

孔子

REVISTA DE GRADUAÇÃO DE ESTUDOS SINOLÓGICOS
ano 1 - volume 1, n. 1 - 2020



USP - FFLCH - DLO
Área de Língua e Literatura Chinesas

A 子曰 (Zi Yue): revista de graduação de estudos sinológicos é organizada por estudantes da área de Língua e Literatura Chinesas do Departamento de Línguas Orientais (DLO) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) - Universidade de São Paulo (USP). Publicada anualmente em versão digital, o periódico aceita trabalhos produzidos durante a graduação de estudantes de todos os cursos, desde que tenham como temática o mundo chinês, sua história, literatura, línguas, filosofia, cultura, religiões entre outros. A revista Zi Yue assegura a avaliação por pares cega. Por fim, enfatiza-se o objetivo da 子曰 (Zi Yue) em constituir um espaço de pesquisa, debate e divulgação dos trabalhos acadêmicos realizados durante a graduação.

Conselho Editorial

COORDENADORA E DOCENTE RESPONSÁVEL

Profa. Dra. Ho Yeh Chia

EDITORES

Jamilly Brandão Alvino (Pós-Graduação, FFLCH-USP)

John Breno R. de Sousa (Graduação, FFLCH-USP)

REVISÃO DOS ARTIGOS

Leandro Santos Araújo (Graduação, FFLCH-USP)

CAPA, PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

John Breno R. de Sousa

CALIGRAFIA CAPA

Ho Loung Shung

Zi Yue: revista de graduação de estudos sinológicos

PRIMEIRA PUBLICAÇÃO: MAIO - 2020

PERIODICIDADE: anual

ENDEREÇO: Universidade de São Paulo (USP)

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)

Edifício Prof. Antonio Cândido (Letras)

Av. Prof. Luciano Gualberto, 403, sala 17, piso térreo

Cidade Universitária - São Paulo, SP

05508-010

E-MAIL: revistaziyue@gmail.com

ENDEREÇO ELETRÔNICO: www.revistas.usp.br/ziyue

Zi Yue: Revista de Graduação de Estudos Sinológicos.
São Paulo: Portal de Revistas da USP: FFLCH,
Universidade de São Paulo, v.1, n. 1, 2020. *Online*. Anual.

Sumário

Editorial

Ho Yeh Chia e John Breno R. de Sousa04

Artigos

John M. Hobson e as Origens Chinesas da Revolução Industrial do Século XVIII

Leonardo V. B. Barbosa 06

Guerra Sino-Soviética de 1969: a relação entre os conflitos externos da China e os seus impasses políticos internos

Isabella Santana dos Santos14

A Filosofia Chinesa Publicada no Brasil nos Séculos XX E XXI

John Breno R. de Sousa24

Rito e Reforma: breve comparação entre as tradições bíblicas e o pensamento confuciano

Pedro Regis Cabral42

A Poesia Chinesa Definida por Ezra Pound: uma busca pela origem

Raquel de Sá 55

Diálogos: convidados escrevem

Formas de Vida Incompatíveis

João Vergílio Gallerani Cuter65

Editorial

Aprender ao ensinar

子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而愠，不亦君子乎？”
孔子《论语》。

[O mestre disse: “Saber colocar em prática o que aprendemos no momento certo não é uma grande alegria? Receber um amigo que vem nos visitar de um lugar distante não é um grande prazer? Não nos aborrecemos quando as pessoas não nos compreendem não é qualidade de um cavalheiro?” (Os Analectos. Tradução nossa)]

A **Zi Yue**: *Revista de Graduação de Estudos Sinológicos* surgiu do desejo dos estudantes da habilitação em Língua e Literatura Chinesas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) de organizar, preservar e divulgar pesquisas de estudantes de graduação feitas no âmbito das Iniciações Científicas (IC) e de Trabalhos de Graduação Individuais (TGI). Nosso objetivo é constituir um acervo dos textos disponíveis para consulta para alunos e professores da Faculdade. Pretende-se também incentivar outros estudantes a se engajarem na empreitada de compreender melhor o mundo chinês nos seus diversos aspectos e manifestações: história, literatura, filosofia, artes plásticas, religiões, costumes, formações sociais, línguas e dialetos.

Apesar de o Ocidente vir mantendo contato regular com a China há mais de sete séculos, o mundo chinês, ainda hoje, parece “exótico” e “misterioso” para muitos de nós. Uma das missões de quem estuda as línguas, culturas e sociedades chinesas é tornar esse universo inteligível ao público brasileiro e lusófono, pois, embora existam diversas pesquisas sobre esses temas publicadas em inglês, francês, alemão e japonês, o conteúdo disponível em português ainda é muito escasso. A despeito de ser uma revista de graduandos, a **Zi Yue** tem o objetivo de dar um pequeno passo no sentido de corrigir essa lacuna.

Escolhemos o nome **Zi Yue** (子曰, “o mestre disse”) por se tratar de uma expressão que introduz muitas das falas atribuídas a Confúcio n’*Os Analectos*. “O mestre”, portanto, refere-se a Confúcio (551 a.C. - 479 a.C.), pensador chinês que refletiu sobre a China, sua sociedade e a respeito das melhores formas de organizar a vida social. Confúcio viveu numa época em que os Estados chineses se autodestruíam em conflitos locais. Essa conjuntura tornava imperativa a necessidade de se pensar em alternativas para que o povo pudesse viver em paz, harmonia e progresso e cada qual entendesse seu papel na sociedade e seus deveres para com o próximo. Suas reflexões foram tão significativas que viriam a se tornar, mais tarde, uma ideologia do Estado, influenciando amplamente, não apenas a China, como também outras sociedades vizinhas. Isso transformou Confúcio num símbolo do mundo chinês até os dias atuais.

Um dos temas privilegiados por Confúcio foi a importância do estudo como um instrumento na construção de uma sociedade mais humana e mais justa. Por disso decidimos homenageá-lo, nomeando esta revista com uma expressão emblemática de seus ensinamentos. Ele foi um educador e um pensador que acreditava que todos deveriam ter acesso à educação e que, através

da educação, todos poderiam ascender a um cargo público e dar sua contribuição à sociedade, aconselhando os governantes. É esse o caminho que ele vislumbrava para alcançar uma paz duradoura.

Como epígrafe deste texto, há uma famosa citação de Confúcio afirmando que é motivo de grande alegria a possibilidade de poder colocar em prática aquilo que aprendemos. E esse é justamente um dos propósitos desta publicação: permitir aos estudantes praticarem o que aprenderam ao divulgarem suas pesquisas na forma de artigos. Esperamos, assim, que os conhecimentos construídos por colegas de graduação que se propuseram a estudar o mundo chinês possam ser compartilhados, aproveitados e complementados por outros.

Esta edição divide-se em quatro seções: História, Filosofia, Literatura e a seção especial para convidados. Na seção de História, o ensaio “John M. Hobson e as origens chinesas da Revolução Industrial do século XVIII”, de Leonardo Barbosa, procura identificar a influência que inovações tecnológicas originárias da China antiga tiveram sobre a Revolução Industrial Inglesa; a seguir, “Guerra Sino-Soviética de 1969: a relação entre os conflitos externos da China e os seus impasses políticos internos”, escrito por Isabella dos Santos, fala sobre as relações, disputas e conflitos territoriais, políticos e ideológicos entre a República Popular da China e a União Soviética.

Na seção de Filosofia, John Sousa apresenta e contextualiza as tradições chinesas do Confucionismo e do Taoísmo, além de divulgar um estudo quantitativo sobre as publicações na área de filosofia chinesa no trabalho “A filosofia chinesa publicada no Brasil nos séculos XX e XXI”. Pedro Regis Cabral compara o conceito de rito na tradição confuciana e nas tradições bíblicas com ênfase nos princípios do Velho Testamento e na tradição dos protestantes em “Rito e Reforma: breve comparação entre as tradições bíblicas e o pensamento confuciano”. Na seção de Literatura, Raquel de Sá, em “A poesia chinesa definida por Ezra Pound: uma busca pela origem”, reflete sobre as teorias da tradução propostas por Ernest Fenollosa e adotadas por seu discípulo Ezra Pound. Por fim, na seção especial para convidados, o professor João Vergílio Gallerani Cuter, do departamento de Filosofia da FFLCH/USP, faz uma leitura filosófica do conto "Sabonete", de Lu Xun, tomando-o como ponto de partida para uma série de reflexões sobre a linguagem, a literatura e a sociedade.

Sentimo-nos satisfeitos pela diversidade de temas e áreas abordadas pelos autores e agradecemos a todos que colaboram para que este projeto fosse concretizado. Gostaríamos que a **Zi Yue** possa auxiliar os brasileiros a compreender a sociedade chinesa e que seja um espaço de constantes discussões, debates e reflexões na área da sinologia, mantendo um registro histórico das pesquisas realizadas pelos estudantes de graduação da nossa Faculdade.

John Breno R. de Sousa
Ho Yeh Chia

Área de Língua e Literatura Chinesas
Departamento de Letras Orientais - FFLCH/ USP

JOHN M. HOBSON E AS ORIGENS CHINESAS DA REVOLUÇÃO INDUSTRIAL INGLESA DO SÉCULO XVIII

Leonardo Vinicius Brisola Barbosa¹

RESUMO

A Revolução Industrial Inglesa atualmente é vista pela grande maioria dos historiadores e especialistas como um dos processos mais importantes na história do progresso do desenvolvimento técnico e tecnológico humano. Contudo, ao longo do século XX, diversos autores divergiram quanto a suposta originalidade e criatividade desse acontecimento que mudaria o curso da história. Enquanto alguns autores, como Perry Anderson, destacam o pioneirismo e a genialidade dos empreendedores ingleses no desenvolvimento da Revolução Industrial, outros, como Andre Gunder Frank, destacam a importância das inovações oriundas do continente asiático, que na realidade teriam sido assimiladas pela Inglaterra industrial. A partir da análise da obra *The Eastern Origins of Western Civilisation*, de John M. Hobson, este artigo procura identificar e destacar a influência que inovações tecnológicas originárias da China antiga tiveram sobre a Revolução Industrial Inglesa, uma vez que o autor argumenta que a China Song (960-1279) teria produzido uma primeira revolução industrial em larga escala já no século XI, e muitas dessas inovações teriam sido copiadas e transferidas diretamente para a Inglaterra no século XVIII.

PALAVRAS-CHAVE: Revolução Industrial; China antiga; Eurocentrismo; Asiocentrismo.

Introdução

Ao longo do século XX, diferentes correntes historiográficas se debruçaram exaustivamente sobre os grandes dilemas e questões referentes à Revolução Industrial. Diversos autores debateram e refutaram calorosamente argumentos quanto à sua relevância para o mundo moderno, quais condições foram necessárias para propiciar esse ocorrido e qual o motivo de ela ter ocorrido primeiramente na Inglaterra e não em qualquer outro lugar do mundo. As respostas mais convincentes para essas questões foram formuladas em consonância ou com as ideias marxistas ou com as ideias weberianas. Essas ideias, representantes do “padrão” seguido pela historiografia sobre a Revolução Industrial, apesar de possuírem divergências entre si, partiam todas de um mesmo princípio

¹ Mestrando em Humanidades (História) pela Hong Kong University of Science and Technology. E-mail: lvbb@connect.ust.hk

básico resultante de seu contexto geográfico e histórico: o Eurocentrismo (HOBSON, 2004, p. 12).

Dentro desses moldes eurocêntricos, as civilizações modernas europeias, como a inglesa durante a Revolução Industrial, eram vistas por grande parte dos historiadores da primeira metade do século XX através de um triunfalismo europeu, que as enxergava como dotadas de uma inventividade e racionalidade únicas e, assim, justificavam o seu destino iminente ao progresso. Enquanto isso, durante esse mesmo período, grandes e importantes civilizações dos continentes asiático e africano eram consideradas apenas como sociedades imitativas, ignorantes, irracionais e passivas (HOBSON, 2004, p. 8).

Os processos de descolonização na África e na Ásia, derivantes da derrocada do poder das potências imperiais europeias no início da segunda metade do século XX, trouxeram novos questionamentos sobre a consistência do continente europeu como o centro da história do progresso global. A partir dessas tendências, nasce um movimento de reabilitação do Oriente na história mundial, conhecido como “asiocentrismo” ou anti-eurocentrismo. Um dos primeiros autores a popularizar a prática foi Edward W. Said, que, em sua obra *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, de 1978, critica essa linha de pensamento que enxerga uma hegemonia apriorística do continente europeu sobre todos os povos (SAID, 1978, p. 13-41).

A partir das portas abertas por Said, diversos historiadores resolveram revisitar as questões sobre a Revolução Industrial na Inglaterra, mas, dessa vez, tomaram maiores precauções para não ser eurocêntricos, além de tentarem entender quais correlações entre Ásia e Europa permitiram a ocorrência desse processo de desenvolvimento. Essa pesquisa procurará expor algumas das ideias desses revisionistas, com um enfoque especial aos conceitos de Revolução Industrial Chinesa apresentados por um dos mais recentes e mais importantes expoentes dessa tendência, John M. Hobson na obra *The Eastern Origins of Western Civilisation*.

A Revolução Industrial e os “asiocêntricos”

Um dos primeiros historiadores a questionar profundamente a questão sobre a Revolução Industrial e o Oriente foi Andre Gunder Frank com sua obra *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Publicada no começo dos anos 90, a obra defende uma história sistêmica do mundo, em que o autor argumenta que foi apenas a partir do século XX que a Ásia passou a ser economicamente inferior a Europa, tanto em produção quanto em produtividade. Para isso, Frank defende uma visão em que, até o fim do século XVII, a Europa estaria muito atrás da Ásia e, por isso, teve que se manter no comércio mundial em um longo período de déficit comercial. Isso apenas foi possível porque países como Portugal e Espanha tiveram a sorte de encontrar grandes quantias de minas de prata nas Américas para manter esse comércio fluindo. Frank entende que a Europa ultrapassou a Ásia economicamente apenas a partir da Revolução

Industrial, mas se questiona sobre os motivos de ela ter acontecido na Europa, e não na Ásia (FRANK, 1998, p. 8). Segundo sua explicação, a abundância e o baixo preço da mão de obra e os altos preços dos materiais necessários para a industrialização tornavam uma revolução desse teor mais prejudicial do que lucrativa às sociedades orientais, enquanto que para a Europa a ideia era muito mais atrativa.

Um outro importante autor que escreveu sobre o tema foi Kenneth Pomeranz em *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Publicada no ano 2000, essa obra, que possui teor mais moderado que a de Frank, argumenta a favor de uma equidade entre os lugares mais desenvolvidos na Europa e na Ásia em expectativa de vida, consumo e comércio, e que a Revolução Industrial ocorreu primeiramente na Europa devido principalmente às diferenças ecológicas, às explorações ultramarinas e à obra da sorte. Assim, ele se opõe a uma gama de autores que diziam haver ocorrido uma gradual “acumulação de forças” que foi aos poucos criando as bases econômicas, tecnológicas, sociais e ideológicas para a industrialização. Pomeranz acredita que a época pré-Revolução Industrial estava cercada de dramáticas limitações ecológicas tanto na Europa quanto na Ásia (POMERANZ, 2000, p. 3-25). De modo a refutar o argumento de que a Revolução Industrial se deu na Europa principalmente devido à superioridade de suas instituições e aos níveis comercial e tecnológico mais avançados, o autor conclui que os fatores principais para esse acontecimento foram a sorte da Inglaterra em possuir reservas de carvão grandes e facilmente alcançáveis, e ao fato do país ter consolidado colônias na América do Norte, o que possibilitou um alívio ecológico para a Europa.

O terceiro historiador a ser apresentado é o chinês Roy Bin Wong, autor de *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Em sua obra, Wong argumenta que, até a Revolução Industrial, a Europa e a China apresentavam dinâmicas econômicas parecidas e que essa revolução teria acontecido na Europa pelos mesmos motivos apontados por Pomeranz. No entanto, o autor enfatiza as especificidades da formação dos estados europeus, argumentando que na Europa os estados tinham que se preocupar em competir com seus vizinhos, eram ameaçados constantemente com o perigo de desmembramento territorial e que a nobreza precisava manter seu poder delimitando os poderes da realeza. Enquanto que a China se manteve um império agrário centralizado, sem grandes nobrezas nem grandes rivais desde o século VI com a dinastia Sui, o que diminuiu o incentivo ao desenvolvimento de uma revolução industrial (WONG, 1997, p. 17).

Hobson e a “Revolução Industrial Chinesa”

John M. Hobson, a partir da inspiração tirada desses autores, publicou em 2006 a obra revisionista *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Embora possa ser considerado um sucessor mais radicalizado de Andre Gunder Frank, Hobson argumenta em sua obra que, além da Europa ter ultrapassado economicamente a Ásia apenas em 1840, esse desenvolvimento ocidental, foi, na realidade, derivado em grande parte dos avanços técnicos e tecnológicos propiciados pelos próprios países asiáticos. Para o autor, o Ocidente só chegou ao seu progresso material durante a Revolução Industrial graças à assimilação e apropriação das ideias, instituições e tecnologias orientais. Ele afirma que através dos árabes, o Oriente, além de transmitir os conhecimentos gregos há muito esquecidos pelos europeus medievais, também racionalizou diversos conhecimentos e inventos científicos, produzindo uma Renascença e uma Revolução Industrial anterior à europeia, que teriam sido ambas claramente apropriadas pelas cidades italianas e pela Inglaterra.

Em sua obra, Hobson condena as visões consideradas por ele “eurocêntricas” da história do desenvolvimento industrial das sociedades humanas, que veriam os processos ocorridos na Inglaterra do século XVIII como o “primeiro milagre industrial do mundo” e o divisor de águas que mudaria para sempre a história das tecnologias². Para o autor, a China teria passado por um “milagre industrial” de caráter tão importante e grandioso quanto a Revolução Industrial Inglesa, e que, além disso, ele teria acontecido centenas de anos antes do processo britânico. Primeiramente, Hobson aponta para evidências que comprovam que o estado chinês, ainda durante o século VI a.C., já possuía os conhecimentos científicos necessários para produzir objetos feitos de ferro, e que durante os anos 800 e 1100, sob o império da próspera dinastia Song, teria ocorrido um crescimento gigantesco na produção de ferro, isso fez a produção chinesa anual saltar de 13,500 toneladas em 806 para 125,000 toneladas em 1075, enquanto a Inglaterra atingiu uma produção de apenas 76,000 toneladas anuais só em 1788, setecentos anos mais tarde (HOBSON, 2004, p. 51).

Além disso, apesar de não os nomear, Hobson refuta outros historiadores que propunham que a produção chinesa de ferro era apenas utilizada para a produção de armamentos e decoração, argumentando que os baixíssimos preços do ferro, quando comparados com os preços do arroz, permitiram que houvesse uma verdadeira “revolução” na produção de muitos artigos do dia a dia e da sociedade Song em geral, como facas, machadinhas, formões, brocas, martelos, marretas, arados, pás, eixos de carrinho de mão, rodas, ferraduras, tachos, panelas, chaleiras, sinos, correntes, portões, torres de vigia, pontes, molduras e tipos de impressão, que só passariam a ser vistos pela humanidade novamente na Inglaterra industrial (HOBSON,

2 Hobson menciona principalmente Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1979); Alan K. Smith, *Creating a World Economy* (Boulder: Westview Press, 1991); e David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (London: Little, Brown, 1998).

2004, p. 52). O autor ainda complementa sua argumentação demonstrando a prematuridade da fundição do aço na China (já no século II AEC.), a substituição do combustível feito de coca pelo uso do carvão, e as imensas inovações tecnológicas presentes na manufatura têxtil da seda, todas características marcantes do que pode ser considerado uma revolução industrial (HOBSON, 2004, p. 53).

Outra “falácia eurocêntrica” que Hobson procura superar em sua obra é a da noção de que, embora se considere que a dinastia Song realmente tenha proporcionado uma revolução industrial ainda no século XI, esse processo teria se constituído em nada mais do que uma “revolução abortiva”, com um crescimento extremamente limitado e seguido por estagnação e isolacionismo comercial que teriam sido causados majoritariamente pela proibição do comércio exterior promovido pela dinastia Ming em 1434 (ANDERSON, 1979, p. 541-546). Hobson argumenta que a expedição dessa ordem imperial que proibiu o comércio foi mal interpretada pelos historiadores eurocêntricos e que o espírito mercantil e o comércio continuaram a fluir normalmente na China Ming. Como evidências, ele primeiramente aponta para o fato de que se mantinha no império uma política oficial de valorização dos valores confucionistas, que acabaram privilegiando uma hierarquia oficial que posicionava os mercadores nos níveis mais baixos do estrato social, portanto, a lei de 1434 servia, na visão de Hobson, para materializar simbolicamente uma ideia anti-mercantil que compunha a identidade e a legitimidade do estado confucionista (HOBSON, 2004, p. 62). Contudo, ele afirma que os governantes Ming, por saberem do valor intrínseco da participação do estado no mercado global, mantiveram propositalmente um sistema de tributos e “vassalagens” que serviam como uma porta de entrada para o comércio chinês, disfarçados de presentes e tributações oferecidos ao imperador. Em segundo lugar, o autor apresenta sólidas evidências de que muitos mercadores chineses conseguiram manter seu comércio extremamente lucrativo ao burlar e ignorar as novas regras e praticar pirataria tanto com os mercadores europeus de Portugal, dos Países Baixos e da Espanha, quanto com o mercado asiático do Japão, da Coreia, e do Sudeste Asiático, tudo sob os olhos propositalmente desatentos das autoridades (HOBSON, 2004, p. 64).

Baseando-se nesse conjunto de argumentos, Hobson propõe não apenas o reconhecimento do que ele chama de uma “Revolução Industrial Chinesa”, mas também deixa implícito que essa revolução, diferentemente do que é habitualmente argumentado por historiadores eurocêntricos, teve uma importância para a história global tão grande quanto, e talvez até maior do que, a Revolução Industrial ocorrida na Inglaterra do século XVIII, uma vez que foi capaz de manter um legado forte o suficiente para influenciar em grande parte o desenvolvimento industrial das próprias sociedades europeias seis séculos mais tarde.

