminho confuciano é apontada como a melhor maneira de realizar a escolha do seu ambiente, e aqui vale um comentário sobre este termo. Os “*shi* 士” eram originalmente uma das quatro classes do período dos Zhōu: (1) os *shi* 士, eruditos, funcionários, guerreiros e donos de terras; (2) os *nong* 农, agricultores; (3) os *gong* 工, artesãos; e (4) os *shang* 商, comerciantes. Traduzimos por “Aspirantes” justamente por eles aspirarem a cargos oficiais: conselheiros, ministros, professores e até militares. Porém, desde Confúcio o termo começou a sofrer um “deslizamento semântico”, tornando “Aspirante” (*Shi*) um termo filosófico que se refere a alguém que aspira a se realizar no Caminho (*Dao*) confuciano, ou seja, o Caminho dos Reis Sábios da antiguidade, trilhado pelos eruditos (*ru*).

1.7 - 物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。

Wù lèi zhī qǐ, bì yǒu suǒ shǐ. Róngǔnǚ zhī lái, bì xiàng qí dé.

肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。

Ròu fǔ chū chóng, yú kū shēng dù. Dàimàn wàng shēn, huò zāi nǎi zuò.

強自取柱，柔自取束。邪穢在身，怨之所構。

Qiáng zì qǔ zhù, róu zì qǔ shù. Xié huì zài shēn, yuàn zhī suǒ gòu.

施薪若一，火就燥也，平地若一，水就溼也。草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。

Shī xīn ruò yī, huǒ jiù zào yě, píngdì ruò yī, shuǐ jiù shī yě. Cǎomù chóu shēng, qínshòu qún yān, wù gè cóng qí lèi yě.

Coisas de um mesmo tipo têm um mesmo começo. É certo que glória ou humilhação vem igualmente da sua virtude. Da carne podre saem os vermes, do peixe seco nascem os parasitas. Ao ser preguiçoso e lento, negligenciando o próprio corpo, ocorrem desastres e calamidades. Ao ser forte pode se quebrar, ao ser macio pode ser amarrado. Maldade e imundice próximas de si, isso pode acarretar ódio. Ao colocar madeiras num mesmo lugar, o fogo aproxima-se da mais seca. Num terreno plano, a água se conduzirá ao lugar mais profundo e úmido. Gramas e madeiras crescem bastante juntas, aves e feras agrupam-se num mesmo tipo, cada coisa se junta ao seu tipo.

1.8 - 是故質的張，而弓矢至焉；

Shì gù zhìde zhāng, ér gōngshǐ zhì yān;

林木茂，而斧斤至焉；

Lín mù mào, ér fǔ jīn zhì yān;

樹成蔭，而眾鳥息焉。

Shù chéng yīn, ér zhòng niǎo xī yān.

醯酸，而蚋聚焉。

Xī suān, ér ruì jù yān.

故言有招禍也，行有招辱也，君子慎其所立乎！

Gù yán yǒu zhāo huò yě, xíng yǒu zhāo rǔ yě, jūnzǐ shèn qí suǒ lì hū!

Então,

quando o alvo no papel estiver aberto, a flecha do arco chegará;

quando a mata estiver densa, o machado pesado lá chegará.

Quando a árvore se tornar frondosa, muitas aves nela descansará.

Em vinagre ácido [exposto], mosquitos em sua volta repousará⁷.

Da mesma forma, falar às vezes provoca desastres, ações às vezes provocam insultos, por isso os

Educados são prudentes onde se estabelecem.

⁷ Buscamos reproduzir em versos rimamos a rima original das primeiras quatro frases desse trecho.

Comentários (1.7 e 1.8): Anteriormente o filósofo Xun argumentou, citando vários exemplos, que o ambiente ao nosso redor tem muito impacto em nosso aprendizado. Nas passagens “1.7” e “1.8” ele enfatiza também o papel da nossa postura diante das pessoas e situações, separando em tipos de posturas diante de certas situações e as reações que eles podem causar. Primeiro afirma que a nossa virtude ou a falta dela podem causar o nosso próprio sucesso ou derrota, tal como numa carne podre podem nascer os vermes ou no peixe velho pode ocorrer o apodrecimento. Aqui, o filósofo Xun está nos responsabilizando por nossa própria vida.

Depois nos lembra de que há certas tendências naturais do nosso caráter (*xìng* 性), como a preguiça ou a teimosia (ser “macio” ou “forte” demais) que, se seguidas sem equilíbrio, causam problemas na aprendizagem e até podem nos gerar doenças. Sobre essas tendências do nosso caráter natural (*xìng* 性), assim como podemos classificar plantas ou animais como sendo de um mesmo tipo, podemos dizer que buscamos nos conectar com o que é próximo às nossas tendências naturais. Ou seja, desejamos aprender coisas que nos atraem devido aos gostos “naturais” de cada um. Em outra direção no trecho “1.8”, o filósofo Xun afirma que nossas tendências naturais também podem ser amadurecidas até o ponto em que você consiga desenvolver bem o seu aprendizado. Ele exemplifica isso com a flecha que é lançada quando o alvo é exposto, quando a árvore está apta a ser derrubada para virar lenha, ou quando o ninho é feito após a árvore tornar-se frondosa, e, também, quando um líquido depois de fermentado atrai insetos.

Assim, nossas tendências podem se desenvolver em direções virtuosas ou viciosas, dependendo de como são amadurecidas, a partir de como transformamos ou não nossas tendências naturais e se interagirmos bem ou não com o meio. Isso faz o filósofo concluir que o Educado deve ser prudente ao falar e cuidadoso ao escolher onde viver. Em nosso entendimento, isso transmite a mensagem de que é importante tanto estudar o meio ambiente para conhecê-lo bem, como também estudar a si mesmo para conhecer bem as próprias características. Assim, ao desenvolver nossas próprias tendências, é preciso ser cuidadoso para não causar o nosso próprio desastre, e ser igualmente cuidadoso com a base na qual nós estabelecemos ao Aprender.

1.9 - 積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；

Jī tǔ chéngshān, fēngyǔ xìng yān; jīshuǐ chéng yuān, jiāolóng shēng yān;

積善成德，而神明自得，聖心備焉。

Jīshàn chéng dé, ér shénmíng zìdé, shèngxīn bèi yān.

故不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江海。

Gù bù jī kuǐ bù, wú yǐzhì qiānlǐ; bù jī xiǎoliú, wú yǐ chéng jiānghǎi.

騏驎一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不捨。

Qíjì yīyuè, bùnéng shí bù; númǎ shí jià, gōng zài bù shě.

鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。

Qiè ér shě zhī, xiǔmù bù zhé; qiè'ér bùshě, jīnshí kě lòu.

⁸ Em chinês antigo, *xīn* 心 significa literalmente “coração”, e também equivale a ideia de “mente”, no sentido de ter funções cognitivas como distinguir e raciocinar.

⁹ O termo “*Shengren* 聖人/圣人” pode ser traduzido tanto como Sábio como por Santo (ver os comentários).

¹⁰ Tradicionalmente na cultura chinesa, entende-se que o cavalo *Qiji* 騏驎 pode andar cerca de mil *li* 里 (500 km) em um só dia.

¹¹ Essa comparação entre o acúmulo de forças naturais com o acúmulo do desenvolvimento moral foi usado originalmente nos *Analectos* 9.19 (CONFÚCIO, 2012: 292), sendo que foi Mêncio (VII.A.24 apud HO, 2006: 106) quem apontou especificamente para a analogia natural com o aumento da bondade.

Terra acumulada torna-se montanha, proporcionando vento e chuva; água acumulada torna-se abissal, nascendo grandes dragões nela; bondade acumulada torna-se virtude, e dessa forma obtém clareza de espírito, realizando-se igual ao coração-mente⁸ dos Sábios⁹. Dessa maneira, se não acumular passos, não poderá atingir grandes distâncias (mil li); se não acumular pequenas correntes, não poderá se tornar um grande rio que chega ao mar.

Mesmo que um cavalo veloz¹⁰ pule, ele não conseguirá [alcançar a distância de] dez passos. Cavalos desgastados cavalgam dez [dias], e por isso não desistem. Se começar a cortar e depois desistir, a madeira não se repartirá em duas; se começar a esculpir e não desistir, então poderá gravar no metal.

Comentários (1.9): Após abordar o impacto do meio natural e social e das nossas tendências de caráter em nosso aprendizado, agora o filósofo Xun aborda a questão da constância no processo de Aprender. Novamente, utiliza-se de metáforas naturais, apontando que a terra e a água, quando acumuladas, proporcionam grandes acontecimentos – fortes tempestades, bem como um habitat para seres viverem nelas, incluindo dragões (*Jiao Long* 蛟龍, Dragão de Inundação). “No Confucionismo, o dragão representa força, virtude e honestidade. [...] Para o povo, o dragão é inseparável da água e significa fertilidade” (Lopes, 2018). Na mentalidade e na mitologia chinesa antiga, grandes rios e mares eram governados por Reis Dragões, sendo seres simultaneamente aquáticos e voadores.

Ele também compara esse acúmulo de forças naturais com o acúmulo moral da bondade¹¹, o que seria uma forma de desenvolver virtudes (*de* 德) morais e clareza de espírito (*shenming* 神明), tornando o coração-mente (*xin* 心) igual ao dos Sábios (*sheng* 聖). “Sábio”, com “s” maiúsculo, é um título atribuído a pessoas que já estariam plenamente realizadas, pois harmonizam suas aspirações pessoais com o Mandato do Céu (*Tianming* 天命). Desde a Dinastia *Zhou*, o Céu é um princípio simultaneamente divino e natural, que se tornou aos poucos também impessoal, bem como um princípio central na cultura chinesa. Para confucianos é o fundamento da ordenação de tudo o que existe, vindo daí a importância de cada um seguir o seu próprio “Mandato”, desígnio ou ordem (*ming* 命).

O “Sábio” difere-se de “*xian* 賢”: os “inteligentes”, “virtuosos” ou “sábios” com “s” minúsculo – aqueles ainda incompletamente realizados. Ao ser diferente dos humanos comuns e dos meramente “inteligentes”, o “Santo (*Sheng* 聖) é ao mesmo tempo comum e ‘outro’ pelo fato de unir a exemplaridade, imitável por todos, e o fato de transcender o comum dos mortais” (CHENG, 2008: 83). Outra possibilidade de tradução aponta para como a geração de virtude e iluminação (*ming* 明) espiritual (*shen* 神) se realiza pelo acúmulo de bondade permitindo ao seu coração-mente, por sua vez, tornar-se como àquele dos “Santos” (*sheng* 聖).