As origens chinesas da Revolução Industrial Inglesa

As correntes históricas mais comumente difundidas até o início do século XXI geralmente encaravam a Revolução Industrial como um processo que aconteceu primeiramente na Inglaterra a partir da segunda metade do século XVIII, devido em grande parte a motivos endógenos e originais próprios das condições materiais e intelectuais desse contexto. Dentro desse conjunto de autores consolidados, por um lado temos historiadores como Phyllis Deane, que já no título de sua obra *The First Industrial Revolution* (1965), deixa explícito seu posicionamento quanto ao pioneirismo industrial inglês; por outro lado também temos obras marxistas como a de Perry Anderson, que em *Linhagens do Estado Absolutista* (1979), afirma ter sido a Revolução Industrial “uma gigantesca e espontânea combustão das forças de produção, única em seu poder e universal em seu alcance” (ANDERSON, 1979, p. 419-420). O que a maioria dessas tradições, mesmo que distintas em suas interpretações e pensamentos históricos, possui em comum quanto à análise da Revolução Industrial é que elas acreditam que esse processo consistiu um movimento inédito alcançado por um individualismo e uma inventividade única dos anglo-saxões da época (HOBSON, 2004, p. 191). É exatamente contra esses preceitos eurocêntricos que Hobson irá se contrapor duramente em sua exposição.

Primeiramente, Hobson argumenta que o continente europeu não era excepcional, rejeitando a ideia de que seus governantes e intelectuais possuíam uma espécie de inventividade única, representada pelo desenvolvimento do Iluminismo. Em vez de criar teorias sociológicas e econômicas pensando exclusivamente no contexto europeu, as elites intelectuais do pensamento iluminista teriam, segundo Hobson, se especializado em assimilar e refinar as ideias e as teorias econômicas pertencentes à terra da primeira revolução industrial, isto é, a China antiga. Hobson usa como evidência a grande admiração que pensadores iluministas ocidentais como Voltaire, Adam Smith, Leibniz e Hume tinham pelos sistemas político e econômico do grande império oriental, que teria como base uma suposta racionalidade intrínseca ao pensamento tradicional chinês *wúwéi* (無為, não-ação), que teria sido até mesmo, mais tarde, assimilado pelo importante filósofo francês François Quesnay na forma de *laissez-faire* (HOBSON, 2004, p. 197).

Além de observar as origens chinesas do Iluminismo, Hobson também aponta para as origens chinesas da “revolução agrícola inglesa”, um conjunto de inovações tecnológicas no campo que permitiram o aumento da produção alimentícia, e que é tradicionalmente considerada como um dos precursores cruciais para a Revolução Industrial. Ele aponta para a real natureza de diversas ditas “inovações tecnológicas” europeias como puras assimilações de técnicas e aparelhos há muitos séculos já utilizados pelas civilizações chinesas, como o arado de Rotherham, alegadamente adaptado de uma

invenção holandesa do século XVII, mas que já era usada na China dois milênios antes (HOBSON, 2004, p. 202); a peneira giratória, que foi introduzida na Europa por jesuítas franceses em 1720, mas já utilizada desde o século II AEC pelos chineses (HOBSON, 2004, p. 203); as semeadeiras e a criação de cavalos-capinadores, ambas descobertas pelo ingleses apenas no século XVIII, mas que já estavam em voga desde o terceiro século antes da era comum na China (HOBSON, 2004, p. 205); e principalmente as revolucionárias rotações de culturas, praticadas pelos britânicos desde o século XVIII, mas que já era conhecida pelos chineses desde o século VI (HOBSON, 2004, p. 206).

Ademais, para Hobson, a influência das tecnologias chinesas na Inglaterra não parou simplesmente na revolução agrícola, mas também penetrou profundamente nas próprias inovações que ficariam mundialmente conhecidas como “descobertas” próprias do pioneirismo dos britânicos. O autor argumenta que muitas das novidades do século XVIII, como o uso extensivo de carvão como combustível, a produção de ferro e aço, a produção em larga escala de tecidos (no caso, da seda) e o próprio motor a vapor foram inventados e praticados na China entre 2300 e 700 anos antes de serem introduzidos na Inglaterra (HOBSON, 2004, p. 207-217).

A partir de todas as críticas dirigidas à versão eurocêntrica da história da industrialização na Inglaterra, Hobson procura deixar claro em sua obra que, apesar da Revolução Industrial Chinesa haver tido uma importância vital para o desenrolar da Revolução Industrial Inglesa, não se deve menosprezar a importância da segunda como a propagadora das ideias da primeira para o resto do mundo ocidental, especialmente para os continentes europeu e americano. Em seu ponto de vista, a sociedade inglesa do final do período moderno não merece o título de “inventiva”, como é usualmente pregado por estudiosos eurocêntricos, mas sim, o título de uma eficiente “assimilacionista”, que, partindo das vantagens de um “late developer”, isto é, as vantagens de um país tecnologicamente atrasado que conseguiu se desenvolver através da aprendizagem de tecnologias mais avançadas vizinhas, conseguiu, com o mérito da assimilação, produzir sua própria revolução.

Considerações finais

Uma das explicações mais bem aceitas sobre o porquê de a Revolução Industrial ter ocorrido “primeiro” na Inglaterra nos é fornecida pelo historiador marxista Eric Hobsbawm em sua obra *A Era das Revoluções*: um ambiente de absolutismo fraco, o sucesso do projeto imperialista britânico, as bem-sucedidas guerras contra a Holanda, a ampla oferta de mão de obra gerada pelos cercamentos, uma classe média burguesa portadora de um capital mediano e um mercado externo substancialmente ilimitado (HOBBSAWM, 1967, p. 54-89). Contrastando essa visão com a de Hobson, é impossível

não notarmos a falta de dois itens primordiais: o assimilacionismo de propriedades intelectuais chinesas e o extremo atraso técnico-tecnológico de mais de sete séculos presente na Inglaterra.

Apesar de Hobson mencionar muitas vezes “autores eurocêntricos”, que pela falta de referências, não raramente acabam se parecendo mais com “autores espantalhos”, é incontestável o fato de que ele está dialogando com uma historiografia que realmente existe e domina ainda hoje grande parte do conhecimento das ciências humanas. Com a ressalva de certos exageros como apontar as origens do Iluminismo para tradições confucionistas antigas, Hobson se mostra coerente ao desafiar o senso comum de uma historiografia que, acostumada a enxergar a Europa como superior à Ásia devido às suas “instituições superiores”, lida com a Revolução Industrial de forma teleológica, assumindo que as civilizações da Europa sempre foram o centro do desenvolvimento humano no mundo e que assim seguirão sendo.

Por fim, ao aplicar e atualizar as ideias de grandes autores revisionistas como Said, Frank, Wong e Pomeranz, Hobson ajuda a manter esse importante debate vivo, e *The Eastern Origins of Western Civilisation*, apesar de ser exageradamente radical em alguns momentos, cumpre seu objetivo principal de explicar a história, nesse caso a Revolução Industrial, a partir de um ponto de vista mais globalista e, conseqüentemente, menos eurocêntrico.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. **Lineages of the Absolutist State**. London: Verso, 1979.
- DEANE, Phyllis Deane. **The First Industrial Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- FRANK, Andre Gunder. **ReOrient: Global Economy in the Asian Age**. Berkeley: University of California Press, 1998.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era das Revoluções 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- HOBSON, John M. **The Eastern Origins of Western Civilisation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- POMERANZ, Kenneth. **The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- SAID, Edward W. **Orientalism: Western Conceptions of the Orient**. New York: Pantheon Books, 1978.
- WONG, Roy Bin. **China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience**. Cornell: Cornell University Press, 1997.

GUERRA SINO-SOVIÉTICA DE 1969: A RELAÇÃO ENTRE OS CONFLITOS EXTERNOS DA CHINA E OS SEUS IMPASSES POLÍTICOS INTERNOS

Isabella Santana dos Santos¹

RESUMO

Este artigo busca compreender os motivos políticos endógenos que resultaram no conflito sino-soviético de 1969 e, a partir disso, refletir sobre as relações entre a política interna e as guerras externas que envolveram a China Maoista, bem como conhecer o papel da guerra externa como solução do impasse político interno. Para desenvolver o tema proposto, analisa-se como as disputas territoriais e as divergências ideológicas, culturais e militares entre China e União Soviética influíram no conflito entre esses dois países. Além disso, também procura-se entender o impacto da Revolução Cultural Chinesa e da luta de Mao Zedong contra o revisionismo no conflito sino-soviético. Por fim, pretende-se tratar, brevemente, do papel dos armamentos nucleares e discutir o quanto eles influenciaram na dissuasão dessa guerra. Ou seja, serão estabelecidas relações entre os conflitos internos e externos buscando verificar qual o peso de cada um desses fatores para a eclosão da Guerra Sino-Soviética em 1969.

PALAVRAS-CHAVE: Conflito; Sino-Soviético; Política; Fronteiras; China.

Introdução

Tropas chinesas emboscaram e mataram um grupo de soldados russos na fronteira da ilha Zhenbao em 2 de março de 1969. Em 15 de março, ocorreram novos confrontos em que ambos os países utilizaram grande poderio militar. Esses conflitos remontam a diversos tratados assinados entre a Rússia e a China desde o século XVII, dentre eles, encontra-se o tratado de Pequim de 1860, em que as ilhas fluviais ao longo do rio Ussuri foram designadas como fronteira entre o império russo e o império chinês Qing. Dessa forma, de acordo com a China, a URSS possuir a propriedade dessas ilhas fazia parte do emblemático expansionismo russo que forçou a China a ceder territórios. Sendo assim, a China planejou o ataque a Zhenbao como uma maneira de impedir futuras provocações soviéticas. A URSS, no entanto, interpretou as ações chinesas como um acirramento do antagonismo entre as duas nações que já vinha aumentando nos últimos anos.

¹ Graduanda em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Contato: isabellasantana@usp.br

Após os enfrentamentos, a União Soviética adotou uma estratégia de diplomacia coercitiva em relação à China, assim sugeriu que poderia usar armas nucleares nos conflitos, especialmente para atingir instalações nucleares chinesas que estavam em construção. Inicialmente, a China não deu credibilidade às ameaças nucleares de Moscou, por isso não respondeu as primeiras propostas para realizar negociações. A percepção de Pequim quanto às ameaças soviéticas mudou drasticamente no verão de 1969, quando o governo soviético anunciou na imprensa que estava aproximando-se de outros países. A partir desse momento, Mao Zedong passou a reconhecer a possibilidade de um ataque. Sendo assim, nota-se que há uma influência da diplomacia e das relações internacionais na condução das negociações dessa guerra, pois os acordos traçados no plano internacional são relevantes para a mudança de posicionamento da China.

A partir da breve contextualização feita acima, esse artigo buscará analisar os fatores políticos internos à China Maoista que influenciaram no confronto sino-soviético, como a Revolução Cultural Chinesa, a luta de Mao Zedong contra o revisionismo de Nikita Khrushchev, dentre outros. Apesar disso, não se pode ignorar que as questões políticas externas, como as disputas territoriais e as divergências entre a China e a URSS, interferiram de alguma maneira na Guerra Sino-Soviética. Portanto, serão estabelecidas relações entre os conflitos internos e externos. Além disso, essa apresentação pretende contribuir para o preenchimento de uma demanda no Brasil, onde há uma grande carência nos estudos sobre a história da política externa da China durante o regime de Mao Zedong (1949-1976).

Acordos e Tratados sino-russos e sino-soviéticos

Diversos tratados de cooperação foram estabelecidos entre a China e a URSS até meados da década de 1950. Após a morte de Stálin em 1953, o político Nikita Khrushchev buscou o apoio chinês para firmar uma posição de liderança no governo soviético. Entretanto, a partir da consolidação de Khrushchev como dirigente da União Soviética em 1958, surgiram desentendimentos entre os dois países. A situação piorou quando, além de apoiar a Índia em um conflito sino-indiano, Moscou negou uma ajuda nuclear a Pequim em 1959.

As tensões aumentaram em 1964, ano em que, segundo o historiador Yang Kuisong², os líderes chineses temiam invasões soviéticas e americanas por conta da Guerra do Vietnã. Além disso, a invasão da Checoslováquia pela URSS foi um fator determinante para a deterioração das relações sino-soviéticas, pois os dirigentes do Partido Comunista Chinês alimentaram ainda mais o receio de uma invasão de Moscou. Dessa maneira, China e URSS intensificaram suas

² Bacharel pela Renmin University, ocupa o cargo de professor na East China Normal University e na Peking University.

divergências que culminaram no conflito armado nas fronteiras na região da ilha Zhenbao em 1969³.

A China possui um vasto território e fronteiras com diversos outros Estados. Dessa forma, nota-se que o país está inserido em vários conflitos territoriais que influenciam e são intensamente influenciados por fatores políticos. O estudioso Michael S. Gerson⁴ argumenta em seu texto que, por muitos anos, a Rússia expandiu suas fronteiras forçando a adesão chinesa a tratados desiguais⁵, conceito definido por Lissitzyn e Pugh como:

[treaties that] constrain one party's exercise of sovereignty in foreign affairs; unreasonably interfere with domestic jurisdiction; depend on the legislative actions of one party; do not create reciprocal rights and obligations between the parties; and require unequal commitments from the parties.⁶ (LISSITZYN; PUGH, 1969, p. 334 *apud* FINKELSTEIN, 1969, p. 454).

Vários acordos feitos entre China e Rússia por questões territoriais foram considerados “tratados desiguais”. Por exemplo, no tratado de Nerchinsk, assinado em 1689, o governo chinês foi coagido pelo Tzar, cedendo 93 mil milhas quadradas para a Rússia. Esse acordo colocou fim a diversos conflitos entre os dois países na região da Manchúria. O tratado de Kiakhta de 1727, apesar de não ser considerado um tratado desigual, pois ambos os países assumiram grande número de compromissos, falhou na delimitação da fronteira oeste entre China e Rússia. O tratado de Aigun (1859) ocorreu em um contexto de pressão das tropas militares russas sobre a China. Dessa forma, o Estado chinês cedeu territórios na fronteira na região do rio Amur. O tratado de Pequim (1860) foi assinado entre a China, a França, a Inglaterra e a Rússia. Esse acordo ratificou as decisões do tratado de Aigun, fazendo com que a China não conseguisse recuperar os territórios na região do rio Amur.

Dessa maneira, segundo Gerson, o governo chinês preocupava-se com a segurança de suas fronteiras que eram ameaçadas pelo expansionismo russo, isso gerou tensões nas regiões fronteiriças entre China e União Soviética e alimentou a rivalidade entre os dois países⁷. Portanto, os atritos por questões territoriais são fatores importantes para compreender a ruptura sino-soviética.

3 YANG, Kuisong, . *The Sino-Soviet Border Clash of 1969: From Zhenbao Island to Sino-American Rapprochement*. Cold War History, Londres, Frank Cass, v. 1, n. 1, 2000, p. 21-52.

4 Bacharel em História pela Universidade do Texas, mestre em Relações Internacionais pela Universidade de Chicago e um dos principais analistas do CNA (Center for Naval Analyses), agência estadunidense que, dentre suas atividades, estuda políticas militares e de segurança.

5 GERSON, Michael S.. *The Sino-Soviet Border Conflict: Deterrence, Escalation, and the Threat of Nuclear War in 1969*. Center for Naval Analyses (CNA), Arlington, 2010, p. 10.

6 LISSITZYN; PUGH, 1969, p. 334 *apud* FINKELSTEIN, 1969, p. 454.

7 GERSON, Michael S.. *The Sino-Soviet Border Conflict: Deterrence, Escalation, and the Threat of Nuclear War in 1969*. Center for Naval Analyses(CNA), Arlington, 2010, p. 23-27.

As divergências entre China e União Soviética

As divergências ideológicas e culturais entre China e URSS também influíram no conflito. Em relação a essa questão, é importante ressaltar que Gerson parte de documentos e indícios mais recentes que apontam que a China foi quem iniciou a guerra em 2 de Março de 1969 na fronteira da ilha Zhenbao como uma forma de mostrar para a URSS que encontraria ampla resistência caso invadisse seu país⁸. Entretanto, as diferenças culturais entre os dois Estados fizeram com que a Rússia entendesse esse evento como um aumento do antagonismo e das hostilidades entre as nações comunistas. Dessa maneira, a União Soviética adotou uma política cada vez mais coercitiva em relação a China e outros confrontos ocorreram na fronteira nesse mesmo ano.

Outro ponto a ser destacado são as diferenças entre as estratégias militares utilizadas por ambos os países. Michael Gerson afirma que, enquanto a União Soviética conduziu à fronteira maior número de armas e poder nuclear, a China usou um grande contingente humano (tropas)⁹. Pode-se perceber que as distintas táticas aplicadas estão atreladas ao desequilíbrio bélico entre os dois Estados.

Soviet forces, by contrast, were motorized, and possessed superior artillery as well as large numbers of tanks, armored personnel carriers (APCs), airplanes, and helicopters. Thus, China's superiority in troop numbers was balanced by Soviet superiority in equipment and weapons.¹⁰ (GERSON, 2010, p.17)

Ademais, observa-se que a “desestalinização”, medida adotada por Nikita Khrushchev que buscava minimizar a herança stalinista na URSS combatendo o culto a personalidade de Stálin, foi recebida pelos dirigentes do Partido Comunista Chinês de forma muito negativa. Além disso, a coexistência pacífica, política implementada por Khrushchev que defendia que países socialistas podiam conviver com países capitalistas, permitiu uma reaproximação entre a URSS e os EUA. Neste contexto, Mao Zedong começou a acusar Khrushchev de “revisionista”, ou seja, Mao acreditava que a URSS estava abandonando as premissas do Marxismo.

Michael Gerson, assim como o cientista político Taylor Fravel¹¹, mostra que os confrontos entre os dois países não envolviam apenas as disputas por território, mas também manifestavam as divergências ideológicas apresentadas acima. Afinal, a ilha Zhenbao não

8 *Ibidem*, p. 24.

9 *Ibidem*, p. 16-18.

10 GERSON, Michael S.. *The Sino-Soviet Border Conflict: Deterrence, Escalation, and the Threat of Nuclear War in 1969*. Center for Naval Analyses, 2010, p. 17.

11 Graduado em Ciência Política pela Middlebury College e doutor pela Universidade de Stanford.

possuía importância estratégica ou econômica, sua relevância era simbólica. “Zhenbao Island, after all, is a small, uninhabited, strategically meaningless island that is often submerged at high-water. At best, the island is useful for logging and for fisherman to dry their nets.”¹²

As agitações dentro da China

Yang Kuisong argumenta acerca do medo que pairava, em 1969, sobre o governo chinês. As preocupações dos líderes da China estavam relacionadas às agitações internas ligadas à Revolução Cultural, período em que Mao Zedong buscou afastar a China do modelo soviético de comunismo, o que gerou intensas disputas políticas dentro do Partido Comunista Chinês e conturbações sociais.

Nota-se que Estados que enfrentam problemas internos, muitas vezes, utilizam a política externa combinada à repressão interna para garantir a estabilidade de seu governo dentro desses países. Pode-se observar, por exemplo, que o Partido Comunista combateu intensamente os conflitos instaurados a partir da Revolução Cultural. Mao Zedong também iniciou estratégias relativas às relações internacionais para manter a segurança nacional, é dentro desse contexto que ocorre a reaproximação entre EUA e China. Yang aponta que a aliança aos Estados Unidos foi uma estratégia para combater, primeiramente, o oponente considerado mais ameaçador, a União Soviética. Segundo o analista, a China enxergava no estreitamento das relações com os EUA uma forma de pressionar Moscou a seu favor no conflito sino-soviético.¹³

Taylor Fravel argumenta que os chefes de Estado tendem a cooperar internacionalmente para manter a estabilidade política em seus governos. Dessa forma, a concessão de territórios é uma das ferramentas usadas para fazer alianças com os países vizinhos e conseguir apoio para reprimir os conflitos internos.¹⁴ Na China, por exemplo, a maior parte das disputas territoriais foram nas fronteiras, regiões em que há grande quantidade de minorias étnicas e o regime encontrava-se enfraquecido, e um elevado número de concessões foi realizado. A tabela a seguir ilustra essa questão:

12 *Ibidem*, p. 10.

13 YANG, Kuisong. *The Sino-Soviet Border Clash of 1969: From Zhenbao Island to Sino-American Rapprochement*. Cold War History, Londres, Frank Cass, v. 1, n. 1, 2000, p. 31-34.

14 FRAVEL, M. Taylor. *Regime Insecurity and International Cooperation: Explaining China's Compromises in Territorial Disputes*. International Security, Cambridge, v. 30, n. 2, 2005, p. 51-55.

Disputas Territoriais Chinesas, 1949-2005 (FRAVEL, 2010, p.56-57)				
Área disputada	Km²	Negociações	Disputas no território interno	Descrição dos acordos estabelecidos
Hong Kong	1.042	1982-84	1984: JD	Território retornou para a China.
Macao	25	1986-87	1987: JD	Território retornou para a China.
Taiwan	32.260	--	--	Disputa permanece ativa.
Área disputada	Km²	Negociações	Disputas na fronteira	Descrição dos acordos estabelecidos
		1956-57	--	Negociações mantiveram-se após o confronto das tropas na fronteira.
Fronteira com Burma	1.909	1960	1960: BA 1960: BT 1961: BP	China recebeu 18% do território disputado; Burma recebeu uma rodovia estratégica, uma mina de sal, e a principal bacia hidrográfica na fronteira norte.
Fronteira com o Nepal	2.476*	--	1960: BA 1960: BT 1963: BP	China recebeu 6% do território disputado e metade do monte Everest; Nepal ficou com a maior parte das áreas de pastagem.
Fronteira com a Índia	125.000	1960	--	China propôs ficar com 26% do território disputado; disputa permanece ativa.
		1981-presente	1993: MTA 1996: CBMs 2005: PriA	--
Fronteira com a Coreia do Norte	1.165	1962	1962: BT 1964: BP	China recebeu 40% do que foi disputado do lago da cratera no monte Changbai; Coreia do Norte ficou com o que restou.
Fronteira com a Mongólia	16.808	1962	1962: BT 1964: BP	China recebeu 29% do território disputado.
Fronteira com o Paquistão	8.806**	1962	1962: BT 1964: BP	China recebeu 60% do território disputado, mas transferiu 1.942 km ² para o Paquistão.

Fronteira com o Afeganistão	~7.381	1963	1963: BT 1965: BP	China não recebeu nenhuma parte do território disputado do corredor de Wakhan.
	~1.000	1964	--	Consenso alcançado para dividir as ilhas igualmente de acordo com o princípio de Thalweg.
		1969-78	--	--
Fronteira com a Rússia (oriental)***		1987-91	1991: BA 1999: BP	China recebeu 52% das ilhas do rio; outras áreas foram divididas igualmente.
Fronteira com o Butão	1.128	1984-presente	1998: MTA	China propôs ficar, oficialmente, com 24% do território disputado; a disputa permanece ativa.
Fronteira com o Laos	18	1990-91	1991: BT 1993: BP	China recebeu, oficialmente, 50% do território disputado.
Fronteira com o Vietnã	227	1997	--	--
		1992-99	1993: PriA 1999: BT	China recebeu 50% do território disputado.
Fronteira com a Rússia (ocidental)****	Sem dados	1992-94	1994: BA 1999: BP	Acordo afirmou a real linha de controle.
Fronteira do Cazaquistão***	2.420	1992-98	1994: BA 1997: SA 1998: SA 2002: BP	China recebeu aproximadamente 22% do território disputado.
Fronteira com o Quirguistão***	3.656	1992-99	1996: BA 1998: SA 2004: BP	China recebeu aproximadamente 32% do território disputado.
Fronteira com o Tajiquistão***	28.430	1992-2002	1999: BA 2002: SA	China recebeu 4% do território disputado em Pamir; outros setores foram divididos igualmente.
Ilhas estratégicas na fronteira com a Rússia***	408	1964	--	--
		1990-2004	2004: SA	O Controle das ilhas Abagaitu e Hexiazi foi dividido igualmente.
Área disputada	Km²	Negociações	Disputas em ilhas no alto-mar	Descrição dos acordos estabelecidos
Ilha Cauda do Dragão Branco	~5	1957	Sem acordo formal	A ilha foi transferida para o Vietnã do Norte.

Ilhas Paracel	~10	--	--	Disputa permanece ativa.
Ilhas Spratly	~5	--	--	Disputa permanece ativa.
Ilhas Senkaku	~7	--	--	Disputa permanece ativa.

NOTAS: BA (acordo de fronteira), BP (protocolo de fronteira), BT (tratado de fronteira), CBMs (medida de construção de confiança), MTA (acordo de manutenção de paz), JD (declaração conjunta), PriA (acordo de princípios), e SA (acordo suplementar).

*Dado exclui a disputa pelo monte Everest; **Dado exclui a disputa pelo K2; *** Território também disputado com a União Soviética.

Fonte: Traduzido de *Regime Insecurity and International Cooperation* ¹⁵

Entretanto, verifica-se que, apesar das tentativas de negociação, os conflitos sino-soviéticos não foram resolvidos diplomaticamente, e isso gerou uma guerra que usou amplamente as forças militares dos dois países. Embora houvesse influência das disputas territoriais e das divergências ideológicas e culturais no conflito sino-soviético, os fatores políticos internos são as motivações mais significativas. A posição de Mao Zedong contra o revisionismo soviético não favorecia uma aproximação com a URSS, pois poderia desestabilizar sua liderança dentro do Partido Comunista apoiada pela ala mais radical. Além disso, a China enfrentou grande instabilidade durante a Revolução Cultural e a criação de um inimigo externo foi útil para alimentar um discurso de unidade nacional, agregando as regiões de fronteira em que o governo não era aceito pelas minorias étnicas.

Os líderes do Partido Comunista Chinês, por exemplo, afirmavam que, além do elevado número de soldados, os chineses possuíam uma grande integridade moral que os faria vencer a guerra. Ou seja, observa-se como o confronto foi usado para unificar os chineses através de uma característica, a superioridade do seu caráter, como mostra o excerto abaixo:

Chinese statements in the 1960s continued these themes. In 1966, the Liberation Army News declared that China ‘cannot rely purely on weapons, equipment, and techniques’ in its military strategy. ‘The most important factor,’ the article contended, ‘is man’s courage, consciousness, spirit of sacrifice, and ability to withstand tough tests.’ Such attributes create a ‘moral atom bomb’ that can be used to ‘defeat strong enemies at home and abroad.’¹⁶ (GERSON, 2010, p.18)

Ao que se refere a dissuasão da guerra, as armas nucleares tiveram pouca influência sobre a decisão da China de atacar os soviéticos em 2 de março e manter as tensões posteriormente. Este caso indica que podem haver desentendimentos e confrontos entre países que possuem arsenais nucleares sem que

¹⁵ FRAVEL, M. Taylor. *Regime Insecurity and International Cooperation: Explaining China’s Compromises in Territorial Disputes*. International Security, Cambridge, v. 30, n. 2, 2005, p. 56-57.

¹⁶ GERSON, Michael S.. *The Sino-Soviet Border Conflict: Deterrence, Escalation, and the Threat of Nuclear War in 1969*. Center for Naval Analyses (CNA), Arlington, 2010, p.18.

o equilíbrio nuclear seja levado em conta. Portanto, a política internacional teve um papel central para a resolução do conflito sino-soviético. No início da década de 1960, a China não dava credibilidade às ameaças nucleares soviéticas, mas a aproximação da URSS a outros países fez com que Pequim começasse a reconhecer a possibilidade de um ataque e aceitasse as negociações, assim como apresenta o trecho:

As this study has shown, Beijing's perception of the credibility of Soviet nuclear threats changed when Chinese leaders learned that Moscow had been approaching foreign governments. This shift suggests that diplomatic overtures, as well as more traditional military posturing, can affect an opponent's perception of threat credibility. Overtures to foreign governments appear to add a new dimension of credibility, since an adversary is likely to reason that a state would not raise such issues with others if it were not committed to carrying out its threats. (*Ibidem*, p. 59.)

Ademais, Gerson afirma que as experiências nucleares menores, às vezes, podem ser mais relevantes do que a Guerra Fria no que diz respeito a implementação de políticas relativas aos desafios nucleares.¹⁷ O conflito entre China e URSS, nessa perspectiva, é importante, pois envolveu Estados com poderes nucleares assimétricos, além de culturas e estratégias muito distintas.

Considerações Finais

Por meio das análises realizadas, é possível inferir a grande relevância que a política interna de um país, especificamente da China, possui sobre as relações que serão estabelecidas com outras nações e como as alianças ou contendas externas impactam sobre a política doméstica, o que revela uma certa dialética. O conflito sino-soviético, a reaproximação chinesa com os EUA e as repressões realizadas pelo governo chinês por conta das agitações causadas pela Revolução Cultural, ilustram que Mao Zedong e os outros líderes do Partido Comunista Chinês buscaram traçar estratégias, ligadas tanto às relações internacionais quanto às questões internas, que favorecessem a manutenção do poder que possuíam sobre a China.

Por fim, nota-se que havia uma gama de fatores que influenciaram a ruptura entre China e URSS nos anos 1960, tais como, disputas territoriais, divergências ideológicas e culturais, dentre outros. Porém, verificou-se que os motivos políticos de ordem interna contribuíram de forma predominante para o confronto sino-soviético, as tensões internas acumuladas pela Revolução Cultural e a posição política assumida por Mao Zedong dentro do Partido Comunista Chinês foram centrais para que os conflitos não fossem resolvidos através da diplomacia e culminassem em uma guerra em 1969.

¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FINKELSTEIN, Jesse A. An Examination of the Treaties Governing the Far-Eastern Sino-Soviet Border in the Light of the Unequal Treaties Doctrine. In: Issue 2 Latin American Commercial Law Symposium, 1979. Anais **Boston College International and Comparative Law Review**, vol. 2, , 1979.

FRAVEL, M. Taylor. Regime Insecurity and International Cooperation: Explaining China's Compromises in Territorial Disputes. **International Security**, Cambridge, v.l. 30, n. 2, 2005, p. 46-83.

GERSON, Michael S. The Sino-Soviet Border Conflict: Deterrence, Escalation, and the Threat of Nuclear War in 1969 **Center for Naval Analyses (CNA)**, Arlington, novembro de 2010. Disponível em <https://www.cna.org/CNA_files/PDF/D0022974.A2.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

YANG, Kuisong, . The Sino-Soviet Border Clash of 1969: From Zhenbao Island to Sino-American Rapprochement. **Cold War History**, Londres, Frank Cass, v.. 1, n. 1, agosto de 2000, p. 21-52.

A FILOSOFIA CHINESA PUBLICADA NO BRASIL NOS SÉCULOS XX E XXI

John Breno Rodrigues de Sousa¹

RESUMO

O presente texto se propõe a apresentar um estudo quantitativo das obras de filosofia chinesa publicadas no Brasil durante os séculos XX e XXI, a partir da realização de uma pesquisa historiográfica, com ênfase em autores como Confúcio, Sunzi e Laozi. Para a elaboração do estudo, utilizou-se uma catalogação das publicações de filosofia chinesa feita no decorrer de um ano em um projeto de Iniciação Científica. A pesquisa se deu por meio dos bancos de dados das bibliotecas e acervos públicos e privados, tal catalogação partiu da metodologia de D’Hulst (2001) que procura, tendo em vista o trabalho de tradução, responder às seguintes questões: “Quem? O quê? Onde? Quem ajuda? Por quê? De que forma? Quando? Para quem?”. Foram encontradas duzentas e vinte e cinco (225) publicações no período citado: um trabalho realizado por cento e quatorze (114) casas editoriais e se verificou que a frequência das publicações seguiu as tendências do mercado editorial brasileiro. O artigo divide-se em três seções principais, a primeira seção, intitulada “A filosofia chinesa”, subdivide-se em outras cinco subseções: em “os três ensinamentos”, explica-se o conceito que norteou o escopo da pesquisa; a seguir, apresenta-se “uma breve contextualização da História chinesa”, a qual é preservada e exaltada pelos filósofos chineses; em seguida, serão fornecidas breves introduções sobre a biografia dos autores citados, suas principais ideias e objetivos, tal como o contexto de sua produção. A partir desse ponto, a segunda seção do artigo descreverá o início “[d]a ponte tradutológica entre a China e o ocidente”, portanto, se trata da História da tradução dos cânones chineses; e, por fim, será apresentado os dados do catálogo de obras de “filosofia chinesa publicadas no Brasil nos séculos XX e XXI”.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Chinesa; Confucionismo; Taoismo; *A Arte da Guerra*; Editoração Brasileira

¹ Bacharel em Letras com habilitação português-chinês pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). O presente artigo foi fruto de um trabalho de Iniciação Científica desenvolvido no Departamento de Jornalismo e Editoração da Escola de Comunicações e Artes da USP sob orientação do prof. Dr. Thiago Mio Salla. E-mail para contato: john.sousa@usp.br

1.A filosofia chinesa

1.1 Os três ensinamentos

O tema da atual pesquisa, “A filosofia chinesa publicada no Brasil nos séculos XX e XXI”, enfrenta, primeiramente, uma problemática metodológica: qual o alcance do termo “filosofia”, sendo que há uma “tendência prevalente na China antiga, de tornar indistintas as linhas de demarcação entre política, ética e religião” (POCESKI, 2013, p. 84)? Inclusive em termos contemporâneos ocidentais a linha de distinção entre filosofia e religião é tênue e gera uma extensa bibliografia. Dessa forma, quando se observa a sociedade chinesa, na qual as concepções dos limites entre as duas áreas muitas vezes se confundem, torna-se essencial, antes de tudo, que se entenda essa relação.

Se se pesquisar sobre publicações de filosofia chinesa nos bancos de dados bibliográficos, não é raro encontrar títulos que tratam sobre religiões. Isso ocorre porque as tradições milenares da China, embora originalmente fossem ideias de como organizar o indivíduo na sociedade, no decorrer da História ganharam leituras religiosas e, por vezes, subtradições. Tal fato gerou um problema metodológico para a pesquisa: o que deve ser entendido, aqui, como filosofia chinesa nessa pesquisa? Qual a intersecção entre religião e filosofia no que toca à China antiga? Quais “obras de religião” devem ser observadas, quais não e por quê? Não é o foco, porém, realizar uma discussão profunda sobre os conceitos de filosofia e religião, mas uma dissertação histórica, sobre a compreensão chinesa de suas tradições de pensamento, para fins metodológicos. Com isso em vista, pode-se iniciar uma pequena dissertação sobre o principal objeto de estudo do presente trabalho, isto é, o pensamento chinês.

A China possui três tradições dominantes, que influenciaram suas crenças e valores e que se sustentaram até os dias atuais. Essas tradições são denominadas pelos chineses como os “três ensinamentos”, “três tradições” ou “três religiões” (traduções possíveis para o vocábulo chinês), termo que engloba o budismo, confucionismo² e taoísmo, sendo que cada uma delas tem uma história longa e importante na China e interage com as outras duas tradições. A partir dessa interação entre as tradições, não havia uma delimitação conceitual de “filosofia”, “religião”, “ética” e “política”. Havia os “três ensinamentos”, e eles, com base na História e rituais tradicionais chineses, influenciavam esses diversos aspectos do cotidiano.

2 Agradeço a Amilton Reis que me alertou de que “Apesar de registrar ‘confucionismo’, os dicionários dão preferência a confucianismo, que deriva do adjetivo ‘confuciano’, pelo mesmo processo regular observado em Lutero > luterano > luteranismo; nas formas derivadas do nome, como Mao > maoísmo e Tao > taoísmo, o sufixo -ismo liga-se diretamente à raiz; o -n- intercalado em ‘confucionismo’ não tem, portanto, justificativa do ponto de vista morfológico.” Entretanto, por considerar que o termo “confucionismo” tem uma forte consolidação na língua portuguesa e é o termo encontrado nas bases de dados e nas obras pesquisadas, optou-se, neste artigo, pelo uso deste termo.

A expressão san-jiao (三教) é entendida por alguns dos modernos estudiosos chineses como “três religiões”, embora a maioria deles interprete como “três ensinamentos” ou “três tradições”. Sob a ótica dos pilares do saber/cultura da China, podemos considerá-los como ensinamentos filosóficos e religiosos. [...] Durante sua longa história, cada um dos três ensinamentos filosóficos e religiosos desenvolveu sofisticados sistemas de doutrinas, cânones de escritos sagrados, injunções morais sobre conduta cotidiana, instituições distintas e uma diversidade de cerimônias e práticas rituais. Além disso, nos casos do budismo e do taoísmo, encontramos ordens monásticas bem desenvolvidas abertas a homens e mulheres (POCESKI, 2013, p. 8).

No que se refere às publicações sobre o pensamento chinês no Brasil, a maioria delas tratam desses “três ensinamentos” (desde traduções e comentários até releituras ou projetos inspirados nos cânones dessas tradições). E, por isso, o conceito de “três ensinamentos” foi utilizado, neste trabalho, para definir o escopo de filosofia chinesa, quando houve dúvida se se tratava de uma obra filosófica ou religiosa. *E.g.*, durante a catalogação foram encontradas obras que pareciam de ter um conteúdo espiritualista, no entanto o tema era o taoísmo. Em virtude do taoísmo ser uma tradição que compõe um dos “três ensinamentos”, e estes tenderem a mesclar, o que o ocidente contemporâneo chama de religião e filosofia, aquelas obras foram aceitas no catálogo.

Entretanto, deve-se pontuar que apesar de o budismo pertencer aos “três ensinamentos”, trata-se de uma tradição de origem não-chinesa (vinda da Índia). E a catalogação das obras desse segmento exigiria outra metodologia para diferenciar o “conteúdo religioso” do “conteúdo filosófico”, pois as produções referentes ao budismo tendem a não apenas ser de caráter religioso, como também possuem uma quantidade alta de publicações, o que requisitaria um tempo mais longo de pesquisa e isso dificultaria muito essa primeira fase.

Posto isso, no catálogo registrou-se as obras que compõem os “três ensinamentos”, aquelas que tratavam do confucionismo e do taoísmo, excluindo o budismo. Contudo, adicionou-se ao catálogo a obra *Arte da guerra*, de Sunzi, por ela ter uma presença forte no mercado editorial brasileiro, como será mostrado, e seu autor pertence ao mesmo período de Confúcio e Laozi, fundadores das duas tradições selecionadas.

Enfatiza-se ainda que na concepção chinesa, na qual os “três ensinamentos” são concomitantes e complementares, o confucionismo serve, principalmente, para reger a ordem externa de relações entre os homens, enquanto o taoísmo e o budismo servem, sobretudo, para a ordem interna, a espiritual. É um fato que mesmo sendo uma concepção filosófica, o confucionismo ganhou um status religioso e de filosofia de Estado, e o taoísmo foi dividido desde cedo em duas vertentes: o taoísmo filosófico e o religioso.

1.2 Breve contextualização da História chinesa

Graças ao fato de a História da China ser preservada por suas tradições cabe aqui uma pequena contextualização. Chang (2007) disserta sobre a História da China antiga que passa pela Cosmogonia (o mito da criação), os heróis e os reis lendários (os Três Soberanos e os Cinco Imperadores): O mito de criação do “País do Meio”³ conta que o mundo era um ovo opaco, e Pángǔ (盘古) nasceu dentro dele; por dezoito mil anos este ovo foi chocado com o Yīn (阴), Yáng (阳) e Pángǔ dentro dele, até que ele se choca: do Yáng, a parte clara, surge o Céu; do Yīn, a parte escura, nasce a Terra. Todos os dias Pángǔ se tornava mais alto, o Céu ia mais para o alto, e a Terra mais para baixo. Quando Pángǔ morreu

a sua respiração se tornou os ventos e as nuvens; sua voz, o trovão; seu olho esquerdo, o sol; seu olho direito, a lua; de seus quatro membros e cinco torsos, os quatro polos e as cinco montanhas; seu sangue, os rios; seus tendões, as características geográficas; seus músculos, os solos no campo; seu cabelo e barba, estrelas e planetas; sua pele e pelos, a grama e as árvores; seus dentes e ossos, bronzes e jades; sua essência e medula, pérolas e joias; seu suor, a chuva e os lagos; e os vários vermes e seu corpo, tocados pelo vento, se tornaram os plebeus de cabelos pretos. (Ma Su, s.d., apud CHANG, 2007, p. 66-67).

Depois do mito da criação, a cultura chinesa conta com os heróis dos quais, segundo Chang (2007), destacam-se Suìrén (燧人), inventor do fogo; Fúxī (伏羲), inventor do ritual de casamento e da caça; e Shénnóng (神农), inventor da agricultura e da medicina. Quanto a Fúxī, ele foi o criador de um “sistema de desenho místico” (CHANG, 1962, p. 2.), conhecido como os oito trigramas (八卦, bāguà), tais trigramas são significativos, de acordo com Chang (1962, p.2), não só por ser uma forma ancestral de chinês escrito (ainda não pictográfica), mas também por englobar um pensamento filosófico singular. A edição do Livro das Mutações⁴ (易经, Yìjīng), com reunião dos trigramas, será atribuída a Confúcio. Suìrén, Fúxī e Shénnóng são tão importantes que eles recebem o título de Sān Huáng (三皇, “os Três Soberanos”) na História chinesa.

Após os Três Soberanos e as suas invenções que marcam a história humana (na China), Chang (2007) conta a história dos Cinco Imperadores (五帝, Wǔ Dì) e as marcas das instituições na China: o primeiro foi o Imperador Amarelo a quem é creditada a instituição de regras, calendários sofisticados e a escrita; o segundo imperador foi Zhuan Xu a quem é associada a separação do Céu e da Terra, assim o céu se tornou inacessível à maioria que não poderia contratar um “curandeiro tribal”, marcando estratificação social e os mecanismos de acumulação da riqueza; e os últimos três imperadores são Yao, Shun e Yu, segundo a lenda, eles se tornaram imperadores não por

3 “País do Meio” [em mandarim 中国 (Zhōngguó)] é tradução literal do nome da China.

4 No Brasil, o título mais comum é I ching.

hereditariedade, mas por suas virtudes, por isso serão exaltados por filósofos como Confúcio.

A história dinástica na China antiga começa com as chamadas “três dinastias”: Xia, Shang e Zhou. Este último período é marcado por uma confederação frágil de clãs que apoiavam um rei. A dinastia Zhou (1122-256 AEC) terá uma importância especial, pois foi neste período que viveram personalidades como Confúcio, Laozi e Sunzi. Ela foi responsável por criar uma estabilidade política de longa duração e que seria saudada como a grande era da Antiguidade a ser copiada, principalmente em relação aos seus primeiros reis.

Segundo Poceski (2013, p.16), os êxitos do início da Dinastia Zhou foi a existência de “governantes paradigmáticos, que estabeleceram um Estado estável e forte, com uma cultura florescente que, ao longo dos séculos foi celebrada como um modelo glorioso a ser seguido pelas gerações posteriores de governantes e autoridades chinesas.” Todavia, com a perda do poder político da Dinastia Zhou e após ser saqueada em 771 AEC, a história da dinastia divide-se em dois períodos: A era da Primavera e Outono e a Era dos Estados Combatentes; na primeira com a fragmentação do poder político, os estados vassalos buscam cada vez mais poder, sendo o poder dos Zhou relegados a meras figuras decorativas, com uma autoridade ritual, mas sem poder real para mediar os conflitos “estadauais”; na segunda, os conflitos ficam ainda mais violentos e daí deriva seu nome, nessa era os estados já haviam desenvolvido instituições burocráticas e grandes exércitos. Nesse contexto de conflitos, surgiu um grande avanço econômico e tecnológico, além ser um período bem rico intelectualmente com a “formação” de várias escolas de pensamento que buscavam pensar e discutir ações para a crise. Por fim, em 221 AEC, o grande estado de Qin, conhecido por ser militarista e autoritário, consegue se sair vencedor e reunir a China num estado imperial.