A nossa decisão pelo termo “Sábio” tem dois motivos. O primeiro é técnico: tanto as traduções brasileiras diretas dos textos confucianos em chinês, (HO, 1999, 2006; CONFÚCIO, 2012; CONFÚCIO, 2013) quanto as traduções completas do *Xunzi* em inglês (KNOCLOCK, 1988; XUNZI, 1999a, 1999b;

XUNZI, 2014) traduzem “*sheng* 聖” quase sempre pelos termos “sábio” e “*sage*”. O segundo motivo para traduzir “*sheng* 聖” como “Sábio”, e não como “Santo”, ainda que sejam dois termos equivalentes no original em chinês, vem do fato de que o termo “Santo”, em português, estar impregnado de significados cristãos, especialmente do Catolicismo Romano. Contudo, a teologia oficial dessa religião e a visão popularizada de católicos sobre o que seriam “santos” diferem-se bastante da perspectiva confuciana, como pode-se notar. A ideia cristã de alguém “santo”, do latim *sanctus* (o que deve ser respeitado), tem como critério a proximidade com o Deus cristão pela fé e pela realização de milagres, remetendo a sinais e poderes divinos que não obedecem às leis naturais como nos demais acontecimentos. No Catolicismo, em especial, há todo um processo espiritual e burocrático, chamado de “canonização”, realizado para que alguém se torne oficialmente considerado um “santo/a”, chamado de “canonização”, ainda que existam alguns santos populares não canonizados oficialmente.

Como pôde ser notado, não é nesse último sentido que o filósofo Xun está falando quando menciona “*sheng* 聖”, sendo necessário entender a ideia de “*sheng* 聖” no contexto filosófico e linguístico do autor, que é distinto da semântica cristã romanizada. Os confucianos veem “*sheng* 聖” (Sábio/Santo) como alguém moralmente realizado a partir da sua própria aspiração, um exemplo a ser seguido por todos e, especialmente, um inestimável conselheiro procurado por governantes. Ou seja, os líderes máximos (reis, imperadores, chamados de “Filho do Céu”, *Tianzi* 天子) buscavam os Sábios como seus consultores e auxiliares. Além disso, os governantes poderiam estar em acordo com os desígnios do Céu e, assim, serem também “*sheng* 聖”, tal como os Reis Sábios da Antiguidade, citados anteriormente, justamente por ouvirem os Sábios anteriores a eles, e por terem transformado a si mesmos até o ponto de realizarem-se plenamente.

As possíveis etimologias de *sheng* 聖 explicam essa relação: alguém (*shi* 士) de orelha (*er* 耳) grande e que expressa com a boca (*kou* 口) o que sabe, que, no caso, é o Caminho do Céu (*Tiandao* 天道), segundo os autores Tylor e Choy (2005). *Sheng* 聖 pode ser também alguém que escuta o que o outro diz, sendo que quem escuta é o rei (*wang* 王), significando que o rei usa o Sábio como conselheiro. Esse componente na parte de baixo do caractere, porém, pode ser também “*ren* 壬” (formado por um traço em cima do termo *Shi* 士, “Aspirante”, funcionário governamental). *Ren* 壬 é o nono dos Dez Troncos Celestiais (*shi* *Tiangan* 十天干), que com os Doze Ramos Terrestres (*Shi er Dizhi* 十二地支) formam um sistema simbólico usado em diversos conhecimentos tradicionais chineses (WU; WU, 2014:83). Esse sistema foi historicamente conectado ao *Clássico das Mutações* e às suas ideias, como por exemplo: as polaridades complementares (*yin* 陰 / *yang* 陽), as oito “imagens” (trigramas), os ciclos naturais e os modelos de classificação da realidade.

Desde Confúcio, e, mais ainda, desde Mêncio, a ideia de “Sábio/Santo” passou a ser não apenas uma referência da antiguidade, mas também uma possibilidade real aos praticantes do Caminho confuciano (Cheng, 2008). No mesmo sentido, o filósofo Xun afirma a possibilidade de realizarmos nosso coraçãomente (*Xin* 心) tal como os Sábios o fizeram. E como realiza-se isso? Começa com o *constante* Aprender! Essa é a aposta confuciana na realização integral do ser humano à qual o filósofo Xun está reforçando. E ainda assim, ele adverte: é preciso acumular cada passo por vez, por mais pequenos que eles sejam, e, acima de tudo, *não desistir* – tal como o velho cavalo que conclui longas viagens se difere do cavalo veloz que não aguenta atravessar a mesma distância. É preciso se refinar *continuamente* a cada dia, insistir no Aprender até o final da vida, tal como a madeira cortada ou o metal esculpido o são através de um trabalho

constante. Essa metáfora tem referência nos *Analectos* (1.15) de Confúcio (2012: 22-23), quando o discípulo *Zigong* 子貢 fala da transformação de si através dos Ritos e das *Poesias* como algo comparável a um “polir” e um “lixar” (VAN NORDEN, 2018: 69).

1.10 - 螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。

Yīn wú zhǎoyá zhī lì, jīngǔ zhī qiáng, shàng shí āi tǔ, xià yǐn huángquán, yòngxīn yī yě.

蟹八跪而二螯，非蛇蟺之穴，無可寄託者，用心躁也。

Xiè bā guì ér èr áo, fēi shé shàn zhī xué, wú kě jìtuō zhě, yòngxīn zào yě.

是故無冥冥之志者，無昭昭之明；

Shì gù wú míng míng zhī zhì zhě, wú zhāozhāo zhī míng;

無惛惛之事者，無赫赫之功。

Wú hūn hūn zhī shì zhě, wú hèhè zhī gōng.

行衢道者不至，事兩君者不容。

Xíng qú dào zhě bù zhì, shì liǎng jūn zhě bùróng.

目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。

Mù bùnéng liǎng shì ér míng, ěr bùnéng liǎng tīng ér cōng.

騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。

Tè shé wú zú ér fēi, wú shǔ wǔ jì ér qióng.

《詩》曰：

“*Shī*” *yuē*:

「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。

」

“*Shī jiū zài sāng, qí zǐ qī xī. Shū rén jūnzǐ, qí yí yī xī. Qí yí yī xī, xīn rú jié xī*”.

故君子結於一也。

Gù jūnzǐ jié yú yī yě.

A minhoca não tem garras e nem dentes para se beneficiar, nem músculos e nem ossos fortes, contudo, em cima come a poeira da terra, e, embaixo, bebe a água amarela do poço da nascente, empregando seu coração-mente numa única direção. O caranguejo tem oito patas e duas pinças, mas sem o buraco cavado pelas cobras, não pode ficar em nenhum lugar [a salvo], pois usa o seu coração-mente de maneira impaciente.

Dessa maneira, sem uma aspiração bastante profunda, não expressará bem o entendimento; sem trabalhar como um bobo, não terá um sucesso admirável. Se mudar constantemente de uma estrada para outra não vai chegar [a lugar nenhum], se trabalhar para dois senhores eles não vão tolerar. Os olhos não conseguem ver claramente duas imagens [ao mesmo tempo], os ouvidos não podem ouvir inteligentemente dois sons [ao mesmo tempo]. O dragão não tem pés e voa, o esquilo voador tem cinco habilidades e é miserável¹².

[O Clássico d]a Poesia diz:

“O cuco nas amoreiras sete filhotes tem.

Educados virtuosos: uma conduta unificada eles têm.

Uma conduta unificada eles têm,

[pois] seus corações são como um nó [que a tudo amarram], hein!²¹³

Então os Educados amarram [tudo] em um.

Comentários (1.10): Em continuidade ao argumento anterior da importância da constância para o Educado conseguir se desenvolver, agora o filósofo Xun adicionou o elemento da concentração. Para isso, usou o exemplo da minhoca: mesmo parecendo pouco valorosa, consegue muitas proezas, devido a sua capacidade de empregar seu coração-mente (*xin* 心) em uma mesma direção. O caranguejo, mesmo parecendo muito habilidoso naturalmente, na verdade é muito dependente, devido a sua impaciência para criar os seus próprios esconderijos.

¹² Originalmente esse trecho é rimado, porém, nessa parte não foi possível reproduzir essa rima.

¹³ Essa é uma versão da primeira estrofe da poesia *Pássaro bobo* *Shijiu* 尸鳩, do capítulo *Canções de Cao* (*Cao Feng* 曹風), da parte *Canções do reino* (*Guo Feng* 國風) do Clássico da Poesia (SHIJING, 2006).

Portanto, o estudante deve ter forte aspiração (*zhi* 志) de Aprender para compreender as coisas, e deve trabalhar focado (feito “bobo”) para ter resultados.

Sem desenvolverem forte aspiração e sem trabalharem focados, os estudantes podem se render perante às dificuldades. É importante lembrar que a falta de constância e concentração desvia-nos do Caminho, tal como alguém que muda de estrada ou que serve aos diferentes interesses de distintos “senhores”. Mais do que uma questão moral, ele atenta para a limitação natural que nós temos: nossos sentidos precisam se concentrar para entender algo, não é possível aprender sem se concentrar – assunto esse retomado no capítulo 21 do *Xunzi*. Trata-se de uma questão epistemológica também, pois para conhecer as coisas externas é preciso concentrar seus sentidos com o foco necessário, caso contrário, os olhos não distinguirão e os ouvidos não entenderão claramente aquilo que veem ou ouvem. Quem tentar fazer “tudo ao mesmo tempo agora”, como um esquilo voador, nunca passará de um pequeno animal; enquanto isso, os dragões, mesmo sem pés, podem “voar”.

Ao final do trecho, o filósofo Xun cita um trecho do *Clássico da Poesia*, dando a entender que o pássaro cuco perdeu o próprio foco, já que teria muitos filhos. Ao contrário, os Educados mantêm seu coração-mente constante e concentrado, igual a um nó no qual tudo é amarrado. Seguindo tanto os clássicos antigos, como Confúcio (2012) nos *Analectos* 4.15 e 15.3¹⁴, o filósofo Xun conclui que os Educados aprendem concentrando seu coração-mente, tal como um princípio que atravessa a tudo.

¹⁴ Na tradução de Sinedino (CONFÚCIO, 2012) esse trecho foi registrado como “15.2”. Os trechos originais citados são: 4.15: Zǐ yuē: Shēn hū! Wú dào yīguān-zhī 子曰：參乎！吾道一以貫之。 O Mestre disse: “Ei, Shen! Minha doutrina se baseia em um [princípio] que atravessa todas as coisas” (CONFÚCIO, 2012: 124); 15.3: Yú: Fēi yě, yú yīguān-zhī 曰：「非也，予一以貫之。」 [O Mestre] disse: “[...] eu [uso] um [princípio] que atravessa todas as coisas” (CONFÚCIO, 2012: 467).

1.11 - 昔者瓠巴鼓瑟，而流魚出聽；

Xī zhě Hùbā gǔ sè, ér liú yú chū tīng;

伯牙鼓琴，而六馬仰秣。

Bóyá gǔ qín, ér liù mǎ yǎng mò.

故聲無小而不聞，行無隱而不形。

Gù shēng wú xiǎo ér bù wén, xíng wú yǐn ér bù xíng

玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯。

Yù zài shān ér cǎomù rùn, yuān shēng zhū ér yá bù kū.

為善不積邪，安有不聞者乎！

Wéi shàn bù jī xié, ān yǒu bù wén zhě hū!

No passado Huba tocava harpa (Sè 瑟), e os peixes do rio saíam para escutar. Quando Boya tocava violão, seis cavalos levantavam do pasto [para escutar]. Então não há som tão pequeno que não possa ser ouvido, não há ação tão pequena que não possa ser vista a sua forma. Quando tem jade na montanha a vegetação fica bela, quando nasce pérola no poço aquele penhasco não seca. Boas ações não acumulam o mal, como pode ter alguém que não percebe isso?!

Comentários (1.11): Nessa passagem ele cita dois músicos que, ao tocarem, atraíam a atenção de todos ao seu redor, até mesmo dos animais que os admiravam. O filósofo Xun mostra então que toda ação pode ser percebida por suas reações (na metáfora do “som” ouvido). Em relação ao Aprender, aqui nos parece um direcionamento para os professores perceberem cada expressão dos estudantes como “sinais” (no sentido semiótico de mensagem, emissor e receptor). Assim, um simples sinal como encontrar jade na montanha ou ver uma pérola nas águas, pode revelar o potencial de transformação daquela situação: mostra que têm minerais (jade e pérola) naqueles lugares, e que, assim, naquele momento são muito mais do que um amontoado de terra ou de água. Da mesma forma, o potencial expresso pelos estudantes deve ser sempre observado pelos professores, e os aspectos bons devem ser incentivados a serem desenvolvidos e acumulados.

Na pergunta retórica no final, “Boas ações não acumulam o mal, como pode ter alguém que não percebe isso?!”¹⁵, parece ser uma crítica direta a *Laozi* 老子 e o seu *Clássico do Caminho e da Virtude* (*Daodejing* 道德經). Este último critica a visão confuciana do Aprender enquanto algo apenas aparentemente “bom”. Por exemplo: no seu capítulo 2, *Laozi* diz que apontar algo como sendo “bom” cria, imediatamente, o reconhecimento do que é “mal” (LAOTSE, 2011; LAOZI, 2016). Claramente o filósofo Xun discorda dessa postura, afirmando que boas ações acumulam sim bons resultados, e não o contrário, pois isso é observável nos resultados das ações virtuosas. Logo, ele tem uma postura crítica ao jogo de palavras em que o “bem” seria a causa do “mal”, e mostra que as boas ações de cada pessoa serão reconhecidas socialmente, tal como o bom som dos músicos citados.

1.12 - 學惡乎始？惡乎終？

Xué è hū shǐ? È hū zhōng?

曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；

Yuē: Qí shù zé shǐ hū sòng jīng, zhōng hū dú lǐ;

其義則始乎為士，終乎為聖人。

Qí yì zé shǐ hū wéi shì, zhōng hū wéi shèngrén.

真積力久則入。學至乎沒而後止也。

Zhēn jī lì jiǔ zé rù. Xué zhì hū mò ér hòu zhǐ yě.

故學數有終，若其義則不可須臾舍也。

Gù xué shù yǒu zhōng, ruò qí yì zé bùkě xūyú shě yě.

為之人也，舍之禽獸也。

Wéi zhī rén yě, shě zhī qínshòu yě.

故書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；

Gù Shū zhě, zhèngshì zhī jì yě; Shī zhě, zhōng shēng zhī suǒ zhǐ yě;

禮者、法之大分，類之綱紀也。

Lǐ zhě, fǎ zhī dàfēn, lèi zhī gāngjì yě.

故學至乎禮而止矣。

Gù xué zhì hū lǐ ér zhǐ yě.

夫是之謂道德之極。

Fū shì zhī wèi dàodé zhī jí.

禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。

Lǐ zhī jìngwén yě, Lè zhī zhōng hé yě, Shī Shū zhī bó yě, Chūnqiū zhī wēi yě, zài tiāndì zhī jiān zhě bì yě.

Como começar a Aprender? Como concluí-lo?

Digo: por ordem, começa com a recitação dos Clássicos, conclui-se com a leitura do [Clássico dos] Ritos. Isso significa que começa com tornar-se um Aspirante [ao Caminho], sua finalidade é tornar-se uma pessoa Sábia¹⁵. Acumular esforço verdadeiramente e continuamente te fará um iniciado [no Aprendizado]. O aprender deve ocorrer até a morte, apenas parando depois disso. Então, a ordem do Aprender tem uma conclusão, mas seu significado [profundo] é não desistir nem mesmo por pouco tempo. Fazer isso é ser Humano, desistir disso é ser bestial.

Dessa forma, [o Clássico d]a História trata do registro de coisas políticas; [quanto ao Clássico d]a Poesia, ele é o “limite” dos sons equilibrados¹⁶; o Clássico dos Ritos aborda o método para as grandes distinções e para a organização das normas. Então, o Aprender chega até o Clássico dos Ritos e enfim termina. Isso é o que chamo de Supremo Caminho e sua Virtude. O Clássico dos Ritos tem respeito e cultura, [o Clássico d]a Música é equilibrado e harmônico, o Clássico da Poesia e da História são extensos, [os Anais de] Primavera e Outono são sutis, eles concluem o que há entre o Céu e a Terra.

¹⁵ Ver nossos comentários anteriores ao parágrafo “1.9” a respeito do termo “sheng 聖”, e suas possíveis traduções ao português tanto como “Sábio” como por “Santo”, numa perspectiva específica confuciana.

¹⁶ Esse trecho é bastante difícil de ser traduzido, devida a ambiguidade dos termos e do número reduzido de palavras: por “*Shī zhě, zhōng shēng zhī suǒ zhǐ yě* 詩者、中聲之所止也”, Hutton traduziu por “*The Odes is the repository of balanced sound* (As Odes são o repositório de um som equilibrado)”, e Knoblock traduziu como “*The Odes sets the correct standards to which pronunciations should adhere* (As Odes definem os padrões corretos aos quais as pronúncias devem seguir)”.

Comentários (1.12): Depois de preparar o leitor, mostrando o seu ponto de partida confuciano, a importância da constância, da concentração, da forte aspiração e do trabalho duro, agora o filósofo Xun se propôs a mostrar um método vinculado a um “currículo”. Primeiro, sobre o método, há o aspecto de desenvolvimento moral em que ele reforça o que já foi dito antes. Para ele, o Aprender deve ser feito sempre e cumulativamente por toda a vida, tendo como ponto de partida a profunda aspiração, e que tem por finalidade a própria sabedoria (*sheng* 聖). Aqui, o filósofo faz um comentário bastante forte: uma vez negado esse objetivo, a pessoa se distancia do próprio diferencial de ser um humano, não podendo ser distinguido de animais. Ou seja, o ser humano é diferenciado pela educação que aprende por toda a sua vida, e por sua capacidade de e compromisso em Aprender.

Outro aspecto neste trecho é que uma ordem em como Aprender, ou nesse caso, em como estudar, no sentido de sugere um currículo formal. Esse segundo aspecto se relaciona com o currículo estabelecido pelos confucianos. Ainda que, como já dissemos, esse currículo foi oficializado por um governo somente na dinastia *Han* (206 AEC-221 EC), séculos depois de Confúcio, a ideia de conhecer e recitar um currículo formal já existia nesses filósofos da antiguidade. Ainda que não fosse oficial, era um método e um conteúdo próprio dessa linhagem intelectual, que clama por seguir os antigos Reis Sábios.

E qual seria esse currículo formal? Seriam os já citados cinco *clássicos* confucianos (às vezes, “seis *clássicos*”, se contarmos o da *Música* separadamente). Aqui o filósofo Xun não cita explicitamente o *Clássico das Mutações* (ainda que o cite nos seus capítulos 5 e 27), mas referencia o *Clássico da Música*, que posteriormente foi incluído como capítulo do *Clássico dos Ritos*. Ele apresenta um currículo confuciano em relação aos clássicos e suas finalidades: *História* – estudo dos documentos políticos que servem de referência; *Poesia* – estudo da harmonia das próprias emoções; *Ritos* – estudo das distinções e organizações sociais; *Música* – estudo das músicas socialmente harmônicas e conforme os *Ritos*; *Anais de Primavera e Outono* – estudo detalhado dos acontecimentos sociais e naturais para entender as suas causas.

Diante de tudo isso, o filósofo enfatiza que o Aprender chega a sua máxima expressão com o *Clássico dos Ritos*, dando centralidade a essa obra no currículo de formação dos eruditos (*ru*). Enfatiza, no entanto, que assim poderá alcançar o “Caminho e a Virtude” supremos, termos caros ao mesmo *Laozi* (e aos daoístas em geral) que ele havia criticado antes. Aqui o filósofo Xun mostra que o Aspirante poderá se desenvolver tanto no sentido Confuciano quanto no Caminho afirmado por *Laozi*, numa possível busca por convencer quem segue este último. Mais do que isso, ele também deseja mostrar aos Aspirantes confucianos que esses clássicos são muito profundos, harmoniosos e extensos. Não se trata apenas de um elogio, como veremos a seguir, trata-se de enaltecer obras que não serão lidas e compreendidas facilmente sem ajuda de um professor que os conheça bem.

1.13 - 君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。

Jūnzǐ zhī xué yě, rù hū ěr, zhe hū xīn, bù hū sì tǐ, xíng hū dòngjìng

端而言，蠕而動，一可以為法則。

Duān ér yán, rú ér dòng, yī kěyǐwéi fǎzé.

小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！

Xiǎorén zhī xué yě, rù hū ěr, chū hū kǒu; kǒu ěr zhī jiān, zé sì cùn ěr, hé zúyǐ měi qī chǐ zhī

qū zāi!?

古之學者為己，今之學者為人。

Gǔ zhī xuézhě wéi jǐ, jīn zhī xuézhě wéi rén.

君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。

Jūnzǐ zhī xué yě, yǐ měi qí shēn; xiǎo rén zhī xué yě, yǐ wéi qín dú.

故不問而告謂之傲，問一而告二謂之嘖。

Gù bù wèn ér gào wèi zhī ào, wèn yī ér gào èr wèi zhī zǎ.

傲、非也，嘖、非也；君子如嚮矣。

Ào, fēi yě, zǎ, fēi yě; jūnzǐ rú xiàng yǐ.