1.3 Confucionismo

O confucionismo remete a Confúcio (551-479AEC), tradução em língua portuguesa do nome Kǒngfūzǐ (孔夫子), ou “Mestre Kong”, sendo Kong o nome do seu clã. Segundo Sinedino (CONFUCIO, 2012, p.15) o pai de Confúcio era um homem que descendia da nobreza da dinastia Shang, contudo, devido aos costumes sucessórios, não tinha posses, além de seu status de pessoa livre (garantido pelo sangue nobre numa era abertamente escravista) e seu acesso à educação. E Confúcio estava nas mesmas condições que seu pai, tendo que trabalhar como professor particular de Ritos (categoria que possuirá uma importância inigualável na ideologia confuciana e compreende a um misto de regras de etiqueta e de leis tradicionais seguidas pela aristocracia). Ele ficou famoso no estado de Lu onde tinha boas relações com a nobreza, tornando-se um funcionário do duque de Lu, mas teve uma breve carreira política fracassada por seus ideais legitimistas. Seus ideais se baseavam na legitimidade

histórica da autoridade do duque de Lu, e Confúcio pregava contra nobres com títulos inferiores que exerciam mais poder que um nobre com título superior⁵, o que entrou em conflito com aristocratas do estado de Lu que de fato detinham o poder; por isso Confúcio partiu em exílio semivoluntário procurando serviço nas cortes dos estados vizinhos. Lembrando que nessa época (Era da Primavera e Outono da dinastia Zhou), a China passava por rápidas transformações e uma situação de guerra civil.

Confúcio morreu como um homem respeitado, deixando um legado de muitos discípulos, mas não viu em vida seu ideal ser posto em prática: ele acreditava que os homens capazes não deveriam assumir o governo⁶, mas deveriam se colocar à disposição das instituições já existentes, pois um rei cercado por homens éticos e competentes se tornaria um bom rei, sendo que tais homens capazes deveriam vir de todas as camadas sociais, que a educação deveria ser de todos, e todos deveriam ter a oportunidade de alcançar uma posição como funcionário público. Para o filósofo, primeiro seria necessário tentar colocar os ideais bons de governo em ação, caso não fosse possível, dever-se-iam elaborar obras de referência para os “homens nobres futuros”. De acordo com Poceski (2013, p. 52), “O objetivo principal de Confúcio era restabelecer o ‘caminho eterno’ (Tao), que foi revelado e seguido pelos antigos sábios, os quais reproduziam as normas e desígnios do Céu e traziam a harmonia perfeita entre Céu e a humanidade.”

Para Confúcio, a criação da sociedade boa e harmoniosa tratava da codificação de costumes e práticas comuns, uma sociedade já caminharia melhor se o filho servisse ao pai; a mulher servisse ao marido, e o súdito servisse ao soberano, sendo que a outra parte deveria retribuir a servidão com benevolência. Tal ideia denominada de piedade filial seria correspondente a “dar ao outro o que é do outro”, por exemplo, o pai deveria dar ao filho aquilo que é do filho: alimentação, vestuário, educação; e o filho por sua vez deveria retribuir ao pai aquilo que é do pai: respeito e obediência.

Por fim, é preciso esclarecer que o confucionismo se tornou uma “filosofia de estado” duas dinastias depois da Zhou, na chamada dinastia Han (206 AEC- 220 EC14), a “Escola dos Eruditos”⁷ ganha um status privilegiado passando a ser o estudo obrigatório nas escolas e o conteúdo das provas para concursos públicos até a dinastia Qing (1644-1911). Weber (2006, p. 171) afirma não existir na China uma

5 Observa-se que na época a China era uma “confederação” de clãs reunidos sob uma autoridade central (a daquele rei que fala com o Céu), mas a influência do rei enfraqueceu e em todos os estratos sociais houve disputas internas para conquistar mais poder. Talvez tal situação possa ser melhor compreendida se comparada com o Feudalismo europeu, no qual havia um rei e vassalos, imagine-se que a influência do rei tenha diminuído e que os vassalos começaram a guerrear entre si, um vassalo tomando território do outro vassalo. Ressalta-se ainda que Confúcio acreditava que as pessoas comuns, por mérito, poderiam subir de status, mas que dever-se-ia respeitar a legitimidade daqueles que estavam em cargos superiores.

6 Novamente, salienta-se que tal princípio confuciano se baseia na legitimidade, os reis possuiriam a legitimidade de estar em tais cargos, tentar tirar os reis de seus cargos seria um “golpe”, todavia os reis poderiam perder a legitimidade de governar e, assim, poderiam ser substituídos.

7 Nome dado em chinês para a escola de pensamento confuciana.

intelectualidade independente, sem a chancela do Estado, que consiga se opor à cultura confucionista, logo o confucionismo na China era a ética do “homem distinto”. Confúcio tinha um conhecimento muito profundo das obras chinesas e deixou um legado de obras que, depois da chancela dele, o estado tornou obrigatórias em concursos públicos, assim “os cinco clássicos confucianos” são: o livro das canções (Shijing), uma antologia de versos da fase inicial da Dinastia Zhou durante os períodos primavera e Outono; o livro das mutações (Yijing), um manual de adivinhação desde a Dinastia Zhou, com acréscimos da Dinastia Han; o Livro dos Documentos (Shujing), uma coleção cronológica de discursos, proclamações e histórias acerca de antigos governantes dos períodos pré-Zhou e Zhou; os Anais de Primavera e Outono (Chunqiu), uma crônica do estado de Lu até a época de Confúcio; e os Três [textos sobre] Rituais (Sanli), discussões sobre rituais tradicionais e instituições governamentais, dos períodos dos Estados Combatentes e Han. Observa-se ainda a existência do Livro da Música (Yueling), o qual em certo momento foi conhecido como o sexto clássico, porém foi perdido antes do período Han (POCESKI, 2013, p. 47). Na Idade Média, foram adicionadas aos cânones confucianos obras que não foram escritas ou editadas por Confúcio, mas que tratavam sobre o seu pensamento, tais obras são denominadas os Quatro Livros, Sishū (四书): “Os analectos de Confúcio”, “Mêncio”, “Grande Conhecimento” e “Doutrina no Meio”.

1.4 Taoismo

Ao lado do confucionismo, o segundo ensinamento que influenciou o pensamento chinês por milênios foi o taoismo, termo que deriva de Tao (道, dào⁸) e significa “Caminho” ou “Curso” (POCESKI, 2013, p.76), mais especificamente dentre os seus significados inclui-se “a força impessoal criativa do universo que é perpétua e gera o ying e yang, a partir do que emergem as miríades das coisas”. Observa-se que o Tao possui acepções diferentes a depender da tradição em que se insere e, no contexto confuciano, se baseava nos padrões adequados de comportamento humano, como os rituais e as ações do cotidiano, para que se sigam os desígnios do Céu; é um termo tão importante que também está presente no vocabulário budista. Poceski (2013, p. 77) compara que “o domínio fundamental do taoismo é o mundo da natureza, que engloba outras dimensões sobrenaturais ou transcendentais, em contraste com o principal objetivo do confucionismo, que era o contexto social”.

Quando academicamente tentou-se estudar o taoismo, percebeu-se a diferença entre o taoismo dos mestres, ou o taoismo “filosófico”, um taoismo primitivo dos textos literários de Laozi e Zhuangzi, e um taoismo “religioso” posterior. Apesar da importância de Zhuangzi, Lǎozǐ (老子), autor de Dàodéjīng (道德经), é visto como o fundador e o principal nome do taoismo. Laozi compartilha com Confúcio o fato

8 Pronúncia oficial em pinyin.

de ser um *shi*, um membro da baixa nobreza que não possuía bens econômicos, mas possuía bens culturais e educacionais. Laozi significa “velho mestre”, mas sua biografia é um pouco questionável. A compilação mais antiga que apresenta as possíveis biografias de Laozi data da dinastia Han e foi feita por Sima Qian.

Nela, Sima Qian (*apud* LAOZI, 2016, p. XXXII) cita três pessoas que poderiam ser o Laozi histórico: um funcionário da biblioteca da corte de Zhou, mais velho que Confúcio, chamado Li Er; um outro, contemporâneo do Mestre, que compilou ideias taoistas, chamado de Lao Laizi; e o Cronista-Mor Dan, ativo cerca de um século após a morte do grande intelectual confuciano.

Cada uma das biografias suscita uma característica da obra de Laozi, de acordo com Sinedino (LAOZI, 2016, p. XXXIII), “em sua narrativa, o Grande Cronista [Sima Qian] fala de Li Er e dos Ritos; de Lao Laizi e das técnicas de longevidade; e do Cronista-Mor Dan e das técnicas esotéricas”. Poceski (2013, p. 80) afirma que a obra de Laozi é vista como um clássico de filosofia e religião, devido a suas fortes conotações místicas. Mas também pode ser lido como uma obra política (como a obra de Confúcio), um ensaio de estratégia militar, ou guia para atingir a longevidade. É interessante notar que o taoismo é uma filosofia/ religião baseada em textos/escritos literários, e acredita-se que divindades celestiais teriam revelado a realidade e os mecanismos do Tao.

Por fim, explica-se que, dentre as principais características, o taoismo é baseado na crença da wúwéi (无为), ou seja, não-ação, sendo assim o bom governante é aquele que interfere o menos possível na vida de seus súditos; na crítica a uma sociedade movida por ritos; no incentivo de que as pessoas se afastem do mundo (lembrando que no confucionismo prega-se que as pessoas vivam em sociedade seguindo diversos ritos e tradições); e nas técnicas para alcançar a longevidade (diz-se que Laozi teria vivido cerca de duzentos anos), vários taoístas morreram envenenados procurando o elixir da eternidade, e as práticas de exercícios físicos como o tàijíquán (太极拳), ou tai chi chuan, são exemplos dessa busca pelo bem-estar e longevidade. De acordo com Poceski (2013, p. 121), o cânone de textos taoístas usado hoje foi compilado em 1445, na dinastia Ming, e reúne cerca de 1500 títulos.

1.5 A arte da guerra chinesa

Apesar de não fazer parte dos “Três Ensinamentos”, uma obra que não poderia deixar de ser comentada é *A Arte da Guerra* de Sunzi (孙子兵法, Sūnzǐ Bīngfǎ), seja por sua influência no pensamento chinês, seja por sua rentabilidade editorial no ocidente. Durante o enfraquecimento da dinastia Zhou, houve um momento de tensão social e de guerra civil entre os estados que compunham a “confederação” na época. Se o clima social inspirou ideias em vários pensadores como Confúcio e Laozi, também inspirou ideias em estrategistas

militares que precisavam ganhar as batalhas para seus governantes. Assim surge o tratado de Sunzi.

De acordo com Sun (2006), Sunzi teria nascido em 540 AEC no estado de Qi (região onde hoje se encontra a província de Shandong) e, em 517 AEC, teria saído de seu estado e ido para o estado de Wu (mais ao sul da China, englobando a região onde hoje se encontra Shanghai). Sawyer (2006) aponta que a posição oficial dele no exército é questionável, mas que se costuma aceitar que ele foi um estrategista, possivelmente tenha sido um general. Como prova de sua existência costuma ser apontada uma passagem dos Registros Históricos (史记, Shǐjì) de Sima Qian (historiador da China antiga já citado) na qual Sunzi, após falar de suas teorias ao rei, é desafiado a prová-las na prática. Para a demonstração, Sunzi solicita ao rei suas concubinas como cobaias, ele dá uma instrução militar a elas e, por elas zombarem dele não seguindo as ordens militares, ele manda decapitar as duas concubinas favoritas do rei, conseguindo a obediência militar das outras concubinas, provando sua capacidade de treinar um exército.

Com a popularização dessa obra no ocidente, há tradutores como Cleary (1998), o qual defende que *A Arte da Guerra* é um livro de inspiração taoísta com várias referências ao *Dao De Jing* e ao *Livro das Mutações* (duas obras chinesas igualmente populares no meio editorial). Entretanto, apesar de as obras e escolas chinesas de pensamento se interinfluenciarem, se for considerada a data atribuída ao nascimento de Sunzi, que é quase a mesma à atribuída a Confúcio, e partindo do pressuposto de que Confúcio geralmente é considerado mais velho do que Laozi, logo, a afirmação de que *A Arte da Guerra* pertence às obras taoístas é possivelmente muito forte e uma tática de vendas (como uma obra poderia ter várias referências ao *Dao De Jing* antes deste haver sido escrito?).

Observa-se ainda que a compilação e edição do *Livro das Mutações* é atribuída a Confúcio, e que tal livro inclusive faz parte do cânone confuciano. Ressalta-se também que *A Arte da Guerra* é um livro de estratégias militares, feita por um homem que trabalhava com a guerra em um contexto de guerra civil, embora se tente relacionar a ideia de “vencer uma guerra com o mínimo de esforço” de Sunzi, com a de não-ação de Laozi, talvez deva ser lembrado que Sunzi pensava num contexto de campo de batalha, enquanto Laozi pensava em como reestruturar uma sociedade em decadência.

É interessante notar ainda que tradicionalmente *A Arte da Guerra* possui treze capítulos, entretanto há edições recentes que dizem haver recuperado um décimo quarto capítulo perdido (um capítulo adicional). Além disso, com o sucesso da obra de Sunzi, uma obra atribuída a seu suposto neto Sun Pin ganhou evidência. Sawyer (2006) explica que embora Sun Pin seja considerado pela tradição como o neto de Sunzi, cem anos separam o nascimento dos dois, e que mais provavelmente eles tenham um

parentesco de bisneto ou tataraneto. Há ainda possibilidade de eles serem apenas pessoas do mesmo clã.

2. A ponte tradutológica entre a China e o ocidente

Sobre o intercâmbio cultural ocidente e a China, o pesquisador Peter Buker (2009) apresenta dados importantes, como o fato de a Europa haver tido grande interesse na China, como demonstrado “pelas muitas traduções de Marco Polo, pela descrição da China feita pelo frade agostiniano Juan González de Mendoza, e pela história da queda da dinastia Ming escrita pelo jesuíta italiano Martino Martini” (BUKER; HSIA, 2009, p. 28). Esta última, por exemplo, “foi traduzida nove vezes. Graças a suas traduções para o holandês e o inglês, a obra de Martini foi usada como inspiração para obras de dramaturgia por Joost van Vondel (*Zungchin*, 1667) e Elkanah Settle (*A conquista da China*, 1676)” (*Idem*, p. 148). Segundo Hsia (2009, p. 47), a missão católica jesuíta na China foi estabelecida em 1583 por Michele Ruggieri e Matteo Ricci, tendo alcançado o apogeu aproximadamente em 1700. Destacam-se, nesse período, em torno de 450 obras compostas e publicadas em chinês pelos europeus. “Desse total, perto de 120 textos tratam da ciência, tecnologia e geografia europeias; outros 330 são textos religiosos” (*Idem*, p. 47).

Apesar do número surpreendente de obras vertidas ao chinês, Hsia (2009) afirma que apenas cinquenta e nove padres estavam envolvidos nas publicações, e as traduções foram feitas por apenas dezoito padres, dos quais oito eram italianos, cinco portugueses, três franceses e dois belgas (*Idem*, p. 53). Observa-se ainda que os jesuítas portugueses representaram a maior força de europeus em solo chinês durante o período de 1583 a 1723, contando com um total de 129 padres, entretanto, dos dezessete que publicaram textos, apenas cinco traduziram. Abrindo espaço para a dominação francesa no século XVIII. Contudo, com o fim da Companhia de Jesus o número de traduções já havia caído e a primeira edição dos clássicos chineses chega à Europa por tradutores belgas.

O segundo período, de 1680 à dissolução da Companhia de Jesus, foi caracterizado por uma queda significativa na produção de títulos chineses, pelo estreitamento dos temas (concentrando-se em obras catequizadoras e devocionais), por mais publicações na linguagem coloquial e pela tradução de um pequeno corpo de textos cristãos para o manchu, a língua da dinastia Qing. Também foi significativa nesse segundo período a transmissão de textos e da cultura chinesa para a Europa. Começando com a tradução dos Quatro Livros Confucianos (*O grande ensinamento, A doutrina do meio, Os analectos e Mêncio*), sob editoria do belga Philippe Couplet (Confúcius, 1687), jesuítas franceses, alemães e austríacos continuaram a incrementar o *corpus* de Sinica ao longo do século XVIII. Se 1580-1680 foi o século europeu para a China, os cem anos seguintes representaram o século chinês para a Europa (*Idem*, pp. 54-55).

Os primeiros textos transmitidos da civilização chinesa que os ocidentais têm hoje são considerados o 书经 (Shūjīng), *Livro dos Documentos* (ou *Livro da História*); 诗经 (Shījīng), *Livro das Canções*; e o 易经 (Yìjīng), *Livro das Mutações* (*Idem*, p. 85). Desta forma, o cânone confuciano e a linguagem do final da dinastia Zhou foram mantidos pela dinastia Han criando a linguagem literária da China pelos dois mil anos seguintes, sendo os termos “chinês clássico” e “chinês literário” sinônimos (*Idem*, p. 87). Tais usos da língua ainda podem ser encontrados em prefácios de trabalhos acadêmicos e na poesia.

3. As publicações de filosofia chinesa no Brasil dos séculos XX e XXI

Serão apresentados aqui os dados quantitativos das obras de filosofia chinesa publicadas no Brasil durante os séculos XX e XXI até 2017, dividindo-se em quatro áreas:

1) livros que tratam de Confúcio; que são títulos (traduções) de autoria de Confúcio; ou que compõem o cânone confuciano, como a obra 易经 (Yìjīng, *I ching* ou *O livro das mutações*);

2) livros que tratam de Laozi; que são traduções das obras de Laozi; que tratam do taoísmo ou que se debruçam sobre autores relacionados a Laozi, como Zhuangzi;

3) livros que tratam de Sunzi; que são traduções das obras de Sunzi; que tentam se relacionar com esse autor de alguma forma, como as atribuídas a um possível descendente de Sunzi, Sun Pin;

4) por fim, livros que não se encaixam nas definições acima e que versam sobre o pensamento chinês, asiático, podendo ser genericamente classificados como obras de “pensamento chinês”, tendo essa categoria a particularidade de ser majoritariamente composta por autores vivos no momento da publicação de seus livros.

Tendo em vista tais classificações, encontraram-se os seguintes resultados:

“Escola”	Confucionismo ⁹	Taoísmo	Sunzi	Pensamento Chinês	TOTAL POR PERÍODO
Data da primeira edição					
Século XVI-XVII	1	0	0	0	1

⁸ Observa-se que o foco da nossa pesquisa são os séculos XX e XXI e que as publicações de datas anteriores estão citadas apenas a título de curiosidade. Na coluna relativa às obras de Confúcio, tem-se a publicação de dois livros em Macau entre 1970-1989.

⁹ Descontando-se os quatro livros que não pertencem ao nosso foco de busca, o número total de obras confucianas é de 79

Tabela 1- Publicações de filosofia chinesa separadas por data de primeira edição ⁸

Século XVI-II-XIX (1899)	1	0	0	0	1
1900-1929	0	0	0	0	0
1930-1949	2	0	0	2	4
1950-1969	3	1	1	0	5
1970-1989	20	12	4	4	40
1990-1999	15	13	9	4	41
2000-2005	20	10	17	2	50
2006-2010	13	7	39	2	61
2011- 2017	9	3	14	0	26
TOTAL POR “ESCOLA”:	83	46	84	14	--
Total de obras ¹⁰ :	228				

Tabela 2 - Obras publicadas por editoras

Posição	Editora	TOTAL	Confucionismo	Taoismo	Sunzi	Pensamento chinês
1º	Record	16	4	4	7	1
2º	Pensamento	12	7	3	2	0
3º	Cultrix	9	3	4	1	1
4º	Madras	9	4	1	4	0
5º	M. Books (Makron Books)	9	0	0	9	0
6º	Círculo do Livro	6	3	3	0	0
7º	Tecnoprint	6	4	1	0	1
8º	Martins Fontes	5	2	2	1	0
9º	Nova Era	5	4	1	0	0
10º	Universo dos Livros	5	1	0	4	0

¹⁰ Descontando-se as quatro obras que não foram publicadas entre os séculos XX e XXI ou no Brasil, o total é 224.

Tabela 3 - Obras confucianas	
<i>Analectos</i>	8
Confúcio	22
I ching	51
Comentários inespecíficos	2

Tabela 4 - Obras taoístas	
<i>Dao De Jing</i>	22
Laozi	4
Tao	13
Taoismo	3
Zhuangzi	4

Tabela 5 - Publicações sobre Sunzi	
<i>A arte da guerra</i>	40
Comentários, análises, obras inspiradas em	44

Dentro do catálogo notou-se uma variação considerável de edições que correspondem à mesma obra; e.g., o 易经 (*Yijing*, geralmente publicado como *I ching*) no qual pode ser encontrada a variação de uma versão com obras de setenta páginas (como a edição da Editora Rideel, 2009) e outra versão que alcança quinhentas e vinte e oito páginas (como a edição da Martins Fontes, 2007). Tal variação é existente também entre os títulos e a grafia dos nomes dos autores, como a obra *Dao De Jing*. Pode-se considerar que a “liberdade” de interpretação dos títulos tenha atendido mais a critérios comerciais do que a relação com

a obra; e.g., *A arte da guerra para empresas e negócios: configurações estratégicas* (São Paulo: Saraiva, 2005), *A arte da guerra para concursos* (Rio de Janeiro: Campus, 2007), *A arte da guerra, plus, Estratégia para gerentes de vendas: estratégia para gerenciar a força de vendas* (São Paulo: M. Books, 2009). Destacam-se aqui as diferentes visões que existem entre os tradutores e, conseqüentemente, da posição deles em relação aos conteúdos traduzidos, como também se entende que é possível a leitura de tais textos, em conformidade com uma cosmovisão ocidental, de forma mais inclinada para a filosofia ou religião.

Analisando os dados encontrados, o primeiro elemento que se percebe é o fato de não haverem traduções de obras de filosofia chinesa até a década de 1930. A primeira que se pôde recolher foi a sabedoria de *Confúcio* (1938) publicada pela Livraria José Olympio Editora, é interessante notar que foi publicada numa coleção de textos orientais chamada Coleção Rubayat e que o texto consistia numa tradução de uma obra em inglês organizada por Lin Yutang; a segunda obra localizada apresenta o título de *Philosophia de Confúcio* (1939), foi feita por Inácio Raposo e publicada pela Companhia Brasil Editora. Lin Yutang também teve traduzidos os títulos *A Importância do Viver* (Rio Grande do Sul: Globo, 1941) e *A sabedoria da China e da Índia: uma antologia dos tesouros das duas grandes literaturas orientais* (Rio de Janeiro: Pongetti, 1945).

Pode-se pensar que há uma relação entre a expansão do mercado editorial na década de 1930 e as publicações de filosofia chinesa. É observável que a Revolução de 1930 teve como conseqüências sociais a aceleração e a expansão do ensino secundário, fazendo com que este alcançasse, na década de 1940, o dobro de alunos até então: 170 mil, e, no final da Segunda Guerra, 250 mil (HALLEWELL, 2012, p. 408). Segundo Cândido (2006, p. 219) a década de 1930 “foi um eixo e um catalisador: um eixo em torno do qual girou de certo modo a cultura brasileira, catalisando elementos dispersos para dispô-los numa configuração nova”, dentre os elementos que Cândido ainda destaca da Revolução de 1930 estão a difusão e “normalização” de aspirações e inovações dos movimentos de vanguarda da década de 1920 e um alargamento da participação em setores da cultura como o livro e o rádio, também foi importante a radicalização ideológica dos intelectuais, o que rendeu diversos debates e estudos na forma de livros. Nas palavras de Hallewell:

De um modo geral, os anos de 1920 foram um período de pouca significação para a história do comércio livreiro no Rio de Janeiro. Não se registrou nenhuma evolução real entre a morte de Francisco Alves, em 1917, e a Revolução de 1930. No entanto, a revolução constituiu um marco tão fundamental para esta nossa história – e, de fato, para a história do Brasil em geral – quanto a chegada da família real, em 1808, o foi para o país (HALLEWELL, 2012, pp. 462-463).

Em números, o produto industrial brasileiro deu um salto de 50% entre 1930-1937; tendo o crescimento da edição de livros, com base nos dados de São Paulo, um aumento de 600% entre 1930-1936 (Idem, pp. 464-465). O recorte feito entre 1950-1969 no nosso catálogo não apresenta dados muito significativos, mas o crescimento para quarenta obras publicadas entre 1970-1989, período que abrange tempos conturbados na ordem política (com fases de forte repressão, censura mais branda e abertura política) e econômica (com o “milagre econômico” e as diversas crises enfrentadas pelo país). Segundo Hallewell (2012, p. 629), “para a indústria e o comércio do livro, o resultado líquido das políticas do novo regime militar, no período de 1964-1973, foi uma notável expansão.”. A produção de primeiras edições de livros no Brasil na década de 1970 passou de 2981 em 1971 para 7680 em 1973, caindo para 4164 em 1974 (Idem, p 904). O crescimento da indústria segue nos últimos anos do século XX, atingindo 10871 primeiras edições de títulos em 1991 e 18305 títulos no ano de 2000, caindo a seguir para 13340 no ano de 2003 (Idem, p. 936).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi observado, a essência do pensamento chinês é definida a partir dos três ensinamentos, que mesclam teoria filosófica e práticas religiosas, sendo interpretadas pelos ocidentais ora como obras filosóficas, ora como obras religiosas. Ao contrário do que ocorre no Ocidente com a busca de uma verdade única e suprema, na China os três ensinamentos conviveram harmonicamente sendo vistos como complementares, apesar de, por vezes, um ser a negação do outro. Nesse sentido, tais obras podem ser enquadradas na concepção ocidental de filosofia pela proximidade com o saber e o estudo do homem e seu mundo, sendo Confúcio e Laozi vistos como grandes sábios antigos e venerados por isso; mas também podem ser tomadas como textos religiosos por toda a codificação de ritos do confucionismo, e no caso do taoísmo por sua visão esotérica do mundo.

O final do levantamento catalogou duzentos e vinte e cinco livros de pensamento chinês publicadas no Brasil durante os séculos XX e XXI. Observando quatro obras lançadas entre 1930- 1949; cinco entre 1950-1969; trinta e oito entre 1970-1989; quarenta e uma entre 1990-1999; 68 cinquenta entre 2000-2005; sessenta e uma entre 2006-2010; e, vinte e seis de 2011 até o presente momento. Oitenta desses títulos fazem parte do conjunto de textos confucionistas; quarenta e seis são obras taoístas (Laozi); oitenta e quatro tratam d'*A Arte da Guerra*, de Sunzi; e quinze produções de outros autores podem ser incluídas, genericamente, como livros de pensamento chinês, por não pertencerem a nenhum dos três grandes segmentos acima encontrados. Destaca-se ainda que tais publicações foram

publicadas por cento e quatorze casas editoriais, em especial as editoras Record e Pensamento, a primeira editou dezesseis obras, e a segunda, doze; além de Cultrix, Madras e M. Books, com nove livros cada.

Dentre as conclusões (ainda parciais) que podem ser obtidas a partir dos resultados encontrados, tem-se o fato de as publicações de pensamento chinês no Brasil terem seguido as tendências de expansão do mercado editorial brasileiro. Se a primeira obra encontrada data de 1938 (trata-se de um livro lançado pela Livraria José Olympio Editora), ao longo dos vinte anos seguintes, houve apenas quatro obras publicadas. Durante os anos da ditadura militar e reabertura assim como houve um forte crescimento do mercado editorial, também se detectou um aumento expressivo da publicação de obras de filosofia chinesa: passou-se de cinco para quarenta títulos ao longo do intervalo entre 1950 e 1989. Já entre 2006 e 2010, tem-se o auge da edição no Brasil de títulos de filosofia chinesa, quando houve sessenta e uma obras publicadas, com destaque para as trinta e nove edições de *A Arte da Guerra*, de Sunzi, livro que apresenta o maior total de publicações (oitenta e quatro). Assim nota-se a expansão, a partir dos anos 2000, do interesse em filosofia chinesa, com um especial modismo pela obra de Sunzi.

Destaca-se ainda que as publicações confucionistas, entre os anos de 1970 a 1989, quando a maior parte das obras de filosofia chinesa lançadas pertencia a esse segmento (vinte obras) contra doze obras taoístas e quatro de Sunzi, foram fortemente infladas pelas diferentes publicações do livro *I ching* que correspondem a 51 de 83 obras editadas em tal período. Tal fato demonstra o interesse maior do mercado pelo que possa ser vendido como religião chinesa ou esoterismo. Em tempos recentes, as trinta e nove publicações de *A Arte da Guerra* em seis anos (2005-2010) podem ser explicadas pelo interesse na economia chinesa e aprendizagem das técnicas de liderança que a obra de Sunzi pode proporcionar.

Em termos editoriais, pode-se entender o investimento da principal editora de obras de filosofia chinesa, a Record, devido ao tamanho de seu mercado e sua busca por publicar livros de sucesso; sua edição de *A arte da guerra* superou quarenta reedições desde sua primeira publicação na década de 1980. Quanto à editora Pensamento, observa-se seu interesse em publicar ocultismo e espiritualismo, inferindo-se assim o viés editorial que as obras chinesas ganham nessa casa. A subsidiária da editora Pensamento, a editora Cultrix, não parece ter um viés claro de editoração que direcione a publicação de suas obras ao contrário da editora Madras e da M. Books: a primeira tem um interesse por obras “holísticas” e espirituais, e a segunda apresenta um claro viés administrativo/econômico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABI-SÂMARA, Raquel & SCHMALTZ, Márcia. “Tradução de poesia entre português e chinês: pesquisa e catalogação historiográfica na Universidade de Macau”. In: SCHMALTZ, Márcia (org.). **Cadernos de literatura em tradução**, 14. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo, 2013, pp. 49-60.
- ARAÚJO, Emanuel. **A construção do livro: princípios e técnicas de editoração**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília: INL – Instituto Nacional do Livro, 1995.
- BUENO, André. “As dificuldades de Tradução: um ensaio sobre o Sunzi bingfa 孙子兵法 e o contexto cultural brasileiro”. In: Schmaltz, Márcia (org.). **Cadernos de literatura em tradução**, 14. São Paulo: FFLCH, Universidade de São Paulo, 2013, pp. 89-98.
- BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (orgs.). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. [Tradução Roger Maioli dos Santos] São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CHENG, Tsung Jye. **O pensador-ativista Mozi (c.470- c.390 a.C.): seu pacifismo comunitário radical**. 2008. f. 253. Tese (livre-docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- CHANG, CHI-YUN. **Chinese history of fifty centuries**. Taipei: Institute for Advanced Chinese Studies, 1962, V.1.
- CHANG, Kwang-Chih. China on the eve of the historical period. In: LOEWE, Michael; SHAUGHNESSY, Edward L. **The Cambridge History of ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 37-73.
- CLEARY, Thomas. Introdução: o taoísmo e A Arte da Guerra. IN: SUNTZU. **A Arte da Guerra**. 10.ed. São Paulo: Pensamento, 1998, p. 9-25.
- CONFÚCIO. **Os analectos**. Tradução para o inglês de Simon Leys [tradução para o português de Cláudia Berliner]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Os analectos**. Tradução comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- _____. **Os analectos**. Tradução comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

- D'HULST, Lieven. "Why and how to write translation histories". In: MILTON, John (org.). **Crop**, vol. 6, Número especial: Emerging Views on Translation History in Brazil, 2001, pp. 21-32. Disponível em: <<http://200.144.182.130/revistacrop/images/stories/edicao6/v06a03.pdf>>. Acesso em 17 maio 2016.
- GENETTE, Gerárd. **Paratextos editoriais**. [Tradução de Álvaro Faleiros]. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.
- HALLEWELL, Laurence. **Olivro no Brasil**: sua história. Trad. de Maria da Penha Villalobos, Lólio Lourenço de Oliveira e Geraldo Gerson de Souza. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- LAOZI. **Dao De Jing**. Tradução comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- MENEZES JR., Antônio; CHEN, Tsung Jye. Introdução. In: SUN TZU. **A arte da guerra**. [tradução Elvira Vigna] São Paulo: Ediouro, 2009, p.15-41.
- MILTON, John. **O poder da tradução**. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- NIVISION, David Shepherd. The Classical Philosophical Writings. In: LOEWE, Michael; SHAUGHNESSY, Edward L.. **The Cambridge History of ancient China**: From the Origins of Civilization to 221 B.C.. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 745-812.
- PAES, José Paulo. **Tradução uma ponte necessária**: aspectos e problemas da arte de traduzir. São Paulo: Ed. Ática, 1990.
- POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. Tradução de Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- RÓNAI, Paulo. **A tradução vivida**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- _____. **Escola de tradutores**. 4.ed. Rio de Janeiro: Educom, 1976.
- SUN, Adam. Apresentação. IN: SUNZI. **A arte da Guerra**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006, p.7-11.
- _____. Senhor da Guerra. IN: SUNZI. **A arte da Guerra**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006, p.13-16.
- SUNZI. **A arte da Guerra**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006
- SAWYER, Ralph D. Sawyer. Prefácio à edição americana. IN: SUN-TZU; SUN-PIN. **A arte da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. X-XV.
- _____. Introdução. IN: SUN-TZU; SUN-PIN. **A arte da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.1-49.

RITO E REFORMA: BREVE COMPARAÇÃO ENTRE AS TRADIÇÕES BÍBLICAS E O PENSAMENTO CONFUCIANO

Pedro Regis Cabral¹

RESUMO

Neste artigo comparamos brevemente o conceito de rito (禮) segundo a tradição chinesa confuciana e as tradições bíblicas (em especial a tradição profética do Velho Testamento e a tradição protestante). Demonstramos que, segundo os confucianos, o ritual deve estar ligado a uma atitude sincera e à moral para que mereça o nome de “rito”; por outro lado, a tradição protestante e o movimento profético tendem a ver o rito com desconfiança, como má religião em potencial, se não em essência. Apontamos que, nos textos antigos chineses, o rito está ligado à noção de ordem social, a qual deve refletir a ordem natural do cosmos. Por fim, especulamos como poderia ser formulada uma defesa confuciana do rito e como se daria sua crítica a uma atitude antiritualista. Para tanto, vamos nos valer dos clássicos chineses como *O Livro dos Ritos*², além de tradutores e comentadores contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: Rito; Confucionismo; Reforma Protestante; *O Livro dos Ritos*.

O rito e as tradições Bíblicas

O “desencantamento” aparece, segundo Weber, primeiramente, na tradição profética de Israel.

Diz o Senhor através do profeta:

Aborreço, desprezo as vossas festas, e não me deleito nas vossas assembleias solenes. Ainda que me ofereçais holocaustos, juntamente com as vossas ofertas de cereais, não me agradarei deles; nem atentarei para as ofertas pacíficas de vossos animais cevados. Afasta de mim o estrépito dos teus cânticos, porque não ouvirei as melodias das tuas liras. Corra, porém, a justiça como as águas, e a retidão como o ribeiro perene (BÍBLICA, s.d., *online*).³

Para Amós, Joel, Isaías, Jeremias et alli, o ritual, o sacrifício, a mágica do sacerdote são exemplos de má religião, espaço para a hipocrisia e são vazios. Os profetas, portanto, “desmagificaram” o mundo, sendo a mágica um método ritual de coerção do sagrado para certos fins. Os sacrifícios deveriam apaziguar Deus, e Ele faria chover e manteria as pragas longe dos campos. Haveria, antes do movimento profético, um sistema ético relativamente menos claro, no qual a norma social era expressa, em parte, por meio de

1 Doutorando em Filosofia e Estudos da Religião na Universidade de Macau.

E-mail: pedrorcabral@hotmail.com.

2 Traduzido para o português como “Cerimonial” pelo sinólogo Pe. Joaquim Angélico de Jesus Guerra. Usarei o caderno XIX, sobretudo.

3 BÍBLICA, Almeida Revisada Imprensa Bíblia. Amós 5: 21-24. *BÍBLIA ONLINE*, s.d. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/aa/am/5>>. Acesso em: 09 nov. 2018.

interdições e tabus. Até certo ponto, o código sacerdotal do *Levítico* se enquadra aqui, daí a tensão entre os sacerdotes e os profetas. Jesus continua esta tradição profética contra o ritual vazio e a má religião:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! porque dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e tendes omitido o que há de mais importante na lei, a saber, a justiça, a misericórdia e a fé; estas coisas, porém, devíeis fazer, sem omitir aquelas. Guias cegos! que coais um mosquito, e engolis um camelo (BÍBLICA, s.d., *online*).⁴

“Serpentes!” “Raça de víboras!” “Condenados!” Todo o cuidado ritual, o preciosismo da cerimônia convivendo com o escândalo da falta de compaixão. É bem conhecida a ira de Jesus contra os fariseus. Muitos episódios n’*Os Evangelhos* poderiam ilustrar este ponto.

Os protestantes recuperaram com mais entusiasmo que os católicos esta herança de crítica ao ritual vazio: Lutero, ao reafirmar a caducidade da Lei de Moisés e o calvinista iconoclasta combateram a figura do padre “mago”, que faz o pecado desaparecer através do aparato ritual. Os sacramentos agora eram inúteis para a salvação. Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*:

O desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica). O católico tinha a sua disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a *descarga* daquela *tensão* enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista de viver (WEBER, 2004, p. 106).

Livres do suposto vazio da cerimônia, os protestantes iniciam a ascese intramundana. Se as ordens monásticas foram banidas, cada cristão deveria ser um “monge” e se dedicar inteiramente ao serviço e expansão do Reino de Deus. Só a Deus a glória. Talvez sob a influência da teologia paulina⁵, o trabalho ganhou extraordinário peso. Para Lutero cada cristão teria sua “vocação” ou ofício da parte de Deus. Para certo tipo de calvinista, vivendo no que Weber chamou “era heroica” do capitalismo, o sucesso no trabalho e enriquecimento eram sinais de sua própria eleição divina.

Ainda sobre o antiritualismo protestante, Mary Douglas afirma que:

4 BÍBLICA, Almeida Revisada Imprensa. Mateus 23:23-24. *BÍBLIA ONLINE*, s.d., Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/aa/mt/23>>. Acesso em: 09 nov. 2018.

5 “...se alguém não quer trabalhar, também não coma.” Almeida Revisada Imprensa Bíblica Brasileira II, Tessalonicenses 3: 10. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/aa/2ts/3>>. Acesso em: 09/11/2018.

A longa história do Protestantismo testemunha a necessidade de uma observação contínua da tendência da forma ritual a se consolidar e substituir os sentimentos religiosos. De onda em onda, a Reforma continuou a denunciar, violentamente, a incrustação do ritual. Desde que existe o Cristianismo, não será nunca hora de parar de repetir a parábola do Fariseu e do Publicano, de parar de dizer que as formas externas podem se tornar vazias e de ridicularizar as verdades de que se dizem portadoras. A cada novo século, tornamos herdeiros de uma longa e vigorosa tradição anti-ritualista (DOUGLAS, 2012, p. 79).

Em *Natural Symbols* Douglas menciona certa “rejeição explícita dos rituais enquanto tais” e diz que “estamos testemunhando uma revolta contra o formalismo, até mesmo contra a forma”⁶ (DOUGLAS, 2007, p. 1).

Não sabemos até que ponto o público brasileiro estaria incluído no “nós” de Mary Douglas. Mas vivemos, de qualquer forma, no mesmo mundo secularizado e avesso às formas simbólicas como se tais necessariamente excluíssem qualquer sinceridade.

Rito e confucionismo

Do ponto de vista protestante o rito é inútil, uma “*superstition*”, como colocaria o puritano. O processo de “desmagificação”, contudo, teria efeitos ainda mais amplos se considerarmos este fenômeno sob a ótica confuciana. O caractere que é geralmente traduzido do chinês às línguas ocidentais como “rito” (禮) tem um alcance semântico comparativamente maior do que os termos usados em sua tradução. Em nossa pesquisa encontramos as seguintes possíveis acepções, traduções e definições para a palavra-conceito “rito” (禮):

1. Atos de culto e rituais interpessoais de cortesia e diplomacia (SELIGMAN, WELLER, PUETT, SIMON, 2008, p. 3);
2. “Cerimonial” (GUERRA, 1988);
3. “Civilização” (LEYS, 2005, p. 123, 124, 197, 201);
4. “Comportamento conforme a norma revelada pelo Céu” (HO, 2006, p. 176);
5. “Exteriorização dos sentimentos sinceros” (HO, 2006, p. 174);
6. “Misto de regras de etiqueta, de leis tradicionais seguidas pela aristocracia” (SINEDINO, 2012, p. XXIV)⁷;
7. “Ordem cósmica refletida na ordem social” (HU ; CHEN, 2012, p. 169.);
8. “Ritos são um meio para satisfação”⁸ (XUNZI, 1963, p. 89).

Quanto às formas nas quais o “rito” se manifesta, Ho Yeh Chia explica:

6 Tradução nossa.

7 In: CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, comentários e notas Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

8 故礼者养也.

a maior e mais perfeita realização da virtude de socialidade e da justiça é a execução do rito. Esta execução pode ser realizada por diversas formas, por exemplo: pela literatura; pela música; pela pintura, ou seja, pela criação artística em geral; pelos sacrifícios ao Céu e aos pais ou aos ancestrais; pela forma adequada no cumprimento dos deveres, tais como no servir aos pais, no educar os filhos, no exercício da política pelos governantes etc; no convívio social; no trato das relações entre marido e mulher, entre irmãos, entre amigos; etc (HO, 2006, p. 178).

O ritual para católicos e a tradição sacerdotal israelita têm relação com perdão de pecados e salvação. Para os confucianos, o rito tem um raio de ação comparativamente mais amplo. Inclui, segundo o *Livro dos Ritos*, ordenamento social. Os confucianos seriam neste ponto muito modernos. Teriam, em adição à dimensão religiosa do rito, um entendimento descritivo ou científico dos seus efeitos na esfera da sociedade: o rito como instrumento para a política. N’*Os analectos*

Se conseguimos governar o país observando o ritual e demonstrando deferência, nada há mais para ser dito. Se não conseguimos governar o país observando o ritual e demonstrando deferência, qual a utilidade do ritual?⁹ (CONFÚCIO, 2005, p. 18).

O rito deveria ensinar o indivíduo a se colocar diante da sociedade. Observamos que o conceito aparece relacionado à música n’*Os Analectos*¹⁰. A música e ritos organizam o interior do indivíduo e lhe ensinam seu lugar e seus deveres. Segundo o *Livro da Piedade Filial*, “música” e “ritos” podem, respectivamente, mudar os costumes e manter a ordem: “Para mudar os costumes e a tradição, não há nada como a música; para tranquilizar os líderes e ordenar o povo, não há nada como os ritos”¹¹. No entanto, não serviria uma música qualquer. Por isso Confúcio faz distinção entre má música e “*yǎyuè*” (雅乐), literalmente “música elegante”. Como cada instrumento na música ritual tem seu lugar e tempo próprios, cada indivíduo tem seu lugar definido na família e na sociedade. N’*Os analectos*, o mestre diz: “Quem não compreende os ritos é incapaz de ocupar o seu lugar”¹² (CONFÚCIO, 2005, p. 114). Segundo o *Livro dos Ritos*, ou *Cerimonial* (conforme a tradução do sinólogo Pe. Joaquim Angélico de Jesus Guerra), as notas musicais correspondem à hierarquia e a certos aspectos da sociedade: “As cerimônias, a música, a legislação e os castigos têm o mesmo fim em vista: São maneiras de uniformizar os sentimentos do povo e fazer conhecer a sua maneira de governo” (GUERRA, 1988, p. 255). O rito (cerimônia) e a música como formas de governo¹³. Em seguida, ainda no caderno XIX (A) de *Cerimonial*, seção 4:

9 4.13.

10 Cf. Os Analetos de Confúcio: 3.3, 8.8, 11.1, 13.3, 16.2, 16.5 e 17.11.

11 移風易俗，莫善於樂。安上治民，莫善於禮， capítulo 12. Tradução para o inglês por Feng Xin-ming: “for changing the customs and traditions there is nothing better than music; for making the rulers at ease and the people orderly there is nothing better than etiquette”. In: ZENG ZI. *Xiao Jing – The Classic of Xiao*. English translation and commentary by Feng Xin-ming (May 2007, revised February and May 2008). Disponível em: <<http://www.tsoidug.org/>>. Acesso em: 09 out. 2018.