O Aprender dos Educados entra pelos ouvidos, é guardado no coração-mente, é distribuído pelos quatro membros do corpo, é percebido pela forma do movimento e da quietude. Ao falar elegantemente, com fluência ao se mover, tudo nele pode se tornar modelos e normas. O Aprender de quem é mesquinho (Xiao Ren) entra pelos ouvidos, sai pela boca; é curta a distância entre o ouvido e a boca, tem somente quatro polegadas, [então] como poderia refinar os sete pés [que medem] seu corpo!? O Aprender dos antigos era usado para transformar a si mesmo, o Aprender das pessoas de hoje é usado para transformar o povo. O Aprender dos Educados é para refinar a si próprio; o Aprender do mesquinho é para satisfazer a si próprio, tal como os animais [aves e bezerras]. Dessa forma, quando não perguntam e [mesmo assim] alguém responde, podemos chamar isso de “impaciência”; perguntar uma vez e alguém responder duas [coisas], podemos chamar isso de “chatice”. Impaciência e chatice, ambos são erros. O Educado responde adequadamente [a cada situação].

Comentários (1.13): Para deixar mais clara a questão do ponto de partida e a meta final de um aprendizado correto, o filósofo Xun diferencia tipos de estudantes, como Van Norden (2018: 220-221) enfatiza, ao comentar o capítulo 2 do *Xunzi*. Aqui o filósofo Xun, numa menção direta aos *Analectos* 14.24 (CONFÚCIO, 2012: 442 [14.25]), aborda somente dois tipos opostos de estudantes: o Educado e a pessoa mesquinha (*Xiao Ren* 小人, literalmente, “pessoa pequena”). O Educado, que é aquele que tem constância, concentração, forte aspiração e trabalho focado, e que absorve o que ouve integralmente, filtra o que conhece através do seu coração/mente e incorpora o Aprender no próprio corpo. Assim, seja agindo ou não agindo, em movimento ou na quietude, o Educado é fluente e elegante. Ao contrário, o aprendizado de quem é mesquinho é superficial, ou, segundo nosso dito popular, “entra pelo ouvido e já sai pela boca”, faltando maturação e a correta absorção do conhecimento.

Em seguida é mostrado, por um lado, o impacto social dessas duas formas de Aprender. Enquanto os antigos, que eram Sábios e modelos para os Educados, aprendiam para transformar a si mesmos em exemplos sociais, os mesquinhos atuais (do tempo do filósofo Xun) usavam o que aprendiam superficialmente para controlar os outros. Por outro lado, sob o aspecto da realização pessoal, o Aprender dos Educados é usado para melhorar a si mesmo moralmente, ao passo que os mesquinhos usam o que aprendem apenas para satisfazer seus desejos naturais, tal como os animais o fazem.

Ao final da passagem, o filósofo Xun nos fornece um modelo de diálogo moralmente aceitável: devemos evitar a impaciência, como quando respondemos perguntas que ainda não foram feitas, e nos afastar da “chatice” de fazer demasiadas perguntas – ou seja, evitar uma interação desequilibrada com aquele com quem aprendemos. Qual é a melhor forma de Aprender? “O Educado responde adequadamente [a cada situação]”, o que significa que o Educado tem uma conduta adequada e equilibrada a cada situação, tendo igualmente constância e concentração ao responder adequadamente a cada situação que “eco” em sua

vida.

1.14 - 學莫便乎近其人。

Xué mò biàn hū jìn qí rén.

禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。

Lǐ yuè fǎ ér bù shuō, shī shū gù'ér bù qiè, chūnqiū yuē ér bù sù.

方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。

Fāng qí rén zhī xí jūnzǐ zhī shuō, zé zūn yǐ biàn yǐ, zhōu yú shì yǐ.

故曰：學莫便乎近其人。

Gù yuē: Xué mò biàn hū jìn qí rén.

Não há [maneira] mais conveniente de Aprender do que estar próximo daquela pessoa. Os Clássicos dos Ritos e da Música [fornecem] normas, mas não as explicam; os Clássicos da Poesia e da História [nos contam] da antiguidade, mas não se encaixam [na cultura atual]; os Anais de Primavera e Outono são sutis, mas não são fáceis [de entender]. Das pessoas que treinam imitar a fala dos Educados, isso é algo honroso a se fazer, e assim completam todo o mundo. Por isso digo: Não há maneira de Aprender mais conveniente do que estar próximo daquela pessoa.

Comentários (1.14): Chegamos a um dos pontos centrais da visão educacional do filósofo Xun: a importância do professor¹⁷. No ponto “1.12” ele enfatizou que o estudo dos clássicos, tanto os conhecendo através de recitação quanto os colocando em prática, são os fundamentos “curriculares” de sua proposta. Mas ele também apontou para como os clássicos são extensos e de difícil compreensão, reforçando ainda mais nessa passagem este ponto. Como entendê-los, então? Por meio do suporte de professores, porém, não de qualquer professor, mas daqueles que especificamente “*treinam imitar a fala dos Educados*”. Para o filósofo Xun, estar próximo desse tipo de professor é a melhor forma de Aprender. Aliás, são através dessas pessoas que se torna possível o desenvolvimento moral e intelectual da humanidade.

Na perspectiva de Confúcio (2012: 236), devemos sempre estar abertos ao Aprender, como afirma nos *Analectos* 7.21: “O Mestre disse: ‘Andamos a três. [Os dois outros] certamente poderão [ser] meus mestres [em algo]. Escolho aquilo que têm de bom e faço o mesmo, [escolho] aquilo que não têm de bom e o corrijo [em mim]’”. O filósofo Xun aprofunda esse ponto, mostrando que sem ter professores para ensinar algo, o Aprender seria bem mais difícil. Mais do que isso, sem professores, não é possível haver ordem social, assim como uma sociedade sem um governo virtuoso não é bem estruturada (ver seu capítulo 19). Assim, a educação realizada através de professores faz parte da sua agenda política para a construção de uma Sociedade da Grande Harmonia.

1.15 - 學之經莫速乎好其人，隆禮次之。

Xué zhī jīng mò sù hū hǎo qí rén, lóng lǐ cì zhī.

上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。

Shàng bùnéng hǎo qí rén, xià bùnéng lóng lǐ, ān tè jiāng xué zá shì zhì, shùn Shī Shū éryǐ ěr.

則末世窮年，不免為陋儒而已。

Zé mòshì qióng nián, bùmiǎn wèi lòu rú éryǐ.

將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。

Jiāng yuán xiānwáng, běn rényì, zé lǐ zhèng qí jīngwěi qījīng yě.

若挈裘領，誦五指而頓之，順者不可勝數也。

Ruò qiè qiú lǐng, qū wǔzhǐ ér dùn zhī, shùn zhě bùkě shèng shǔ yě.

不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣。

¹⁷Apesar de ele não usar explicitamente o termo nesse capítulo, ele vai citar o termo “shi 師” (mestre ou professor) nos capítulos 2, 4, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 30 e 32.

Bù dào lǐ xiàn, yǐ shū shū wéi zhī, pì zhī yóu yǐ zhī cè hé yě, yǐ gē chōng shǔ yě, yǐ zhuī cān hú yě, bù kěyǐ dé zhī yǐ.

故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。

Gù lóng lǐ, suī wèimíng, fǎ shì yě; bù lóng lǐ, suī chá biàn, sàn rú yě.

Na trilha do Aprendizado nada é tão rápido quanto admirar aquela pessoa [que é um Educado], em segundo lugar vem a exaltação dos ritos.

Inicialmente, se não conseguir admirar aquela pessoa, então conseqüentemente não conseguirá exaltar os ritos; então você não conseguirá usar seus conhecimentos para saber qual é a sua aspiração, apenas repetirá [de forma vazia] o Clássico da Poesia e o Clássico da História. Nesse sentido, até o fim deste mundo, mesmo no seu último ano, não evitará tornar-se um Erudito desprezível e nada mais.

Ao procurar os Antigos Reis como a raiz da [virtude da] Humanidade e da Retidão, então os ritos corrigirão e ajustarão as trilhas da sua trajetória. Isso é como pegar um casaco de pele pela gola e passar seus cinco dedos nele, deixando-o liso, não conseguindo mais contar [seus fios]. Não se expressar por meio dos ritos e das normas, somente usando o Clássico da Poesia e o Clássico da História para isso, é, por exemplo, como usar um dedo para medir [a profundidade de] um rio, como usar uma lâmina para pilar um grão, como usar um cone para comer numa tigela: não poderá obter [o que deseja]. Dessa forma, ao exaltar os ritos, mesmo não os entendendo claramente, será um Aspirante legalista; [no entanto,] se não exaltar os ritos, apesar de argumentar com clareza, ainda será somente um Erudito desleixado.

Comentários (1.15): Com relação ao caminho da Aprendizagem, há duas premissas: exaltar os professores e, em segundo lugar, exaltar os ritos. Por que exaltar os professores? Continuando o argumento do trecho anterior, o filósofo Xun reforça que o melhor meio de Aprender é admirar e estar próximo de alguém mais desenvolvido, que possa atuar como um guia. Essa pessoa é mais desenvolvida justamente por já conhecer e praticar a cultura ritual (*li* 禮) ensinada pelo currículo confuciano. Assim, na perspectiva confucionista do filósofo Xun, exaltar o professor é necessariamente exaltar os Ritos – que têm aqui o sentido mais amplo e profundo do legado dos padrões culturais dos Reis da Antiguidade e da dinastia Zhou.

Entre os muitos grupos de pensadores que existiam durante a fase final do declínio da dinastia Zhou, chamada de Estados Combatentes (403-221 AEC), os eruditos (*ru* 儒) eram os que defendiam o legado cultural dos Zhou como o Caminho dos Reis Sábios da Antiguidade. Contudo, aderir a esse grupo não necessariamente implicava em praticar esse mesmo legado. Por isso, existiam os “confucianos/eruditos” que diziam seguir o legado da antiguidade como mostrado por Confúcio, mas na prática não eram coerentes com esses ensinamentos. O filósofo Xun era bastante crítico a estes últimos, diferenciando os confucianos corretos dos desleixados, e apontando o que entendia serem os erros de pessoas de sua própria tradição intelectual.

Quais seriam esses erros cometidos pelos (i) “eruditos desprezíveis”, (ii) “aspirantes legalistas” e (iii) “eruditos desleixados”? Os primeiros não valorizam seus professores (os eruditos que já dominam o currículo confuciano), conseqüentemente, não seguem a cultura ritual e não demonstram uma aspiração para o Aprender completo, sendo meros repetidores de textos. Já os segundos respeitam os clássicos, como o da *Poesia* e da *História*, mas não os compreendem, tendo uma postura legalista diante deles, tratando-os como algo que tem que ser seguido sem ser entendido. Os últimos não dão a devida importância para a cultura ritual, o que significa que podem até argumentar com habilidade, mas ainda não alcançaram suficiência na educação, pois seu discurso é incoerente

com a sua prática. Assim, esses três tipos de eruditos não têm as habilidades e nem os instrumentos para se tornarem Sábios. Usando metáforas materiais, o filósofo Xun faz analogias desses erros com o uso de ferramentas inadequadas e insuficientes para alcançar um objetivo pretendido.

Já o Aprender correto deveria ter forte aspiração, por meio da exaltação do professor virtuoso e do comportamento pautado na cultura ritual dos Antigos Reis – o que podemos chamar de virtude da Ritualidade (*li* 禮). Ao seguir a Ritualidade, seriam desenvolvidas as virtudes da Humanidade (*ren* 仁) e da Retidão (*yi* 義), como uma força maior, que harmonizaria todo um conjunto de elementos, tal como uma mão que alisa os inúmeros fios de um casaco. Retidão significa realizar ações baseadas no “senso do justo” ou no “senso de dever”, e é um dos conceitos mais centrais da filosofia confuciana (CHENG, 2008). Humanidade (“senso de humano”, “Bondade” ou “Benevolência”) pode ser resumida como “amar as pessoas”, conforme os Analectos 12.22 (CONFÚCIO, 2012: 380), e é a virtude central do confucionismo.

Em relação a todo esse trecho, podemos também mencionar que Confúcio via uma relação entre as virtudes da Humanidade e da Ritualidade. Por exemplo, no *Analectos* 3.3 Confúcio (2012: 68) diz que “[para quem é um] ser humano e não tem Humanidade, de que serve algo como os Ritos? [Para quem é um] ser humano e não tem Humanidade, de que serve algo como a Música?”. Ou seja, alguém que cultiva a virtude da Humanidade dá valor aos clássicos e aos ritos das relações sociais, como a relação com o professor.

1.16 - 問楛者，勿告也；告楛者，勿問也；說楛者，勿聽也。有爭氣者，勿與辯也。

Wèn kù zhě, wù gào yě; gào kù zhě, wù wèn yě; Shuō kù zhě, wù tīng yě. Yǒu zhēngqì zhě, wù yǔ biàn yě.

故必由其道至，然後接之；非其道則避之。

Gù bìyóu qí dào zhì, rán hòu jiē zhī; fēi qí dào zé bì zhī.

故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從而後可與言道之致。

Gù lǐ gōng, ér hòu kě yǔ yán dào zhī fāng; cí shùn, ér hòu kě yǔ yán dào zhī lǐ; sè cóng'ér hòu kě yǔ yán dào zhī zhì.

故未可與言而言，謂之傲；可與言而不言，謂之隱；不觀氣色而言，謂之瞽。

Gù wèi kě yǔ yán ér yán, wèi zhī ào; kě yǔ yán ér bù yán, wèi zhī yǐn; bù guān qìsè ér yán, wèi zhī gǔ.

故君子不傲、不隱、不瞽，謹順其身。

Gù jūnzǐ bù ào, bù yǐn, bù gǔ, jǐn shùn qí shēn.

《詩》曰：

“*Shī*” yuē:

「匪交匪舒，天子所予。」

“*Fēi jiāo fēi shū, tiānzǐ suǒ yǔ*”.

此之謂也。

Cǐ zhī wèi yě.

Se alguém faz uma pergunta grosseira, não se deve responder; se uma pessoa responde grosseiramente, não o questione [para não o incentivar]; se alguém falar grosseiramente, não o ouça; havendo alguém que argumenta raivosamente, não argumente com esse alguém. Portanto, somente se as pessoas se aproximarem de você da maneira correta você deve recebê-las. Se não abordarem você da maneira correta, evite-os.

Assim, ao respeitar os ritos, depois é possível conversar com alguém sobre os métodos do Cami-

¹⁸ Trata-se de uma versão de um verso da poesia *Colhendo Legumes* (Cai Shu 采菽), do capítulo *Seção do Verdilhão* (Sang Hu zhi Shen 桑扈之什) do Clássico da Poesia (SHIJING, 2006).

¹⁹ Nos *Analectos* 16.6 Confúcio (2012: 510), disse: “No servir ao soberano há três erros: se não é nossa vez de falar e falamos, isso é o que se chama precipitação. Se é nossa vez de falar e não falamos, isso é o que se chama dissimulação. Se não olhamos a expressão facial [do soberano] e falamos, isso é o que se chama cegueira”.

nho; ao fazer discursos suaves, é possível depois conversar sobre os Padrões (li 理) do Caminho; se sua expressão facial estiver de acordo [com cada ocasião], depois é possível conversar sobre as sutilezas do Caminho. Da mesma forma, ainda não podendo falar, mas mesmo assim fala, chamo isso de alguém arrogante; podendo falar com alguém, mas não fala, chamo isso de alguém omissivo; conversar sem observar a expressão facial e humor [da pessoa], chamo isso de ser displicente. Então, o Educado não é arrogante, não é omissivo, não é displicente, é uma pessoa cuidadosa e adequada.

O Clássico da Poesia diz:

“não se agite nem relaxe, [então] o Filho do Céu recompensará”¹⁸.

Isso é o significado [do que eu disse].

Comentários (1.16): Observamos aqui o uso do que se convencionou chamar na Filosofia de “dialética”, que, no sentido hegeliano, significa o movimento de superação de uma contradição a uma tese (MARCONDES; JAPIASSÚ, 1996). Contudo, trata-se da forma chinesa de racionalidade, que tem como pano de fundo os tipos relacionais e complementares de *yin* 陰 (obscuro) e *yang* 陽 (claro), polos usados para pensar toda realidade. Isso é observável, por exemplo, nas oposições de termos nas poesias chinesas clássicas, na relação entre vazio e cheio nas pinturas, e também nos textos de caráter filosófico que defendem ideais, como a presente obra.

Assim, utilizando-se de uma argumentação que se movimenta num fluxo complementar, o filósofo Xun aponta quais atitudes dos estudantes os professores deveriam rejeitar: grosserias, arrogância, omissão e displicência (lit. “cegueira”). Esses três últimos erros foram já formulados semelhantemente por Confúcio (2012: 510), como registrado nos *Analectos* (16.6)¹⁹, ainda que em outro contexto. Por outro lado, professores deveriam incentivar outras formas de comportamento: portar -se corretamente conforme os padrões de respeito da cultura ritual, sendo cuidadoso e adequado ao se expressar. Quem se afastar dos erros descritos e realizar as atitudes propostas poderá se aprofundar no Aprendizado através: (i) dos métodos ou técnicas (*fang* 方), (ii) dos padrões (*li* 理) e (iii) das sutilezas (*zhi* 致) do Caminho.

O filósofo Xun finaliza o trecho citando o *Clássico da Poesia*, pois como já dissemos, essa obra da Antiguidade tem como função harmonizar e equilibrar as nossas expressões mais internas, nossas emoções. A citação informa que quem não se agitar ou se desleixar, o governante máximo (o Filho do Céu) te reconhecerá e te recompensará. Isso resume o argumento do nosso autor: equilibre suas emoções antes de se expressar.

1.17 - 百發失一，不足謂善射；

Bǎi fā shī yī, bùzú wèi shàn shè;

千里躡步不至，不足謂善御；

Qiānlǐ kuī bù bù zhì, bùzú wèi shàn yù;

倫類不通，仁義不一，不足謂善學。

Lún lèi bùtōng, rényì bù yī, bùzú wèi shàn xué.

學也者，固學一之也。

Xué yě zhě, gù xué yī zhī yě.

一出焉，一入焉，塗巷之人也；其善者少，不善者多，桀紂盜跖也；全之盡之，然後學者也。

Yī chū yān, yī rù yān, tú xiàng zhī rén yě; qí shàn zhě shǎo, bùshàn zhě duō, jièzhòu dào zhī yě; quán zhī jìn zhī, ránhòu xuézhě yě.

Se ao lançar [flechas] cem vezes, ainda erra uma vez, é inadequado dizer que é bom em atirar.

Se ainda falta meio passo para chegar a uma longa distância (mil li), é inadequado dizer que é bom em conduzir [um veículo]. Se não entender as classificações das relações sociais, e não unir [as virtudes d]a Humanidade (Ren) e [d]a Retidão (Yi), é inadequado dizer que é bom em Aprender. A pessoa que aprende, em conclusão, deve aprender essa unidade. Uma vez indo, outra vez vindo, como pessoas vagando [sem rumo] pelas ruas; aqueles que fazem só um pouco do que é bom e muito do que é ruim são como [os tiranos] Jie e Zhou, ou o Ladrão Zhi. Seja perfeito e completo, e só depois [será visto como] um estudioso.

Comentários (1.17): Nos parágrafos anteriores (1.9 e 1.10), o filósofo Xun abordou a necessidade da constância para o Aprender ser excelente, sendo a pessoa estudiosa capaz de realizar grandes feitos com precisão. Aqui ele critica quem, mesmo tendo constância para chegar muito longe na sua aprendizagem e ter desenvolvido grandes habilidades, ainda sim desiste, aprofundando um argumento provavelmente inspirado em Mêncio (VII.A.27, *apud* HO, 2006: 106). Isso acontece por essas pessoas ficarem vagando ao invés de seguir com constância e concentração no mesmo Caminho (Dào), ou seja, elas perderam o rumo, perderam o norte da própria vida, ainda que tenham chegado longe.

De uma maneira bastante assertiva, ele compara quem faz “pouco do que é bom e muito do que é ruim” com os exemplos negativos de três personagens das narrativas tradicionais chinesas (parte míticas, parte históricas). *Jie* 桀 é registrado nas histórias antigas como o último governante da dinastia *Xia* 夏 (2100 - 1600 AEC aproximadamente), e *Zhou* 紂 como o último rei da dinastia *Shang* 商 (ou *Yin* 殷, 1600-1046 AEC). Ambos foram lembrados na história chinesa como “tiranos”, no sentido equivalente ao nosso moderno governante autoritário e corrupto que abusa do poder. Eles também foram destronados por Reis Sábios, como o rei *Wen* 文 e o seu filho rei *Wu* 武, fundadores da dinastia Zhou. Já o Ladrão Zhi (*dao Zhi* 盜跖) era um temido líder de assaltantes da antiguidade que roubava ricos e pobres (VAN NORDEN, 2018: 24-25, 106).

O filósofo Xun defende a perfeição completa do Aprender, que ele entende que só acontece mediante a unidade da totalidade do Caminho confuciano. Em que consiste essa unidade? Mais importante para ele é unir as virtudes da Humanidade (*ren* 仁) e da Retidão (*yi* 義), ou seja, amar as pessoas e ao mesmo tempo ter um senso de justiça – que, para ele são gerados pela virtude da Ritualidade (*li* 禮), conforme descrito no parágrafo 1.15. Assim, para ser um bom estudioso (*Xuezhe* 學者), deve-se contemplar a unidade das várias virtudes, bem como das relações sociais e das classificações.