12 20.3.

13 禮樂刑政，其極一也；所以同民心而出治道也。

A música e a administração pública andam ligadas uma com a outra: A nota Koq [宮] representa o Monarca; a nota Shyão [商] representa os funcionários; a nota Cawk [角] representa o povo; a nota Tyh [徵] representa o trabalho; a nota Yuh [羽] representa as coisas. Quando os cinco sons ou notas não andam desafinados, não há vozes destemperadas ou discordantes. Desafinada a nota Koq, é o excesso, é o príncipe altivo. Desafinada a nota Shyão, há um desvio, são os cargos públicos mal cumpridos. Desafinada a nota Cawk, o som é triste, é o povo descontente. A desafinação da nota Tyh, dá um som lamentoso, sinal de opressão no trabalho. Desafinada a nota Yuh é sinal de insegurança, por falta de abastecimentos. Quando todas as notas desafinam, prejudicam-se umas às outras. É o que se chama desenfreamento. Nesse caso, a ruína do Estado está por pouco (GUERRA, 1988, p. 255).¹⁴

Em seguida, na seção 11:

A música é para unir; as cerimônias para distinguir. A união produz o amor mútuo; a distinção leva ao respeito mútuo. Se a música se excede, haverá desvairamento; se é o cerimonial que se impõem, haverá desunião. A função das cerimônias e da música é uniformizar os sentimentos, e compor as maneiras e o exterior (GUERRA, 1988, p. 259).¹⁵

Na seção 14: “A verdadeira música revela a harmonia entre o céu e a terra. As cerimônias autênticas revelam os limites entre o céu e a terra”¹⁶ (GUERRA, 1988, p. 260).

Aqui a harmonia social se confunde com a harmonia musical.

Ainda o *Livro dos Ritos*: “O céu acima, a terra embaixo; todas as coisas no universo são diferentes entre si; o rito é estabelecido com base nestas diferenças”¹⁷ (HU; CHEN, 2012, p. 171). E em outro trecho: “O rito simboliza a ordem entre o céu e a terra”¹⁸ (HU; CHEN, 2012, p. 169).

As relações sociais, como já foi dito, devem refletir a ordem natural, cósmica, e os ritos são a encarnação simbólica desta ordem. No *Yijing* (易经), conhecido frequentemente pela grafia “*I-Ching*”:

Havendo o céu e a terra, há todas as coisas; havendo todas as coisas, há o homem e a mulher; havendo o homem e a mulher, há o esposo e a esposa; havendo esposa e esposo, há pais e filhos; havendo pais e filhos, há o monarca e súditos; havendo monarca e súditos, há em cima e embaixo; havendo em cima e embaixo, os ritos podem ser implementados (ZHOU, 2012, p. 378).¹⁹

Em O *Cerimonial*, seção 22, caderno XIX (A), tradução de Pe. Guerra:

O Céu (Deus) é nobre, e o mundo (terra) humilde. Por aí assentam o Soberano e os vassalos. A ordem entre baixos e altos, com os nobres e os humildes nos seus lugares; bem como o

14 聲音之道，與政通矣。宮為君，商為臣，角為民，徵為事，羽為物。五者不亂，則無怙鬱之音矣。宮亂則荒，其君驕。商亂則陂，其官壞。角亂則憂，其民怨。徵亂則哀，其事勤。羽亂則危，其財匱。五者皆亂，迭相陵，謂之慢。如此，則國之滅亡無日矣。

15 樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者禮樂之事也。

16 樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。

17 天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。

18 禮者，天地之序也。

19 有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。

movimento e o repouso a seus tempos, aponta às diferenças entre o que é pequeno e o que é grande e importante. Daí o agrupamento por espécies, e a distinção das coisas pelos seus géneros. De facto a natureza e os destinos não são os mesmos. Os modelos que vem do céu, na terra se revelam. E assim, as cerimônias estão a dizer a diferença do céu e da terra. (GUERRA, 1988, p. 264).²⁰

É, mais uma vez, harmonia e ordem social refletindo a harmonia e a ordem cósmicas. O rito aqui não tem relação com a expiação de pecados e salvação da alma. Há, contudo, clara dimensão religiosa como a própria constituição do ideograma “rito” (禮) aponta. O radical à esquerda (示) é, um altar; à direita, uma taça com ramos (曲) sobre um recipiente (豆), os quais são oferecidos à divindade (LI, 2008, p. 4; HO, 2006, p. 175).

O entendimento confuciano a respeito do rito, mais descritivo ou científico em relação às tradições bíblicas mencionadas, é levado a um novo nível em Xunzi (荀子, 312 — ? a.C.)²¹.

Por tanto, o Céu e a terra produzem o cavalheiro, e o cavalheiro traz ordem ao Céu e à terra. O cavalheiro forma uma tríade com o Céu e a terra; ele é o controlador de todas as coisas, o pai e a mãe do povo. Sem o cavalheiro, o Céu e a terra não terão ordem e princípios rituais não terão unidade²² (XUNZI, 1963, p. 44).

Seguindo a tradução de Watson e a leitura de Seligman, Weller, Puett e Simon, é o *junzi*, é “o cavalheiro”, quem dá ao mundo padrões de ordem. Os ritos foram criados pelos reis santos da antiguidade chinesa com vista a certos fins²³. São, portanto, um artifício humano, um ato de criação do cavalheiro, não necessariamente refletindo uma ordem já dada e observável, como ensina o *Livro dos Ritos*²⁴.

Há, observa-se aqui, um entendimento materialista, possivelmente agnóstico em relação aos ritos, aos fenômenos naturais e à religião:

Você ora por chuva e chove. Por quê? Por nenhuma razão em particular, digo eu. É exatamente como se você não tivesse orado por chuva e chovesse de qualquer forma. O sol e a lua sofrem um eclipse e você tenta salvá-los; ocorre uma seca e você ora por chuva; você consulta as artes de divinação antes de tomar uma decisão sobre uma questão importante. Mas não se pode realmente obter nada por meio de tais cerimônias. Elas são feitas meramente como ornamentos. Portanto, o cavalheiro as considera como ornamentos, mas o povo comum as considera sobrenaturais. Feliz aquele que as considera ornamentos; infeliz aquele que as considera sobrenaturais²⁵ (XUNZI, 1963, p. 85).

20 天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，則禮者天地之別也。

21 XUNZI. *Hsün Tzu Basic Writings*. Traduzido por Burton Watson. Nova Iorque e Londres: Columbia University Press, 1963, p. 1, 2. Data de nascimento aproximada.

22 故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。无君子則天地不理，禮义无统。

23 先王惡其亂也，故制禮義以分之，“Os reis antigos odiaram tal desordem e portanto estabeleceram princípios rituais”. XUNZI. *Hsün Tzu Basic Writings*. Traduzido por Burton Watson. Nova Iorque e Londres: Columbia University Press, 1963, p. 89.

24 “Quem conhece bem o céu e a terra, esse é que pode promover as cerimônias e a música.”. GUERRA, Joaquim Angélico de Jesus. *O Cerimonial* (Ley~ky) 2, seção 18, caderno XIX A. Macau: Jesuítas Portugueses, 1988, p. 262.

25 Traduzimos do inglês de Watson. Texto original: “雩而雨，何也？曰：無佗也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也”

Vê-se que os ritos chegaram a ser racionalizados e esvaziados de seu conteúdo mais claramente religioso, místico já no século terceiro antes de Cristo. Todavia, esta não é a única posição confuciana possível e Xunzi é considerado um confuciano heterodoxo por oposição a Mêncio²⁶. Jiang Qing, por exemplo, um expoente do “novo confucionismo”, considera que a religiosidade do confucionismo, diferentemente do que defende Li Zehou²⁷, não é a padronização, sistematização e racionalização de antigas cerimônias de feitiçaria. “É, pelo contrário, a crença na divindade contida nas práticas religiosas antigas que Confúcio preservou no processo de estudo dos clássicos, o ‘Céu’ pessoal das três primeiras dinastias que preservou e fez disto o fundamento do rito”²⁸.

Rito e Moral

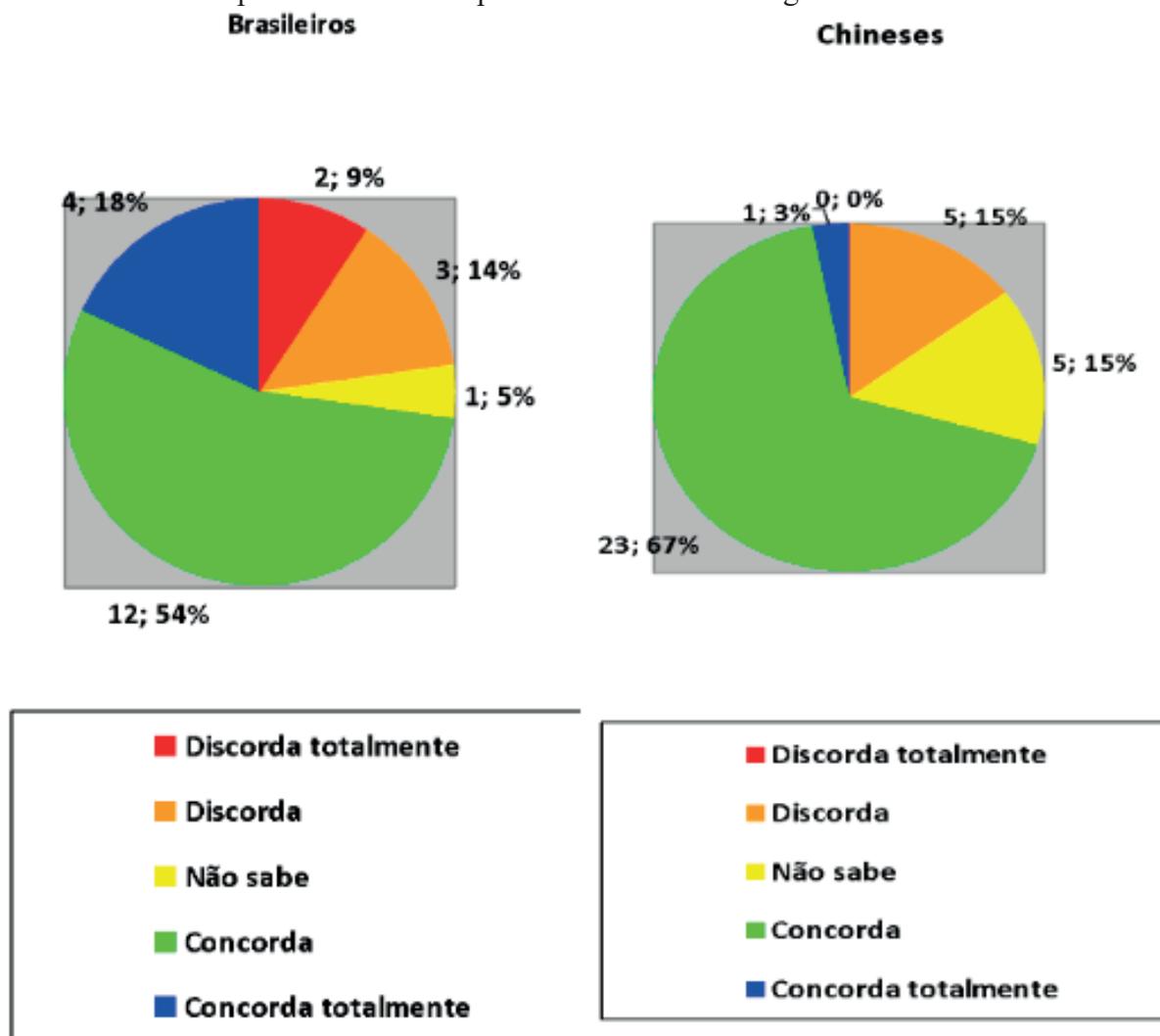
Outro aspecto do conceito de rito conforme os chineses o entendem é o seu caráter moral, o que soa paradoxal a ouvidos ocidentais. Cabral (2017) investigou como a sensibilidade cultural de brasileiros (22 alunos de mandarim) e chineses (29 estudantes universitários) pode afetar o ensino de mandarim como segunda língua. O questionário aplicado perguntava, entre outras questões, se concordariam ou não, e em que grau, com as afirmações seguintes (abaixo tabelas com os resultados comparados dos dois grupos; os números apresentados nos gráficos são o número absoluto de entrevistados e o percentual):

26 O pensamento de Mêncio a respeito do rito já foi bem trabalhado e exposto na tese de doutorado de Ho Yeh Chia. Não o comentaremos aqui.

27 “它的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化”， ou: “Uma característica peculiar sua [do rito de Zhou] é a sistematização e padronização do fundamento ritual mágico original feitas posteriormente pela classe de governantes de clãs”. LI, Zehou (李泽厚). **中国古代思想史论** (*Sobre a História do Pensamento Antigo Chinês*). Pequim: 生活·读书·新知三联书店 (Shenghuo dushu xinzhi sanlianshudian), 2008, p. 2.

28 “而是相反，孔子在经学系统中保存了巫术的神灵信仰，保存了三代人格神的“天”，并以之作为“礼”的基础。” JIANG, Qing (蒋庆). **追求人类社会的最高理想：中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题**, Gui Yang, 2004. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/confucius/zqlrshdzglxzhzmjqtzj.htm>>. Acesso em: 28/06/2014.

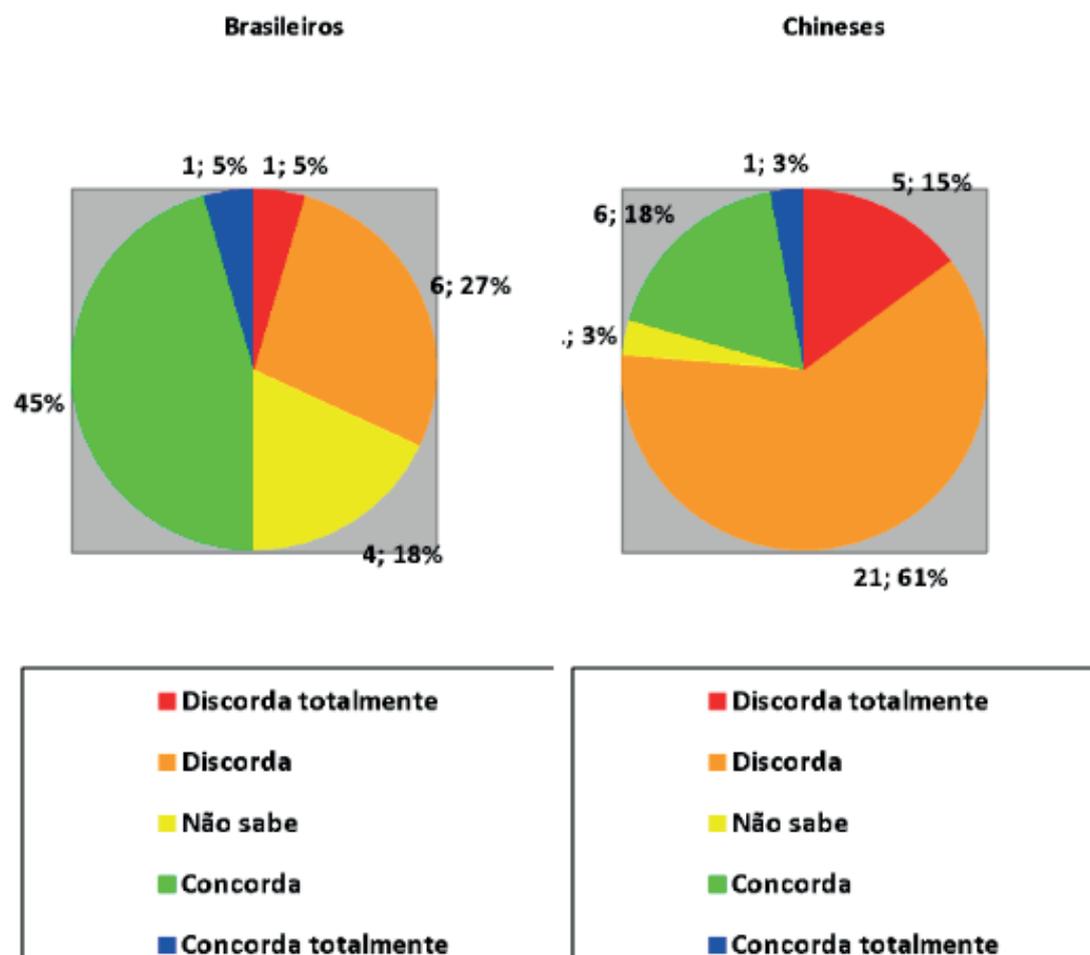
Gráfico 1: Às vezes precisamos mentir para sermos educados e gentis com os outros.²⁹



Observa-se que não há grande diferença aqui: precisamos mentir para fins de educação (polidez, cortesia).

29 有时候为了避免不礼貌和不温柔的言行，我们需要撒谎。In: CABRAL, Pedro Regis. **中国巴西文化差异对汉语二语教学的影响——以谦虚文化、等级关系和性别文化为例** (A influência de diferenças culturais entre Brasil e China no ensino de chinês como segunda língua: o caso da cultura da modéstia, relações hierárquicas e relações entre os sexos). Tese (mestrado em ensino de chinês como segunda língua) – Faculdade de Língua e Cultura Chinesa, Universidade de Estudo Estrangeiros de Cantão, Cantão, 2017, p.24.

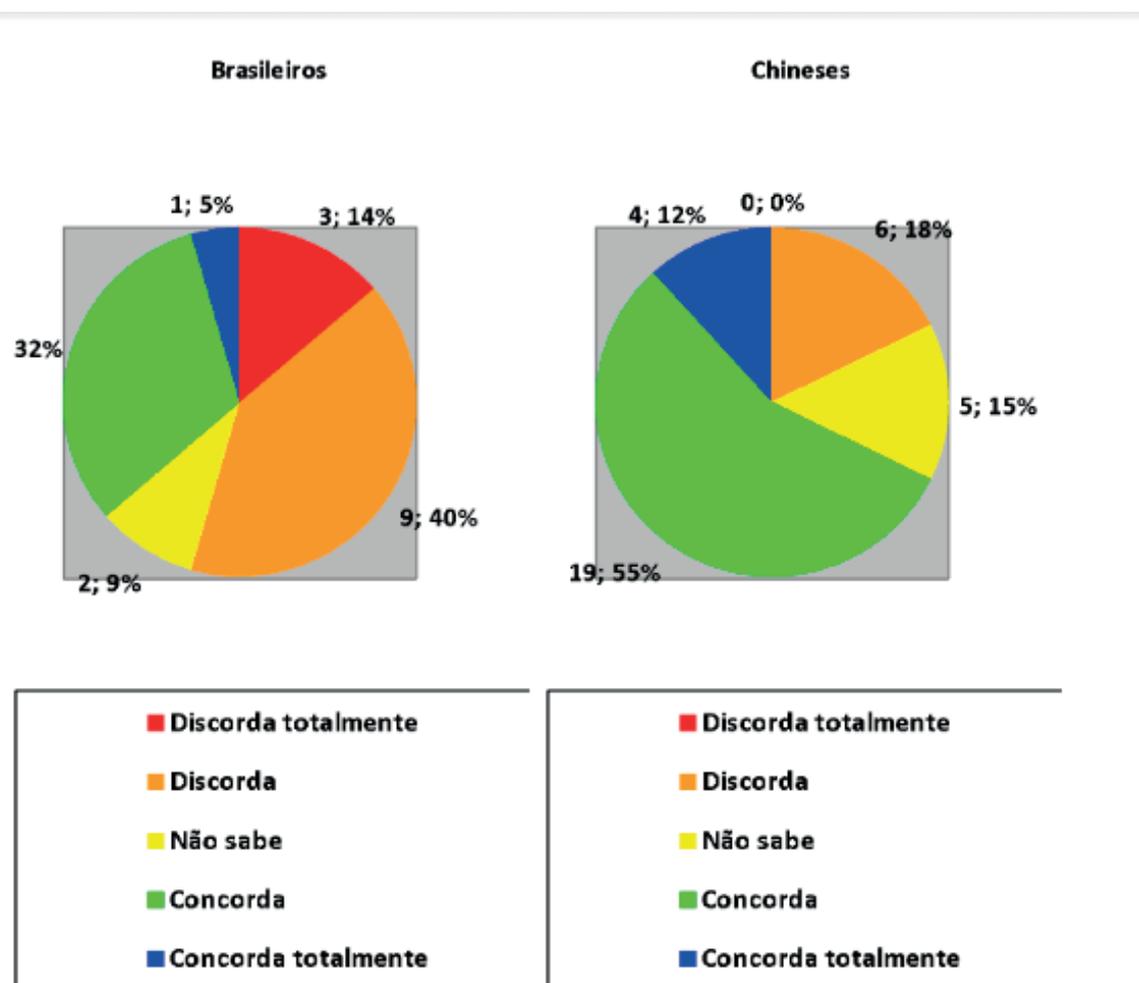
Gráfico 2: A etiqueta social (polidez, cortesia, educação) não tem necessariamente relação com a moral.³⁰



Aqui podemos observar com clareza que chineses tendem mais que brasileiros a ver a educação (polidez, cortesia) como um requisito moral.

30 礼貌跟道德没有必然的关系。CABRAL, Pedro Regis. **中国巴西文化差异对汉语二语教学的影响——以谦虚文化、等级关系和性别文化为例** (A influência de diferenças culturais entre Brasil e China no ensino de chinês como segunda língua: o caso da cultura da modéstia, relações hierárquicas e relações entre os sexos). Tese (mestrado em ensino de chinês como segunda língua) – Faculdade de Língua e Cultura Chinesa, Universidade de Estudo Estrangeiros de Cantão, Cantão, 2017, p. 25.