Sobre a necessidade de compreender as classificações (*lei* 類) das relações sociais (*lun* 倫), deve-se entender, além da habilidade de perceber classificações em geral, deve-se entender o que os confucianos chamam de tipos básicos de relações sociais: *dalun* 大倫, grandes relações; *renlun* 人倫, relações humanas; ou *wulun* 五倫, cinco relações. Há menções diretas e indiretas a três tipos básicos de relações nos trechos 12.11, 18.7 e 18.8 dos *Analectos* (CONFÚCIO, 2012: 561-563). Mas é no capítulo Justa Medida (*zhong yong* 中庸, 20) do Clássico dos Ritos (LJI, 2006) que a questão é colocada mais claramente: “*Jūnchén yě, fùzǐ yě, fūfū yě, kūn dì yě, péngyǒu zhī jiāo yě, wǔzhě tiānxià zhī dá dào yě* 君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也” (STURGEON, 2006), que pode ser traduzido como “Governantes e servidores públicos, pais e filhos, marido e esposa, irmãos mais velhos e mais novos, e das relações de amizade; essas cinco [relações] unem no [mesmo] Caminho tudo sob o Céu”.

1.18 - 君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。

Jūnzǐ zhǐfū bùquán bù cuì zhī bùzú yǔwéi měi yě, gù sòng shù yǐ guànzhi, sīsuǒ yǐ tōng zhī, wéi qí rén yǐ chǔ zhī, chú qí hài zhě yǐ chí yǎng zhī.

使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。

Shǐ mù fēi shì wúyù jiàn yě, shǐ ěr fēi shì wúyù wén yě, shǐ kǒu fēi shì wúyù yán yě, shǐ xīn fēi shì wúyù lǜ yě.

及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。

Jízhi qí zhī háo zhī yě, mù hào zhī wǔsè, ěr hào zhī wǔ shēng, kǒu hào zhī wǔwèi, xīn lìzhī yǒu tiānxià.

是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。

Shì gù quánlì bùnéng qīng yě, qúnzhòng bùnéng yí yě, tiānxià bùnéng dàng yě.

生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。

Shēng hū yóu shì, sǐ hū yóu shì, fū shì zhī wèi dé cāo.

德操然後能定，能定然後能應。

Dé cāo ránhòu néng dìng, néng dìng ránhòu néng yīng.

能定能應，夫是之謂成人。

天見其明，地見其光，君子貴其全也。

Néng dìng néng yīng, fū shì zhī wèi chéng rén.

Tiān jiàn qí míng, dì jiàn qí guāng, jūnzǐ guì qí quán yě.

Para o Educado, se o conhecimento não é completo e puro, não é adequado chamá-lo de refinado; então ele recita muito para compreendê-lo, pondera por meio dele, busca tornar-se aquela pessoa para [poder] acompanhá-lo, eliminando o que é prejudicial nele e mantendo o que é nutritivo dele. Faz sua visão não desejar ver [o que é prejudicial], faz seu ouvido não desejar ouvir [o que é prejudicial], faz sua boca não desejar falar [o que é prejudicial], faz seu coração-mente não desejar pensar [o que é prejudicial]. Chega ao ponto máximo do deleite: os olhos amam as cinco cores, os ouvidos amam os cinco sons, a boca ama os cinco sabores, e o coração-mente se beneficia de tudo sob o Céu.

Dessa forma, o poder não é capaz de te derrubar, o povo não é capaz de te mudar, tudo sob o Céu não é capaz de te balançar. Com isso você vive, com isso você morre, isso é o que pode ser chamado de comportamento virtuoso. Com o comportamento virtuoso, depois é capaz de ser firme, e, ao ser capaz de ser firme, depois será capaz de reagir. Ser capaz de ser firme e ser capaz de reagir, isso é o que pode ser chamado de pessoa realizada. O Céu vê seu brilho, a Terra vê sua luz, o que é mais precioso no Educado é que ele é completo.

Comentários (1.18): Na sua conclusão, o filósofo Xun argumenta a favor da necessidade da realização integral da pessoa, dentro dos critérios confucianos. Ele relembra esses critérios: (i) estudar recitando e interpretando os clássicos até compreendê-los, (ii) utilizar-se dessa base para refletir sobre sua própria vida, (iii) buscar tornar-se igual aos exemplos dos Sábios que conhece, a ponto de poder acompanhá-los, (iv) filtrar sempre o que é maléfico e (v) nutrir-se sempre do que é benéfico nas suas relações sociais, e em toda fonte de conhecimento em seu próprio processo de Aprendizagem.

Aqui há uma referência ao trecho 12.1 dos *Analectos*, quando o discípulo Yan Yuan 顏淵 perguntou sobre a Humanidade, e Confúcio respondeu, em resumo, que seria “Dominar a si mesmo, revigorar os Ritos”. Depois o discípulo perguntou o que mais deveria saber, e recebe essa resposta: “O mestre disse: ‘Se não for como nos Ritos, não veja, se não for como nos Ritos, não ouça; se não for como nos Ritos, não fale; se não for como nos Ritos, não aja’” (CONFÚCIO, 2012: 354). Assim, a cultura ritual no padrão confuciano de conduta consiste em não ver, não ouvir, não falar, não desejar o que não é correto conforme a cultura

²⁰ Ele usou explicitamente o termo Ziran 自然 nos capítulos 22 e 23.

ritual, ou seja, não agir em desacordo com os padrões de respeito das relações sociais.

Por outro lado, os confucianos não querem apenas que sigamos os padrões rituais da sociedade, há também o ideal de se expressar com sinceridade, e, ao mesmo tempo, de agir harmoniosamente em relação ao meio em que estamos. O filósofo Xun, em particular, devido a sua característica de confronto com as outras escolas de pensadores, acabou também absorvendo as ideias deles. Quando afirma que a pessoa realizada chega ao ponto máximo de deleite dos sentidos, já que vive naturalmente em harmonia com o Céu, trata-se da mesma busca dos daoístas *Laozi* 老子 e *Zhuangzi* 莊子: *Ziran* 自然, espontaneidade, naturalidade²⁰. Utilizando-se do conceito daoísta de espontaneidade, o filósofo Xun argumenta que o Educado, realizado através do Aprendizado das virtudes confucianas, desenvolve também essa expressão espontânea. Dessa forma ele se beneficia com a naturalidade do seu entorno, mas mantendo seus princípios éticos.

Quando o filósofo Xun afirma que alguém tão realizado assim não será perturbado pelo poder, pelo povo ou por todas as coisas do mundo, trata-se de uma possível menção ao livro de Mêncio, trecho III.B.2: “Não se corromper pelas riquezas e honrarias, permanecer inquebrantável na pobreza e na inferioridade, não fraquejar ante o perigo e a força bruta; eis o que chamo de um grande homem” (*Fùguì bùnéng yín, pínjiàn bùnéng yí, wēiwǔ bùnéng qū. Cǐ zhī wèi dàzhàngfū* 富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。; MÊNCIO, III. B2; traduzido por HO, 2006: 76). Aqui fica mais claro que estes dois clássicos confucianos concordam em vários aspectos, ainda que o filósofo Xun seja mais conhecido por discordar de Mêncio sobre nosso caráter natural.

No capítulo 5 (*Gong Yè Chang* 公冶長) dos *Analectos*, é registrado que o próprio Confúcio (2012) se recusou a falar sobre o nosso caráter natural “*xing* 性”, ainda que no capítulo 17.2 (*Yáng Huo* 陽貨) ele afirme que o caráter natural é o que nos aproxima, sendo que os hábitos nos distanciam. Na obra *Justa Medida*, afirma-se que o “caráter natural é chamado de mandato celestial (*tiānmìng zhī wèi xìng* 天命之謂性)”. Assim, no confucionismo há uma relação entre o Céu e o caráter de cada pessoa. Mêncio estabeleceu uma conexão moral nessa relação, de maneira que via nosso caráter natural como originalmente bom (*xingshan* 性善), devido ao entendimento de que cada pessoa nasce com quatro “brotos de virtude” (HO, 2006; VAN NORDEN, 2018). Já o filósofo Xun caracteriza o Céu como algo constante e natural, e não moral, e assim, como nosso caráter vem do Céu, originalmente somos marcados pelas disposições naturais (diríamos hoje “biológicas”). Isso significa que cada pessoa busca satisfazer suas necessidades e desejos naturais individualmente, mesmo que isso prejudique a comunidade, o que, do ponto de vista confuciano do filósofo Xun, levou-o a conclusão de que nosso caráter natural é egoísta, é “mau” (CHONG, 2008). Contudo, seja do ponto de vista de Mêncio ou do filósofo Xun, nos dois casos a conclusão é que devemos buscar o Aprender: seja para desenvolver brotos de virtudes “naturais” ou para corrigir e lapidar nossos desejos naturais, ambos devem estar de acordo com o Céu e em harmonia com as relações sociais.

Na última frase do presente trecho comentado, observamos um aspecto cosmológico próprio do período plural e eclético que o filósofo Xun vivia, e que ele ajudou bastante a reforçar: a tríade Céu-Terra-Humanos. A visão de mundo chinesa desde, pelo menos, a dinastia *Zhou*, vê o mundo de maneira relacional, sendo que cosmológicamente há a complementaridade natural (e, às vezes, moral) do Céu e da Terra, em maiúsculo. O ser humano, para o filósofo Xun, seria o único ser que conecta ambas as polaridades que formam nosso mundo,

já que, além do aspecto mais material dado pela Terra, nós também realizamos nosso caráter natural dado pelo Céu. Todos os seres do tipo humano têm esse potencial: essa é a aposta confuciana na humanidade. Contudo, apenas alguns vão se realizar completamente nesse ideal, devido à forma como “reagimos” firmemente ou não aos desafios da vida.

Segundo o filósofo Xun, quem é a pessoa que realiza esse ideal? O Educado é esse alguém realizado integralmente, enquanto meta final defendida pelo filósofo Xun: um ser que amadureceu várias virtudes dentro de si, como (i) a constância, (ii) a concentração, (iii) o respeito às relações sociais, especialmente aos(as) professores(as), (iv) e que possui uma conduta emocionalmente equilibrada, (v) e uma memória do conhecimento (do currículo confuciano). Esse ser plenamente realizado continuamente estuda os clássicos e reflete profundamente sobre tudo o que vive, sempre buscando se transformar na melhor versão de si mesmo. Ele não tem mais conflitos entre as suas expressões e tendências naturais e o mundo externo, representado pelas relações humanas e os desígnios naturais do Céu. Trata-se, como Van Norden (2018) argumenta em termos filosóficos, de uma “ética radical da virtude”: uma proposta pautada na meta em ser Sábio ao longo de toda a vida.

Por que seguir a meta de ser Sábio durante toda a vida? Segundo o capítulo “Grande Aprendizado” (*Da xue* 大學) do *Clássico dos Ritos* (LIJI, 2006), o desenvolvimento moral de cada pessoa visa proporcionar a paz para todos: “Cultive a si mesmo e então sua família será unida; com a família unida, depois o país [pode ser] governado; com [cada] país governado, depois todo o mundo ficará em paz” (*Shēnxiū ér hòu jiāqí, jiāqí ér hòu guózhì, guózhì ér hòu tiānxià píng* 身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平). Assim, a proposta do filósofo Xun é que o comprometimento de cada pessoa do mundo em Aprender seja o início desse grande projeto de harmonia mundial.