Gráfico 3: Agir insinceramente é faltar com a educação (polidez, cortesia).³¹



Os chineses insistem: não há educação (polidez, cortesia) sem sinceridade (gráfico 3). Se a educação (polidez, cortesia) implica em moral (gráfico 2), conclui-se que ser sincero é ser moral e que, paradoxalmente, mentiras ditas no intuito de evitar descortêsias (gráfico 1) não são, no fim, “insinceras”, mas antes uma tentativa sincera de não ferir o orgulho de outra pessoa em um contexto em que respostas totalmente factuais não são necessariamente esperadas. “Mentiras brancas” são “mentiras sinceras”. Talvez morais.

31 不真诚的言行很不礼貌。In: CABRAL, Pedro Regis. **中国巴西文化差异对汉语二语教学的影响——以谦虚文化、等级关系和性别文化为例** (A influência de diferenças culturais entre Brasil e China no ensino de chinês como segunda língua: o caso da cultura da modéstia, relações hierárquicas e relações entre os sexos). Tese (mestrado em ensino de chinês como segunda língua) – Faculdade de Língua e Cultura Chinesa, Universidade de Estudo Estrangeiros de Cantão, Cantão, 2017, p. 26.

O termo moderno chinês para educação (no sentido de polidez, cortesia) é constituído por dois caracteres: “禮貌” (lǐmào), o primeiro sendo precisamente “禮”, ou “rito”, o conceito do qual estamos tratando aqui. O termo moderno para polidez não é idêntico ao conceito antigo de rito, como apontamos em nossa tese de mestrado, mas tem sua origem nele³² e há certa correspondência entre ambos, uma vez que se referem às formas, gestos, atitudes e palavras esperadas nas relações interpessoais. Observa-se que, para o espanto do ocidental, tanto a polidez como o rito estão intimamente associados a uma atitude sincera e não apenas às tais formas exteriores convencionalmente esperadas em relações interpessoais. Aqui, ressaltamos, não basta afirmar, como certos protestantes o poderiam fazer, que os chineses estão errados uma vez que os rituais podem ser feitos de forma insincera. O conceito chinês de rito não é somente descritivo: é também um ideal. Ele deve ser compreendido em seu próprio contexto³³. Ho Yeh Chia disserta sobre o caráter ético do rito³⁴ e esclarece que desde a antiguidade havia clara diferença entre “rito” e “cerimônia”, esta enfatizando as formas exteriores, aquele enfatizando a expressão de sentimentos reais.³⁵

Considerações finais

1. O rito, segundo as tradições bíblicas, está associado à relação do crente, ou da comunidade de crentes, com Deus. No caso hebreu, estava associado, conforme a tradição sacerdotal, à eficácia mágica e perdão de pecados, e os profetas criticando seu uso desprovido de sinceridade e ética. No caso dos cristãos, está associado à salvação da alma e perdão de pecados, protestantes do tipo não-conformista o criticando como um desvio da sã doutrina.
2. Em adição à natureza religiosa do rito, confucianos enfatizaram por séculos a sua função na organização social e fixação de papéis.
3. O rito pode ser usado para determinados fins políticos.
4. O rito representa e reflete a ordem cósmica na ordem social.

32 CABRAL, Pedro Regis. **中国巴西文化差异对汉语二语教学的影响——以谦虚文化、等级关系和性别文化为例** (A influência de diferenças culturais entre Brasil e China no ensino de chinês como segunda língua: o caso da cultura da modéstia, relações hierárquicas e relações entre os sexos). Tese (mestrado em ensino de chinês como segunda língua) – Faculdade de Língua e Cultura Chinesa, Universidade de Estudo Estrangeiros de Cantão, Cantão, 2017, p. 12.

33 Não queremos aqui fazer qualquer juízo de caráter moral (se é que isso é possível aqui). Mesmo no nosso contexto ocidental brasileiro não somos obrigados, por um dever de natureza moral, a falar sentenças factuais todo o tempo. Se perguntados por alguém com quem não temos grande familiaridade se estamos “bem”, podemos perfeitamente “faltar com a sinceridade” e dizer que “sim”. É perfeitamente aceitável e desejável para não se começar um diálogo inoportuno para ambas as partes. Em outras palavras, não há, está claro, nenhuma expectativa de afirmações factuais neste contexto.

34 HO, Yeh Chia. *O Resgate do Coração Perdido: Virtude e Justiça na Educação Menciana*. Tese (doutorado em educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2006, p. 174

35 緣人情而制禮，依人性而作儀。

5. O rito, segundo a concepção confuciana, é moral. É um ideal a ser atingido.
6. Deve expressar o sentimento real de quem o pratica. “Patentear sinceridade e rejeitar tudo o que é hipocrisia, é a função do Cerimonial”³⁶ (GUERRA, 1988, p. 305).

Mary Douglas traz reflexões que estão em concordância com uma concepção confuciana de rito ao ressaltar o seu caráter organizador da experiência. Os ritos são ordem.

O estabelecimento de linhas e fronteiras simbólicas é uma forma de trazer ordem à experiência. Tais símbolos não-verbais são capazes de criar estruturas de significado nas quais indivíduos podem se relacionar uns com os outros e compreender seu propósito último. O aprendizado e a própria percepção dependem de classificação e distinção. Fronteiras simbólicas são necessárias até mesmo para a organização privada da experiência. Mas rituais públicos que performam essa função são também necessários para a organização da sociedade³⁷ (DOUGLAS, 2007, p. 53).

Entendido dessa forma, não haveria razão para simplesmente condenar o ritual como vazio, insincero e mal em essência. Ainda Mary Douglas: “não é lógico desprezar todo ritual, toda ação simbólica por si mesmos. Usar a palavra ritual para significar símbolos vazios de conformidade é seriamente incapacitante para a sociologia da religião”³⁸ (DOUGLAS, 2007, p. 3).

O católico Chesterton ridicularizava o quaker que se recusava à “cortesia” de tirar o chapéu a uma moça (*superstition*)³⁹. Suspeitamos que Confúcio teria sido ainda mais enfático em condenar nosso antiritualismo.

Referências bibliográficas

CABRAL, Pedro Regis. **中国巴西文化差异对汉语二语教学的影响——以谦虚文化、等级关系和性别文化为例** (A influência de diferenças culturais entre Brasil e China no ensino de chinês como segunda língua: o caso da cultura da modéstia, relações hierárquicas e relações entre os sexos). Tese (mestrado em ensino de chinês como segunda língua) – Faculdade de Língua e Cultura Chinesa, Universidade de Estudo Estrangeiros de Cantão, Cantão, 2017.

CHESTERTON, G. K. **All Things Considered**. Disponível em: < <http://www.personal.reading.ac.uk/~spsolley/GKC/Christmas%28GKC%29.html>>. Acesso em: 26 dez.2017.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução, comentários e notas Giorgio Sinedino. São Paulo:

36 著誠去偽，禮之經也。

37 Tradução nossa.

38 Tradução nossa.

39 No ensaio “Christmas” em All Things Considered. Em Disponível em: <<http://www.personal.reading.ac.uk/~spsolley/GKC/Christmas%28GKC%29.html>>. Acesso em: 26/12/2017.

Editora Unesp, 2012.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução para o inglês e notas de Simon Leys; tradução Claudia Berliner. – 2ª edição. - São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols**. London and New York: Routledge, 2007.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Tradução Mônica Siqueira Leite de Barros, Zilda Zakia Pinto. – 2.ed. – São Paulo: Perspectiva, 2012.

GUERRA, Joaquim Angélico de Jesus. **O Cerimonial** (Ley~ky) 2. Macau: Jesuítas Portugueses, 1988.

HO, Yeh Chia. **O Resgate do Coração Perdido: Virtude e Justiça na Educação Menciana**. Tese (doutorado em educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2006.

HU, Pingsheng (胡平生); CHEN, Meilan (陈美兰), **礼记孝经** (Livro dos ritos e Livro da piedade filial). Pequim: 中华书局 (Zhonghua Shuju), 2012, p. 171.

JIANG, Qing. **超越现代性与自由主义——蒋庆先生与史罗一先生对话录** (Superando o Moderno e o Liberalismo – transcrição de diálogo entre Jiang Qing e Lioyd A. Sciban), Gui Yang, 2000. Disponível em: <<http://www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji.htm>>. Acesso em: 28 jun. 2014.

LI, Zehou (李泽厚). **中国古代思想史论** (Sobre a História do Pensamento Antigo Chinês). Pequim: 生活·读书·新知三联书店 (Shenghuo dushu xinzhi sanlianshudian), 2008.

SELIGMAN, Adam B.; WELLER, Robert P.; PUETT, Michael J.; SIMON, Bennet. **Ritual and Its Consequences**. New York: Oxford University Press, 2008.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. – 14ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

XUNZI. **Hsün Tzu Basic Writings**. Traduzido por Burton Watson. Nova Iorque e Londres: Columbia University Press, 1963.

XUNZI. **荀子集解·考证** (Coletânea e comentários sobre Xunzi: crítica textual). Taipé: 世界, 2000.

ZENG ZI. **Xiao Jing – The Classic of Xiao**. English translation and commentary by Feng Xin-ming (May 2007, revised February and May 2008). Disponível em: <<http://www.tsoidug.org/>>. Acesso em: 09/10/2018.

ZHOU, Zhenfu (周振甫). **周易译注** (Zhouyi yizhu). Pequim: 中华书局 (Zhonghua shuju), 2012.

A POESIA CHINESA DEFINIDA POR EZRA POUND: UMA PROCURA PELA ORIGEM

Raquel de Sá¹

RESUMO

O presente texto apresenta uma reflexão a respeito de uma possível “zona de contato” entre as teorias de tradução poética definidas por Ernest Fenollosa e seu discípulo Ezra Pound, e a literatura em língua chinesa por eles traduzida. Elaborado por Mary Louise Pratt (1991), estudiosa de literatura espanhola, o conceito de zonas de contato considera a literatura como um espaço social em que diferentes culturas encontram-se, confrontam-se ou mesmo se atacam (“*grapple*”) a partir de relações de poder, geralmente, muito assimétricas. Ao verificarmos a ausência do reconhecimento deste contato por parte das teorias poéticas dos autores supracitados, sobretudo em relação aos questionamentos levantados por sua crítica, passa a ser admitido, cada vez mais, por diversos estudiosos, inclusive de literatura americana, a importância de dialogar e absorver conhecimentos produzidos por outras áreas, como a sinologia, a filologia, a linguística etc. Quanto a isto, torna-se possível produzir um distanciamento crítico e histórico em relação aos preceitos formulados pelo modernismo literário americano, junto a uma reflexão mais ampla sobre o fenômeno da linguagem. A partir deste cenário, também pretende-se esboçar uma metodologia capaz de detectar formulações e referências teóricas, de tradução e linguagem, em Pound, que, quando omitidas, asseguram uma noção de equivalência entre o texto traduzido e o original chinês, e que igualmente ofuscam a análise das zonas de contato.

PALAVRAS-CHAVE: Ezra Pound; *Shi Jing*; Língua Chinesa; Tradução; Zonas de contato.

Quando pensamos nos problemas que envolvem a tradução de uma língua para outra, podemos refletir se a superioridade do tradutor está no “produto final”, isto é, no seu estilo e desenvoltura poética, ou se está na fonte, na sua profunda penetração na mente e na arte do autor de partida que forneceu o material inicial para a tradução (KENNEDY, 1958, p. 24). Entretanto, antes de nos aproximarmos destas questões, também poderíamos sondá-las de outro ponto de vista: o da *relação* existente entre o “produto

1 Raquel de Sá é graduanda no Departamento de Artes Visuais da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. A formulação do projeto de Iniciação Científica foi auxiliada pelos encontros do grupo de estudos “China Antiga: Literatura e Filosofia”, orientado pela Prof.^a Dr.^a Ho Yeh Chia (Departamento de Letras Orientais – FFLCH/USP) e pelo Prof.^o Dr.^o João Vergílio Gallerani Cuter (Departamento de Filosofia – FFLCH/USP), e pelas disciplinas “Língua Chinesa” I e II, ministradas pela Prof.^a Dr.^a Ho Yeh Chia, no ano letivo de 2018. E-mail para contato: raqldesa@gmail.com

final” e a fonte. Dito de outro modo, de investigarmos a compreensão que se fez do texto de partida e da intenção que, conjuntamente, mobilizaram a tradução, a fim de, por extensão, identificarmos os métodos implícitos ou explícitos utilizados pelo tradutor, bem como suas implicações para o sentido final.

Quando pensamos na teoria de tradução da poesia chinesa do filósofo americano Ernest Fenollosa (1853 – 1908), e na produção poética e tradutológica de língua chinesa de seu discípulo e conterrâneo Ezra Pound (1885 – 1972), talvez a última perspectiva possa nos trazer novas compreensões quanto ao curioso fenômeno que separa a contribuição de ambos, primeiro, no campo da literatura e arte ocidentais, e, segundo, no campo da sinologia. Apesar dos dois terem sido direta e indiretamente² questionados pelo último sobre a consistência de seus argumentos, em especial devido sua aproximação efetiva com a língua e poesia chinesas, como explicar a falta de absorção dos conhecimentos do último pelo primeiro? Ou mesmo sua resistência? Sobre isso, surgem de tempos em tempos análises que voltam a questionar esta distância, tanto para sustentá-la³, quanto para questioná-la⁴, sob o justo pretexto de ser exatamente o objeto

2 A primeira edição do livro *Chinese Characters: their origin, etymology, history, classification and signification. A through study from Chinese Documents*, traduzida para o inglês por L. Davrout S.J., do jesuíta francês L. Wieger S.J., apareceu pela primeira vez em 1915. Anterior às principais publicações de Pound, e até hoje fonte para estudiosos, a obra traz conceitos formulados por filólogos chineses de categorias de significação dos caracteres chineses. Uma das categorias citadas, baseada em seu uso, é denominada “*false borrowing*” (假借, jiǎjiè), isto é, em que a pictografia do caractere não se relaciona com o sentido atribuído, por tratar-se ora de uma associação arbitrária, feita por convenção para designar um objeto que tem um nome na língua falada mas nenhum caractere específico, ou por se tratar de um erro de copistas que não fora corrigido com o passar do tempo, tornando-se oficial. “Not a few characters were thus given artificial meanings, besides their own meaning and their different meanings [...]. Other characters, either names of lost things, or useless doubles, first disappeared and then appeared again with a meaning quite new and in absolute contrast with their composition” (WIEGER, 1965, p. 11).

3 Segundo artigo recente, o argumento que justifica a teoria poética e de tradução de Fenollosa, desenvolvida no seu hoje famoso *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, escrito no início do século XX, contra as críticas pronunciadas por seus “detratores” (identificados como os “eruditos sinólogos”), sugere que esta só pode ser entendida sob a ótica da “linguagem poética” (DANTAS, 2013, p. 47), pois: “Por fim, não podemos esquecer que o próprio destino do texto manuscrito original nos diz muito sobre como ele deve ser lido. Basta sabermos que, de posse do material deixado pelo marido Ernest, a viúva Mary Fenollosa preferiu confiá-lo não a eruditos ou sinólogos, mas a um jovem poeta, hoje mundialmente conhecido como Ezra Pound.” (DANTAS, AMORIM, 2013, p. 48) Mobiliza-se, neste caso, uma associação direta que equaciona a compreensão de uma teoria de tradução com a face poeta do tradutor – que explica, em Pound, a causa de sua posterior fama como tradutor da poesia clássica chinesa. Segundo outro autor, Giorgio Sica, referindo-se a recepção do livro *Cathay* (1915) – “traduções chinesas, em boa parte atribuídas a Li Po, [...] efetuadas com base nas anotações, às vezes obscuras, às vezes imprecisas, de Fenollosa” (SICA, 2017, p. 150) e publicadas postumamente por Pound -, este entendia que “Embora sua leitura “criativa” dos ideogramas tenha provocado o repúdio dos sinólogos, Pound nos legou, com toda essa precariedade, aquela que George Steiner definiu sua “obra mais inspirada [...] e o trabalho que chega mais perto da justificação de todo programa imagista”, contribuindo de maneira fundamental para a renovação do verso inglês” (SICA, 2017, p. 151). E ainda: “Se os sinólogos, por um compreensível espírito de casta, não apreciaram *Cathay*, a recepção do mundo poético foi calorosa” (SICA, 2017, p. 151).

4 A fim de verificarmos os argumentos de um dos “detratores” mencionados no artigo de Dantas (2013, p. 47), o texto de Yu-Kuang Chu, reconhecido pelo seu trabalho no campo de estudos interculturais, ao tratar das inter-relações entre linguagem e pensamento em chinês, nos apresenta sucintamente algumas características da gramática chinesa, para explicar, como objetivo principal do artigo, conceitos da linguística determinista, “de que a estrutura da linguagem influenciou os processos mentais, embora se pudesse defender a tese contrária”, bem como “a maneira que as concepções ocidentais que conseguiram se impor na China moderna levaram às diversas reformas que estão atualmente ocorrendo na língua” (CHU, 1977, p. 234). Assim como Fenollosa identifica que a ausência do verbo “ser” na sentença chinesa implica uma maneira de compreender a natureza e, por conseguinte, de estar mais aproximada dela - “We do not say a tree “greens itself,” but “the tree is green”; not that “monkeys bring forth live young,” but that “the monkey is a mammal.” (FENOLLOSA, 1920, p. 369) -, sugerindo que esta aproximação se dê através do aspecto pictográfico do ideograma, Yu-Kuang Chu, por sua vez, ao explicar a recepção arbitrária dos caracteres

da obra de Fenollosa e Pound a língua, a filosofia, a poesia e a arte chinesas. Logo, o que permite que estas contribuições permaneçam tão distantes, sem chance de frontalmente se encontrar, contradizer, combater, e após produzir novos desdobramentos em seus respectivos campos do conhecimento? Do lado da literatura e da arte, para uma compreensão mais plausível da língua e da cultura da qual se apropria, de forma a revisitar criticamente os critérios que legitimaram os procedimentos de tradução da poesia ocidental, e, do lado da sinologia, a resposta do pra quê e o porquê fora a língua chinesa a escolhida para figurar na renovação da literatura americana do início do século XX, de maneira que explique uma apropriação por vezes considerada redutora e/ou equivocada, e que perdura até nossos dias⁵; como nos diz Kennedy: “If this was a new principle in Fenollosa’s time, he must be given credit for its forceful presentation, but it is hard to see why it was necessary to shore it up with questionable Chinese props” (KENNEDY, 1958, p. 27).

Assim, diferente do que nos diz George A. Kennedy sobre *The Great Digest* (1928) de Pound quando “Undoubtly this is fine poetry. Undoubtedly this is bad translation. Pound has the practice, but not the learning. He is to be saluted as a poet, but not as a translator” (1958, p. 36), ou mesmo distante de defendermos arbitrariamente uma correspondência necessária à prática de tradutor junto à de poeta, compreendemos o caso como um problema de alteridade, sempre complexo, uma vez que traduzir necessariamente implica defrontar-se para depois transformar uma diferença: linguística, cultural, social, política, histórica, geográfica, tudo ao mesmo tempo. Diferente de como costumamos conceber a tradução, muitas vezes de forma utilitarista e transmissora de uma informação objetiva, podemos, ao contrário, identificar uma série de escolhas realizadas pelo tradutor que interpretam a diferença: a partir da escolha de palavras isoladamente, modifica-se também o conjunto linguístico maior que ela participa, que, na esteira histórica, foram aderindo acréscimos de conteúdo — e, portanto, contribuições de sentido — , através da

chineses (que na sua totalidade, possui menos de 4% de origem pictográfica, segundo o dicionário etimológico compilado em 100 d.C.) pelo leitor de língua chinesa, nos apresenta, além de outras variáveis advindas da linguística moderna para entender a relação entre linguagem e realidade, e da inconsistência prática da qualidade pictórica identificada por Fenollosa, o autor não deixa de mencionar a dimensão artística e visual da escrita chinesa: “Essa qualidade pictórica dos caracteres chineses levou Fenollosa (que escrevia no alvorecer do século) a afirmar que ela muito contribuiu para a imagética visual da poesia chinesa. Admitia-se que, ao ver o símbolo da “lua”, o leitor chinês não somente obtinha uma ideia da linha, mas como também via uma lua crescente. Tal concepção está hoje desacreditada, simplesmente por não ser verdadeira. Quase todos os caracteres pictográficos modificaram tão drasticamente suas formas que já não são imagens picturais. O leitor chinês simplesmente os considera como símbolos convencionalizados de ideias. É ainda certo, entretanto, que os chineses tratam os caracteres escritos como desenhos artísticos. Talvez não seja coincidência que a arte chinesa sobressaia no campo visual” (CHU, 1977, p. 240).

5 Segundo Michelle Yeh tem argumentado, “Although it is well known that Pound’s translation is a particularly free, often ingenious rendition of the Chinese... what neither he nor Eliot could have foreseen was how powerful and lasting this translation would be in shaping poets’ and translators’ perceptions of Chinese poetry” (YEH, 1994, p. 139 apud WILLIAMS, 2006-2007, p. 23). Cf. Yeh, Michelle. *Anthology of Modern Chinese Poetry*. New Haven: Yale UP, 1994. Robert Kern similarmente argumenta: “to the extent that any translation deviates from [Pound’s] conventions, it runs the risk of violating our sense of what Chinese poetry has in fact come to be” (KERN, 1996, p. 181 apud WILLIAMS, 2006-2007, p. 23) Cf. Kern, Robert. *Orientalism, Modernism and the American Poem*. Nova Iorque: Press Syndicate of the U of Cambridge, 1996.

inter-relação ininterrupta entre linguagem e realidade, ou, se preferirmos, sociedade. Desta forma, tendo de lidar com a linguagem — e sendo a linguagem com seu conteúdo uma unidade, como uma fruta e sua pele, (BENJAMIN, 1923, p. 79) — , a tradução concomitantemente lida com a construção histórica de seus sentidos. Como nos diz Walter Benjamin, em seu famoso *The Task of the Translator* de 1923:

For just as the tenor and the significance of the great works of literature undergo a complete transformation over the centuries, the mother tongue of the translator is transformed as well. While a poet's word endure in his own language, even the greatest translation is destined to become part of the growth of its own language and eventually be absorbed by its renewal. Translation is far removed from being the sterile equation of two dead languages that of all literary forms it is the one charged with the special mission of watching over the maturing process of the original language and the birth pangs of its own (1923, p. 78).