CONCLUSÃO

Na introdução perguntamos: qual é o papel do Aprender na obra do filósofo Xun? A nossa análise por “parágrafos e frases” do *Xúnzi* nos leva a entender que o Aprender (*xue* 學) é o fundamento para ser alguém cada vez mais virtuoso e Sábio, para nos tornarmos a melhor versão de nós mesmos. Para ele a aprendizagem tem o papel de base e é o ponto de partida para a plena realização humana de cada pessoa.

Nosso objetivo foi analisar a visão educacional do filósofo Xun em seus próprios termos e à luz dos nossos comentários. Em conclusão, dentro dos limites de espaço e tendo consciência de outras possibilidades interpretativas, destacamos a seguir os elementos que vemos como centrais da visão xunziana sobre o Aprender. A plena realização humana pelo Aprender implica na unidade de: treinar habilidades necessárias ao aprendizado, destacando constância e concentração; desenvolver-se moralmente nos padrões de respeito das relações sociais humanas, destacando a relação professor-aluno; ser emocionalmente equilibrado internamente e nas suas expressões; e aprender o currículo confuciano, os cinco *clássicos* – sendo que vemos este último ponto como sendo necessário de ser adaptado para cada contexto, a depender de quem deseja usar essa proposta.

Quais são as contribuições da leitura da obra original do filósofo Xun para o campo da Educação, da Filosofia e da Sinologia? Do ponto de vista educacional, nossa leitura da sua obra aponta para a aprendizagem como um processo simultaneamente cognitivo, moral e socioemocional. Ele adiantou ideias

construtivistas de Piaget e Vygotsky, mas com o diferencial da forte valorização que dá para o uso da cultura tradicional, especialmente das *Poesias* como referencial desse Aprender. Filosoficamente, a leitura desse primeiro capítulo denominado “Persuadir a Aprender” demonstra que essa persuasão implicou no uso sistemático de argumentos, figuras de linguagem e de debates com outras ideias (divergentes ou convergentes), constituindo uma filosofia da educação xunziana. Em termos de Estudos Chineses (Sinologia), sua obra demonstra riqueza de erudição, o que explica o motivo de ser chamado de “mestre” ou “filósofo” (*zhi*). Ao mesmo tempo, toda a obra traz elementos que farão um leitor atento não apenas conhecer um pouco mais da China antiga (como fauna, flora, geografia, linguagem e sociedade) como também praticar um método educacional próprio desse contexto. Enfim, uma grande obra para quem quiser realmente *Aprender*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DICIONÁRIOS

DICIONÁRIO CHINÊS PORTUGUÊS (online). Disponível em <<https://www.a-china.info/dicionario>>. Acesso em: 10/08/2020.

漢典 (Hàndiǎn, Dicionário chinês). Disponível em: <<https://www.zdic.net/>>. Acesso em: 03/08/2020.

YELLOW BRIDGE. Disponível em: <<https://www.yellowbridge.com/>>. Acesso em: 10/08/2020.

字典 (DICTIONARY). In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project (中國哲學書電子化計劃). 2006. Disponível em <<https://ctext.org/dictionary.pl?if=en>>. Acesso em: 10/08/2020.

FONTES PRIMÁRIAS E COMENTARISTAS

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

CONFÚCIO. **As lições do mestre**. Tradução do chinês, introdução e organização André Bueno. São Paulo: Jardim dos Livros, 2013.

KNOBLOCK, John (ed.). **Xunzi: A translation and study of the complete works**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

LAOTSE. **Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude (Dào Dé Jīng)**. Tradução e comentários Wu Jyh Cherng; coautoria e transcrição, edição e adaptação dos textos, Marcia Coelho de Souza. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

LAOZI. **Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio**. Tradução, notas, variantes e seleção de textos por Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LIJI 禮記. In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/liji>>. Acesso em 10/08/2020.

SHIJING 詩經. In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project. Online: 2006. Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry>>. Acesso em 21/01/2022.

XUNZI. **Xunzi (v. 1)**. Translated into English by John Knoblock, translated into Modern Chinese by Zhang Jue. Changsha/Beijing: Hunan People's Publishing House/Foreign Languages Press, 1999a.

XUNZI. **Xunzi (v. 2)**. Translated into English by John Knoblock, translated into Modern Chinese by Zhang Jue. Changsha/Beijing: Hunan People's Publishing House/Foreign Languages Press, 1999b.

XUNZI. **Xunzi: The complete text**. Translated and with an introduction by Eric L. Hutton. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Xunzi 荀子. In: STURGEON, Donald. Chinese Text Project (中國哲學書電子化計劃). 2006. Disponível em <<https://ctext.org/xunzi>>. Acesso em: 28/07/2020.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABI-S MARA, Raquel. **Antoine Berman na China: a tradução e o ideograma ou o albergue das letras longínquas**. Scientia Traductionis, n. 11, p. 377-387, 2012.

BUENO, André. Sobre a Real Natureza Humana. In BUENO, André. **Dez Lições de Filosofia Chinesa**. São Paulo: Agbook, p. 35-40, 2011a.

_____. **A Educação Chinesa na visão Confucionista**. Online: EducArte, 2011b.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Tradução Gentil Evelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CHENG, Chung-ying. Xunzi as a Systematic Philosopher: Toward Organic Unity of Nature, Mind, and Reason. In: SHEN, Vincent (Ed.). **Dao Companion to Classical Confucian Philosophy**. Springer, Dordrecht, 2014. p. 179-199.

CHONG, Kim-chong. **Xunzi on Human Nature. Confucian Ethics in retrospect and prospect**, series III, v. 27, 2008, p. 93-112.

COSTA, Matheus Oliva da. Aspectos protossociológicos do Xunzi 荀子 e a possibilidade de uma sociologia confuciana. In: BUENO, Andre; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria (Org.). **Diversos Orientes**. União da Vitória / Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens, p. 61-69, 2018.

GOLDIN, Paul R. Xunzi. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/xunzi/>>. Acesso em: 28/07/2020.

GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HO, Yeh Chia. **Antropologia filosófica e fundamentos de educação nos Analectos de Confúcio: subsídios para um estudo comparativo intercultural**. 116 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – USP, São Paulo, 1999.

_____. **O resgate do coração perdido: virtude e justiça na educação menciana**. 211 f. Tese (Doutorado em Educação) – USP, São Paulo, 2006.

HUTTON, Eric L. (Ed.). **Dao Companion to the Philosophy of Xunzi**. Ebook: Springer, 2016.

KALTENMARK, Max. **A Filosofia Chinesa**. Lisboa: Edições 70, 1981.

LAY, Karyn L. **Introdução à filosofia chinesa: Confucionismo, Moísmo, Daoísmo, e Legalismo**. São Paulo: Madras, 2008.

LIU, Xiaomei. **A comparative study of Yan Fu's Xin Da Ya and three Western translation theories: Possible implications to document translation**. 2006. 53 f. Thesis (Degree of Master of Arts in Translation and Interpreting - English and Chinese). University of Queensland: Queensland, 2006.

LOPES, Fernando Sales Lopes. Festival do Barco-Dragão. **Revista MACAU**, Macau, n. 62, on-line, 2018. Disponível em: <<https://www.revistamacau.com/2018/06/11/festival-do-barco-dragao/>>. Acesso: 04/08/2020.

MARCONDES, Danilo; JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

TAYLOR, Rodney Leon; CHOY, Howard Yuen Fung. Introduction. TAYLOR,

Rodney Leon; CHOY, Howard Yuen Fung (eds.). **The Illustrated Encyclopedia of Confucianism**. New York, EUA: The Rosen Publishing Group, pp. vii-xxv, 2005.

VAN NORDEN, Bryan W. **Introdução à Filosofia Chinesa Clássica**. Tradução Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

WU, Zhongxian; WU, Karin Taylor. **Heavenly Stems and Earthly Branches - TianGan DiZhi: The Heart of Chinese Wisdom Traditions**. Philadelphia (EUA): Singing Dragon, 2014.

WU, Chun. **Filosofia chinesa**. Rio de Janeiro: Batel, Go East Brasil, 2018.

ZHONG, Weihe. An overview of translation in China: Practice and theory. **Translation journal**, v. 7, n. 2, p. 33-46, 2003.

MATHEUS OLIVA DA COSTA Professor de Filosofia (UERR). Pós-doutorando em Filosofia (USP). Membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) – matheusolivacosta@gmail.com

PETER LI Graduado em Engenharia Mecânica (*Bachelor of Science at Department of Mechanical Engineering*, Feng Chia University, Taiwan), e com MBA em Business (University of Stirling, Escócia) – pet1009@hotmail.com

ALICE YUELONG HUANG (黄玥珑)

TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS DO DISCURSO SOBRE CAVALOS 《马说》 : UMA METÁFORA SOBRE RECONHECER E AUXILIAR NO DESENVOLVIMENTO DAS POTENCIALIDADES DOS INDIVÍDUOS

TRANSLATION OF “ON HORSES” 《马说》 : A METAPHOR ABOUT RECOGNIZING AND USING TALENT

马说翻译: 一个关于识人和用人的隐喻

PALAVRAS-CHAVE:

tradução; literatura chinesa; filosofia chinesa; sociedade chinesa; dinastia Tang; Han yu

KEYWORDS:

translation; Chinese literature; Chinese philosophy; Chinese society; Tang dynasty; Han Yu

关键词:

翻译, 中国文学, 中国学说, 中国社会, 唐代, 韩愈

RESUMO

Este trabalho visa apresentar uma tradução do texto “Discurso sobre Cavalos” 《马说》 de Han Yu (韩愈). Trata-se de um ensaio publicado durante a dinastia Tang que elucida a importância de identificar os talentos dos indivíduos e de auxiliá-los no desenvolvimento de tais habilidades.

ABSTRACT

This is a translated text of “On Horses”, by Han Yu (韩愈). The text, published during the Tang dynasty, talks about the importance of recognizing individual talents and seizing those talents before they are misused.

ABSTRACT

这篇文章将韩愈的马说翻译成了葡语和英语。这篇唐代发布的写作谈了关于如何认识到个人才能, 和正确利用人的重要性。

APRESENTAÇÃO

O “Discurso sobre Cavalos” 《Ma shuo 马说》 de Han Yu (韩愈) é um ensaio inserido na obra Coleção do senhor Changli 《Changli xiansheng ji 昌黎先生集》 publicado entre 795 e 800 durante a dinastia Tang. Por meio da alegoria do cavalo, o texto critica o governo, que, em geral, não sabia ver ou aproveitar as pessoas com talento, exemplificando a importância de reconhecer as potencialidades dos indivíduos e auxiliar no desenvolvimento de tais competências.

Han Yu (768 - 824) foi um dos mais influentes e importantes autores da literatura chinesa. Ele foi classificado como o primeiro entre os "Oito Grandes Mestres da Prosa da dinastia Tang e Song" por Mao Kun 茅坤 (1512-1601)¹ durante a dinastia Ming. O escritor chinês pode ser comparado com William Shakespeare, Dante Alighieri e Johann Goethe. Trabalhou como oficial do governo, apesar de ter sido banido muitas vezes. Mas diferente dos outros literatos de seu tempo, Han Yu não procurava emular os escritores do passado; e seu talento levou-o a criar um novo estilo de escrita: “poemas como prosas” e “prosas como poemas”.

Na época, Han Yu era conhecido por escrever ironias. Dessa forma, as pessoas já liam seus textos, como o “Discurso sobre cavalos”, considerando sua reputação de crítico da época em que vivia, procurando entender o significado que estava implícito nas entrelinhas. Este ensaio ganhou ainda mais relevância no seu período graças ao fato de seu autor já ser uma pessoa de prestígio intelectual, cujos textos eram discutidos por seus pares.

“Discurso sobre Cavalos” é um dos trabalhos literários clássicos mais importantes e reconhecidos da China, e por isso está presente em muitos livros didáticos atuais. Entretanto, infelizmente, ainda não é muito conhecido fora da China. Espera-se que com esse trabalho o texto possa ser introduzido no repertório literário lusófono. O “Discurso sobre Cavalos” nos ensina que muitos talentos não serão descobertos sem uma pessoa que saiba reconhecer tais habilidades, como Bo Le, um personagem do texto que sabe distinguir cavalos fortes de corrida e que se tornou um termo para descrever uma pessoa de visão que consegue identificar as potencialidades individuais.

Esse ensaio é muito importante em três áreas: a cultural, a literária e a social. Primeiro, na perspectiva sociocultural: na China já havia a tradição de concursos públicos que qualquer cidadão, independente do seu status social, poderia prestar para se tornar um oficial do governo; e Han Yu usa a ironia para criticar os governantes que não sabiam identificar competências e empregar corretamente as pessoas talentosas.

Bo Le mantém-se um personagem popular na cultura e na literatura chinesas há centenas de anos, representando uma pessoa de visão. Esse personagem consagrou a ideia de que cavalos que correm milhares de quilômetros constituem um tipo especial de cavalos: os talentosos. Logo, tais cavalos deveriam ser tratados de acordo com seus méritos. Essa é uma das histórias da literatura da China que traduz a rica e colorida tapeçaria da cultura chinesa.

Os posicionamentos presentes na obra de Han Yu também tinham muitos impactos sociais, dado que ele era, além de um grande escritor, um oficial do governo. Ele fez muitas críticas corajosas que não foram aceitas pela sociedade de seu tempo. Entretanto, hoje suas obras literárias são apreciadas com respeito, e muitas pessoas o consideram um professor.

¹ DE LAET, Sigfried J. *History of Humanity: From the seventh to the sixteenth century*. [s.l.]: UNESCO, 1994, p.1083.

TRADUÇÃO

Versão original²:

² Versão extraída de: ZHONG, H.; HE, Y. *Xianggang chuzhong sheng bi du gushi wen (xia ce)* 香港初中生必讀古詩文 (下冊). Hong Kong: San lian shu dian (Xianggang) you xian gong si, 2015, p.87.

世有伯乐，然后有千里马。千里马常有，而伯乐不常有。故虽有名马，只辱于奴隶人之手，骈死于槽枥之间，不以千里称也。马之千里者，一食或尽粟一石。食马者不知其能千里而食也。是马也，虽有千里之能，食不饱，力不足，才美不外见，且欲与常马等不可得，安求其能千里也？策之不以其道，食之不能尽其材，鸣之而不能通其意，执策而临之，曰：“天下无马！”呜呼！其真无马邪？其真不知马也。

Versão em chinês moderno³:

³ Versão extraída de: LIU, C.F.; SIU, S.Z. *Wei muxiao zhengguang* 为母校争光. China: Zhongguo kuangye daxue chuban she, 1997, p.60.

世上有了伯乐，然后才会有千里马。千里马经常有，可是伯乐却不会经常有。因此即使有千里马，也只能在仆役的手里受屈辱，和普通的马并列死在马厩里，不能以千里马著称。

一匹日行千里的马，一顿有时能吃一石食。喂马的人不懂得要根据它的食量多加饲料来喂养它。这样的马即使有日行千里的能力，却吃不饱，力气不足，它的才能和好的素质也就不能表现出来，想要和一般的马一样尚且办不到，又怎么能要求它日行千里呢？

鞭策它，却不按照正确的方法，喂养它，又不足以使它充分发挥自己的才能，听它嘶叫却不能通晓它的意思。反而拿着鞭子走到它跟前时，说：“天下没有千里马！”唉！难道果真没有千里马吗？恐怕是他们真不识得千里马吧！

Tradução para o português por Alice Yuelong Huang:

Primeiro houve um Bo Le, depois houve corcéis.

Havia corcéis todo tempo, mas raramente havia um Bo Le.

Então, ainda que haja um cavalo nobre, ele vive desgraçadamente nas mãos dos servos, morrendo juntos com cavalos medianos nos estábulos e não recebendo o título de corcel.

Cavalos que podem percorrer milhares de quilômetros em um dia, às vezes, precisam comer uma refeição de 120 quilos. O cavaleiro não sabe aumentar a quantidade de comida de acordo com a necessidade do animal.

Cavalos assim, que têm a capacidade de percorrer milhares de quilômetros, mas que não têm comida suficiente, não terão energia para galopar e não poderão mostrar seu potencial e seu bom caráter. Se o cavalo é tratado tal como os cavalos medianos, ele não vai conseguir se desenvolver. Então, como esperar que ele possa galopar milhares de quilômetros? ”

Eles esporam os cavalos, mas não usam o método correto; alimentam-nos, mas não o suficiente para atingir o máximo de seus talentos. Eles ouvem os cavalos zurrar, mas não entendem o porquê. Ao contrário, trazem os chicotes e falam: “Não existem corcéis!” Ora! Será mesmo que não existe um corcel? Ou talvez seja porque eles não saibam reconhecer um corcel!

Translation into English by Alice Yuelong Huang:

The world first saw Bo Le, and only then did they see pure blood horses. There were many pure blood horses, but Bo Les are few. So even if those horses came up, they would only live to be degraded and suffer in the hands of servants, to die with normal horses without its rightful title.

Pure blood horses can sometimes eat 120 kilograms of food if it runs a thousand kilometers in a day. Unfortunately, the groom doesn't know to increase the horse's ration to match its skills. The horse has the ability to run a thousand kilometers in a day, but if it's starved and without energy, its talents and quality will not show up. If the horse is treated the same as a normal horse, it won't reach its full potential. How then, will you expect it to gallop a thousand kilometers?

He goads the horse in the wrong way, doesn't feed it enough for it to reach its full po-

tential, and does not understand its brays. He brings a whip to the horse and says: “there are no pure blood horses!” Sigh, is there really no pure blood horse? Or is it that they don’t recognize them?

COMENTÁRIOS SOBRE A TRADUÇÃO

“Bo Le” (伯乐) é o personagem central da história. Ele representa uma pessoa com a capacidade de reconhecer talentos no outro: no caso, ele podia ver quais eram os cavalos velozes e mais resistentes, ou seja, ele sabia identificar se os cavalos eram ou não corcéis. Trata-se da pessoa que vai ao mercado de cavalos e analisa quais animais devem ser comprados. Dessa forma, o nome “Bo Le” chegou a se transformar em expressão para “uma pessoa que vê talentos em outras pessoas”. Devido à importância do nome “Bo Le” na cultura chinesa, é preciso explicar que o texto expressa o fato de que “cavalos potentes sempre existiram, mas que tais cavalos só tiveram o devido reconhecimento e o título após uma pessoa com visão apurada os identificar”, e tal pessoa seria um Bo Le.

O texto original traz a expressão “*qian li ma* 千里马”, a qual poderia ser traduzida literalmente como “cavalo de mil quilômetros”, expressão que descreve um cavalo veloz e potente. Para que o texto não soasse estrangeiro em língua portuguesa, foi utilizado o termo “corcel” que define um cavalo veloz e nobre. Já em inglês foi utilizada a expressão “pure blood horses”, a qual classifica uma raça de cavalos que é conhecida por sua potência.

A sentença “*qi zhen buzhi ma ye* 其真不知马也”, significando “Ou talvez seja porque eles não sabem reconhecer um corcel!”, é um exemplo de tradução desafiante para o tradutor, pois, em chinês, o autor consegue expressar incerteza e certeza simultaneamente. Entretanto, não é fácil transmitir esse sentido para o português. Para traduzir o sentido que o texto original expressa, foi preciso o uso do advérbio “talvez” para gerar, ao mesmo tempo, a ideia de dúvida que ecoa na mente do leitor e de resposta à pergunta feita na frase anterior. Em outras palavras, o autor constrói uma sentença que se parece com uma frase interrogativa (e que implicitamente pergunta: “os governantes sabem reconhecer os talentosos?”) ao mesmo tempo que, implicitamente, já traz a resposta afirmativa (“Temo que talvez não saibam reconhecer os talentosos”).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE LAET, S. J. **History of Humanity: From the seventh to the sixteenth century**. [s.l.]: UNESCO, 1994.
- LIU, C.F.; SIU, S.Z. **Wei muxiao zhengguang 为母校争光**. China: Zhongguo kuangye daxue chuban she, 1997.
- ZHONG, H.; HE, Y. **Xianggang chuzhong sheng bi du gushi wen (xia ce) 香港初中生必讀古詩文 (下冊)**. Hong Kong: San lian shu dian you xian gong si, 2015.

ALICE YUELONG HUANG Estudante chinesa que morou no Brasil por quatro anos. Estuda Língua Portuguesa na Shanghai International Studies University – huangyuelong2007@gmail.com

ZI YUE

A **Zi Yue** é uma revista dedicada aos estudos na área de sinologia. Os artigos são submetidos a pareceristas vinculados ao domínio de conhecimento de cada trabalho. As opiniões expressas nos artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores. Todo material incluído nesta revista tem a autorização expressa dos autores ou de seus representantes legais.

ISSN eletrônico: ISSN 2675-4614

Contato: www.revistas.usp.br/ziyue

Copyright © dos autores, 2022

Copyright © da revista Zi Yue, 2022

distribuição on-line

textos Baskerville, Arial

títulos e notas Yozakura, Bebas Neue

caracteres PingFang HK, Hiragino Sans GB

capa Raquel de Sá (projeto gráfico)

John Breno R. de Sousa (ilustração)

Ho Loung Shung (logotipo)