Não sendo o escopo deste texto desenvolver a teoria benjaminiana da tradução (e algumas das impossibilidades prescritas pelo autor), aproveitamos sua visão quanto ao aspecto histórico da língua, que a tradução é capaz de “zelar”⁶ quando se propõe a analisar uma língua e seu processo de amadurecimento no que diz respeito, especialmente, ao seu conteúdo.

Desta maneira, além de considerarmos o discurso que aclama a obra de Fenollosa e de Pound, julgamos importante, para nos aproximarmos destas questões, compreender a obra de tradução de Pound quando comparada à sua origem: o chinês clássico e seu conteúdo histórico (métrica, rima, gramática, sintaxe, sonoridade etc.). A fim de reestabelecermos a ordem de ocorrência destas manifestações⁷ e, assim, neutralizar noções de equivalência e transparência⁸ que poderiam existir quando experienciamos uma tradução, permitindo que delineemos as implicações de sentido do método de tradução de Pound. Com uma análise comparativa a outros métodos de tradução da mesma obra de poesia clássica chinesa, realizada por outros tradutores ocidentais influentes (e as respectivas áreas do conhecimento a que se

6 Tradução nossa de parte da citação de Benjamin supramencionada.

7 Para Walter Benjamin, o significado da tradução só pode ser exprimido completamente quando em conexão ao seu original, sendo esta uma das características exclusivas à tradução: “It is plausible that no translation, however good it may be, can have any significance as regards the original. We may call this connection a natural one, or, more specifically, a vital connection. Just as the manifestations of life are intimately connected with the phenomenon of life without being of importance to it, a translation issues from the original – not much from its life as from its afterlife. For a translation comes later than the original, and since the important works of literature never find their chosen translator at the time of their origin, their translation marks their stage of continued life” (1923, p. 76).

8 Na história da teoria de tradução, poderíamos pensar no conceito, definido por Lawrence Venuti, como “autonomy of translation”, isto é, “the textual features and operations or strategies that distinguish it from the foreign text and from texts initially written in the translating language. These complicated features and strategies are what prevent translating from being unmediated or transparent communication; they both enable and set up obstacles to cross-cultural understanding by working over the foreign text” (VENUTI, 2002, p. 5). Na medida em que as relações da autonomia da tradução com o texto original mudam, também podemos pensar na categoria de “equivalência”: “Equivalence has been understood as “accuracy,” “adequacy,” “correctness,” “correspondece,” “fidelity,” or “identity”; it is a variable notion of how the translation is connected to the foreign text” (VENUTI, 2002, p.5). A importância de compreender estas categorias, segundo o autor, é que “Yet without some sense of distinctive features and strategies, translation never emerges as an object of study in its own right” (VENUTI, 2002, p.5).

dedicaram), procuraremos identificar diferentes motivações e métodos de compreensão e adaptação (inevitáveis) realizados na “vida continuada”⁹ do texto chinês de partida, que Pound utilizou em seu *The Classic Anthology Defined By Conficius* (1954), o 诗经 (Shījīng) — poemas compilados durante a dinastia Zhou 週 (zhōu, 1046 a.C. – 256 a.C.) e geralmente traduzido como “*Livro das Odes*”. Acreditamos que, desta forma, não poderemos (pelo menos a princípio) detectar o motivo que anima o apoio e a manutenção dos distanciamentos entre as implicações estruturais da linguagem, produzidas por outras áreas do conhecimento, e a teoria poética de Fenollosa-Pound, mas medir esta distância pela comparação entre diferentes criações literárias e seu original: transformando a efetividade prática das primeiras em falar transparentemente pelo segundo em uma preocupação teórica¹⁰, nos lançando a uma interpretação da relação entre eles, e não mais do “outro” do qual não compreendemos a língua.

Análises deste tipo, isto é, que ultrapassam o repertório referenciado pela obra traduzida, para realizar comparações e relações com contextos mais abrangentes, como, por exemplo, o fenômeno mais amplo da inter-relação entre linguagem e realidade, ou mesmo as interpretações ideológicas contidas na leitura de algo vasto e complexo como a cultura de um povo (e as consequências deste imaginário para os indivíduos identificados por ela), não só são possíveis, como podemos dizer que se trata de uma preocupação pertinente ao próprio estudo literário.

Ao considerarmos a literatura como um fenômeno não exclusivo em si mesmo, mas exposto e produzido através do contato de seus a(u)tores com seu contexto social, econômico, político, linguístico e social, a estudiosa de língua espanhola, Mary Louise Pratt, propõe que consideremos conjuntamente o caminho inverso: da literatura como agente em seu contexto. Inseparáveis um do outro, literatura e contexto (ou se preferirmos, linguagem e conteúdo), torna-se incontornável não considerar como os reflexos de relações de poder assimétricas existentes numa sociedade, podem proporcionalmente ressurgir na influência de manifestações literárias sobre a realidade; neste sentido, é fácil pensar nos autores autorizados a realizar contribuições e transformações efetivas no conteúdo de um sistema linguístico. Entretanto, ao se interessar pelos sentidos elaborados por autores que tiveram seu poder de atuação na sociedade corrompido, e que, portanto, não puderam ser considerados quando das mudanças contextuais em que estão inseridos, Pratt formula o conceito de “*contact zones*”:

I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today.

9 Tradução nossa de parte da citação de Benjamin supramencionada na nota 7.

10 Como nos diz Lawrence Venuti, “a translation theory always rests on particular assumptions about language use, even if they are no more than fragmentary hypotheses that remain implicit or unacknowledged” (VENUTI, 2004, p.6).

Eventually I will use the term to reconsider the models of community that many of us rely on in teaching and theorizing and that are under challenge today (1991, p.34).

Através das “zonas de contato”, Pratt formula um conceito capaz de não só proporcionar circunscritamente uma equidade social na contribuição do sistema linguístico, e, por conseguinte, uma intervenção momentânea e mais equilibrada na realidade, mas, sobretudo através da análise literária, propõe uma alternativa à reprodução e à manutenção de um discurso convencionado — segundo a autora, “atualmente posto em causa”¹¹ —, ao deslocar a seguridade de sua efetividade prática enquanto narrador exclusivo da realidade social, para compreendê-lo como apenas um dos muitos pontos de vista possíveis numa zona (espacial e virtual) de contato. Desta forma, as diferentes leituras de uma obra literária relacionam-se com as posições igualmente diferentes dos leitores nesta zona (PRATT, 1991, p. 37). Ao relativizar a efetividade prática outorgada pelo discurso social dominante, através da identificação de seus princípios ideológicos e teóricos, Pratt consegue tornar seus reflexos na sociedade identificáveis, e também as circunstâncias de desigualdade que permitiram que certas contribuições de conteúdo fossem por ela abafadas. Em relação ao estudo de caso realizado pela autora no ensaio “Arts of the Contact Zone”, Pratt analisa um manuscrito peruano, datado da cidade de Cuzco do ano de 1613 (quase quarenta anos após a queda do império Inca pelos espanhóis), assinado por um nome inconfundivelmente andino e indígena: Felipe Guaman Poma de Ayala. Escrito numa mistura de quechua e um “expressivo espanhol agramatical”, o manuscrito endereçava-se ao rei Felipe III da Espanha. O que chama a atenção da autora é que a carta é gigante, com 1.200 páginas: quase 800 páginas de texto escrito e 400 com ilustrações (desenhos com linhas) com legenda, intitulada: *A Primeira Nova Crônica e Bom Governo*¹² (PRATT, 1991, p. 33-4).

Refletindo sobre os reflexos contextuais do escrito, Pratt compreende que, de certa forma, o manuscrito funcionou, já que um texto extraordinário fora escrito, a considerar o esforço de um autor andino que vivia num império que não possuía sistema de escrita. Por outro lado, não foi bem sucedido, já que a carta nunca chegou a seu endereço. Sendo isto também parte de sua história literária, e, como nos aponta a autora, consequência de dinâmicas assimétricas numa zona de contato, a contribuição de Guaman Poma nos chega hoje não só como um relato de seu contexto, mas, quando visto através de sua perspectiva própria, torna-se capaz de relativizar o ponto de vista do colonizador quando *hoje* interpretamos sua contribuição linguística:

11 Tradução nossa de parte da citação de Pratt supramencionada.

12 Título traduzido neste artigo para o português da versão em inglês descrita no texto de Pratt, “The First New Chronicle and Good Government” (PRATT, 1991, p. 34). Supomos que o título original estivesse escrito na mesma mistura de espanhol e quechua mencionada anteriormente.

Guaman Poma's *New Chronicle* ends with a revisionist account of the Spanish conquest, which, he argues, should have been a peaceful encounter of equals with the potential for benefiting both, but for the mindless greed of the Spanish. He parodies Spanish history. Following contact with the Incas, he writes, "In all Castille, there was a great commotion. All day and at night in their dreams the Spaniards were saying 'Yndias, yndias, oro, plata, oro, plata del Piru'" ("Indies, Indies, gold, silver, gold, silver from Peru") (p. 372 do manuscrito apud PRATT, 1991, p. 35).

De forma semelhante, poderíamos considerar contribuições linguísticas diferentes da de Pound para compreendermos a poesia chinesa, a fim de inserirmos mais pontos de vista neste cenário e propor, assim, uma *zona de contato*. Em seu artigo *Decolonizing Cathay: Teaching the Scandals of Translation Through Angel Island Poetry* (2006), John R. Williams aponta a importância de considerarmos a obra poética de imigrantes chineses nos Estados Unidos — anteriores, contemporâneos e conterrâneos a Pound —, com a mesma autoridade para compreendermos a "poesia chinesa" ou a "língua chinesa", através de lentes muito mais próximas e familiarizadas com o objeto de estudo em questão.

Assim, quando partimos apenas da obra de Pound ou Fenollosa, dificilmente concebemos que contemporaneamente a eles haviam imigrantes chineses nos Estados Unidos que, inclusive, produziam poesia em chinês. Somadas às circunstâncias desta produção, também não costumamos traçar a distância entre o discurso elevado de Fenollosa e Pound sobre a cultura chinesa com o primeiro ato de exclusão xenofóbica e racista nos Estados Unidos, em 1882¹³, voltado exclusivamente para deter a entrada de chineses no país. E quanto a isto, quando lemos as traduções de Pound, não costumamos visualizar a situação política da China da época, que, após duas derrotas nas Guerras do Ópio, vira suas defesas enfraquecidas contra as cada vez mais violentas investidas colonialistas por parte de países da Europa, em especial Inglaterra e Estados Unidos e, depois, Japão, ocasionando a saída desesperada de várias pessoas em busca de melhores oportunidades de vida pra si e sua família. E, ainda, mal conseguimos relacionar a presença e influência da poesia chinesa nas obras mais importantes de Pound, com uma preocupação com a condição de vida dos indivíduos asiáticos imigrantes nos Estados Unidos, considerando, inclusive, que na juventude do poeta em Hailey, Idaho, houvera a presença de um serviçal chinês empregado por sua família (WILLIAMS, 2006, p. 25).

Ao iniciar uma análise comparativa entre poemas de imigrantes chineses¹⁴ e a poesia de Pound,

13 "The Exclusion Act of 1882 heralded a change in the nation's immigration pattern. Free and unrestricted immigration was replaced by restrictions and racism. For the first time in American history, members of a specific ethnic group were refused entry and admittance to the naturalization process. Only government officials, merchants, students, teachers, visitors, as well as those claiming U.S. citizenship were admitted" (LAI, H. M.; LIM, G.; YUNG, J., 1991, p. 12).

14 Os poemas foram realizados por ocasião de seu aprisionamento desumano em estações de imigração e registrados nas paredes de uma destas, o porto de Angel Island (São Francisco, Califórnia), entre as décadas de 1910 e 1940, e descobertas por acaso apenas nos anos 1970 por um guarda florestal. Cf., sobretudo o relato proferido

Williams faz uma importante descoberta: os poetas de Angel Island parafraseavam uma série de referências a Confúcio, lendas e mitologias chinesas, e inclusive a estrutura dos poemas clássicos originais em chinês, que advinham da mesma tradição daqueles traduzidos por Pound em *Cathay*. Desta forma, poderíamos dizer que ambos os casos se apropriaram da mesma tradição cultural e suas imagens para produzir suas poesias: em Pound, através da tradução, em alguns casos aproveitava-se da temática de batalha de alguns poemas chineses para falar da experiência da primeira guerra mundial¹⁵; já os poetas de Angel Island partiam da sua falta de prática em poesia e literatura para gravar, nas paredes dos dormitórios de Angel Island em São Francisco, relatos de racismo, maus-tratos, tortura e sofrimentos lá ocorridos: “looseness in rhythm only means that these particular Chinese-language poems more closely resembles the free-verse forms of Pound’s translations than did the actual Chinese poems he was reading” (WILLIAMS, 2006, p. 24).

Ao levar estas semelhanças para a aula de literatura de língua inglesa, Williams pergunta aos seus alunos: por que os tradutores de Angel Island não optaram por uma tradução imagista? O que a tradução poundiana poderia fazer em relação ao conteúdo de poemas que dispunham de tais testemunhos? Diferente de Pound, os tradutores de Angel Island preocuparam-se com a precisão do relato das condições de subsistência dos indivíduos lá presos, não se detiveram em explicar, através de notas de rodapé, metáforas compreensíveis apenas à luz das referências tradicionais chinesas, esclarecendo, por conseguinte, as invenções que surgiram a partir delas, bem como as expressões para designar uma realidade antes não prevista pela língua¹⁶, além do cruzamento com documentos e relatos sobre a vida das pessoas durante e após o encarceramento.

Assim, concluindo, poderíamos dizer que a contribuição de Pound diz respeito a uma definição de “poesia chinesa”, que, prevista pela teoria poética imagista, se apresenta como um locus da interação cultural entre Oriente-Occidente (WILLIAMS, 2006, p. 26). Entretanto, enquanto não compreendida como uma teoria de tradução, e, portanto, quando não esclarecidas as interpretações ideológicas da linguagem e do “outro” implícitas, corremos o risco de igualmente cercear a extensão de sua obra de seu contexto mais amplo e imediato, ao separarmos as definições do autor de “poesia chinesa” de manifestações

por uma das pesquisadoras do caso, Judy Yung, na aula “Chinese Immigration and Poetry at Angel Island and Ellis Island”, em 2014, ministrada na The Murphy Institute: Center for Labor, Community and Policy Studies, a respeito da continuidade da pesquisa e da segunda edição do livro, lançado em 2014, *Island: Poetry and History of Chinese Immigrants on Angel Island*, disponível online: << <https://aaari.info/15-03-06yung/>>>. Acesso em 04 de fevereiro de 2019.

15 Cf. o poema “Song of the Bowmen of Shu” In: POUND, E. *Translations*. New York: New Directions, 1963. (WILLIAMS, 2006, p. 24). Além disso, sobre uma análise desta utilização de Pound dos poemas chineses, Cf., sobretudo: WILLIAMS, J.R. *Modernist Scandals: Ezra Pound’s Translations of ‘the’ Chinese Poem. Orient and Orientalisms in US-American Poetry and Poetics*. Ed. Sabine Sielke and Christian Kloeckner. Frankfurt: Peter Lang, 2009. p. 145-65.

16 Cf., as análises dos poemas realizadas por Judy Yung na referência supracitada, disponível online: <https://aaari.info/15-03-06yung/> Acesso em 04 de fevereiro de 2019.

mais amplas da poesia escrita em língua chinesa — justamente para melhor compreendermos o que faz Pound com objeto do qual se apropria, a considerar a influência de sua obra sobre o imaginário ocidental.

Como nos diz Williams ao final de seu texto, sobre a relação entre linguagem e realidade: “To teach the scandals of translation then is to teach the construction of reality” (WILLIAMS, 2006, p. 28). Ao não reproduzirmos as definições de Pound para compreendermos a língua chinesa, também não nos limitamos à realidade que elas nos dão a conhecer. Daí, a poesia que escapa à sua teoria, a tradução poética que também se diferencia dela, e a análise dos sentidos que não são preservados na passagem de uma língua e outra, podem nos apresentar outras realidades. Compará-las, e propor um confronto numa *zona de contato*, não só relativiza o discurso canônico, expõe seus mecanismos de significação, compõe mais faces do fenômeno da língua chinesa, mas também pode nos auxiliar no importante esforço de esboçar novos possíveis desdobramentos em campos do conhecimento antes distanciados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LAI, H. M.; LIM, G.; YUNG, J. **Poetry and History of Chinese Immigrants on Angel Island, 1910-1940**. Reprint. Originally Published: Sao Francisco: HOC DOI, 1980. University of Washington edition first published in 1991.
- BENJAMIN, W. **The task of the translator**: an introduction to the translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens*. 1923. Tradução: Harry Zohn. In: *The Translation Studies Reader*. Second Edition. Organizador: Lawrence Venuti. Routledge: 2002. p.75 – 85.
- CHU, K.Y. A interação entre linguagem e pensamento em chinês. In: **Ideograma**: lógica, poesia, linguagem. Tradução Heloysa de Lima Dantas. Organizador: Haroldo de Campos. São Paulo: Cultrix, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.
- DANTAS, M. L.; AMORIM, F.F. **Fenollosa**: da exegese do ideograma às vanguardas. *Revista Texto poético*. V. 14, p. 39-49, 1º semestre 2013.
- FENOLLOSA, E. An essay on THE CHINESE WRITTEN CHARACTER by late ERNEST FENOLLOSA, edited by Ezra Pound. In: POUND, E.; FENOLLOSA, E. **Instigations of Ezra Pound, together with an essay on the Chinese written character by Ernest Fenollosa**. Nova Iorque: Boni and Liveright, 1920. p. 357-388.
- PRITT, M. L. Arts of the Contact Zone. *Profession*, pp. 33-40, 1991.
- SICA, G. **O vazio e a beleza - de Van Gogh a Rilke: como o Ocidente encontrou o Japão**. Tradução:

Letizia Zini, Valéria Vicentini. Campinas: Editora Unicamp, 2017.

KENNEDY, G. A. **Fenollosa, Pound and the Chinese Character**. Yale Literary Magazine, vol. 126, n. 5, p. 24-36, Dezembro 1958.

VENUTI, L. **The Translation Studies Reader**. Second Edition. Organizador: Lawrence Venuti. Routledge: 2002.

WIEGER, S.J.L. **The Chinese characters: their origin, etymology, history, classification and signification**. Tradução de S.J. L. Davrout. 2 ed. Nova Iorque: Dover Publications, 1965.

WILLIAMS, J.R. **Decolonizing Cathay: Teaching the Scandals of Translation through Angel Island Poetry**. Transformations. V. XVII, n.2, p. 15-30, Outono 2006- Inverno 2007.

FORMAS DE VIDA INCOMPATÍVEIS

João Vergílio Gallerani Cuter

Departamento de Filosofia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Filosofia e literatura se interpenetram. São raros os grandes filósofos que não deram à expressão de suas ideias um acabamento literário refinado, que não tiveram uma preocupação tão grande quanto a de qualquer literato com o estilo. Um texto de Platão, Agostinho, Hume, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Quine ou Cavell é imediatamente identificável por suas escolhas vocabulares, construções sintáticas, figuras de linguagem e articulações argumentativas características. É igualmente difícil imaginar uma obra literária destituída de preocupações filosóficas. Quando essas preocupações tendem a zero, a obra tende à frivolidade, à insignificância. Por isso a filosofia tem um interesse tão grande para o literato, e a literatura, para o filósofo. São duas famílias cujos membros se frequentam, fazem empréstimos, trocas e por vezes se casam, dando à luz indivíduos híbridos, pertencentes tanto a uma família quanto à outra.

Em 1924, quando Lu Xun escreve o conto “Sabonete”, Wittgenstein tinha acabado de publicar o *Tractatus Logico-Philosophicus* e estava alfabetizando crianças no interior da Áustria. Sua fama estava restrita a um punhado de filósofos ingleses — basicamente, Russell, Moore e Ramsey — que haviam lido seu livro. As *Investigações Filosóficas*, principal expressão de sua filosofia madura, só serão publicadas postumamente, em 1953, quase duas décadas após a morte de Lu Xun. Seria completamente insensato alegar qualquer influência do filósofo austríaco sobre o escritor chinês. Mesmo assim, tomarei aquele conto como ocasião para desenvolver algumas reflexões de caráter wittgensteiniano no mesmo espírito com que um crítico literário poderia usar as ideias de um filósofo contemporâneo para explorar o sentido de uma obra literária mais antiga. Um texto é um organismo vivo, que só vai se constituindo aos poucos, pelas diferentes leituras são feitas dele, e isso faz com que ele vá se impregnando de todos os outros textos que participaram da formação de seus leitores. É este o lugar de que escrevo: o de um leitor de Wittgenstein que se debruça sobre um conto de Lu Xun e busca nele elementos para explorar uma filosofia que, para o próprio autor do conto, era completamente desconhecida. Começarei por uma descrição dos pontos que me interessam no enredo. Mais adiante, direi de que modo me parece que esse conto pode iluminar problemas que foram centrais para a filosofia de Wittgenstein.

*

*

*

A história é contada por um narrador que sabe muito, mas não tudo a respeito dos personagens. Trata-se de um desses narradores que nos fazem ver muitas coisas, obrigando-nos a entrever outras tantas nos silêncios, insuficiências e tensões da narrativa. A maior parte da história se passa num final de tarde na residência de um casal de meia idade que tem um filho de 14 anos e duas filhas mais novas. A mulher está brincando com a filha mais velha, quando seu marido, Siming, chega e lhe entrega um presente comprado na cidade. O narrador não usa a palavra “sabonete”. Descreve um embrulho pequeno, retangular, do qual emana uma fragrância indefinível. O papel é verde, e vem lacrado com um selo dourado e brilhante no qual se distinguem “desenhos minúsculos”. A mulher desembulha o presente muito devagar, e o narrador nos faz sentir cada uma das surpresas que ela vai tendo: com o papel de fora, o de dentro, que a princípio parece ser verde, mas na verdade é translúcido, e finalmente com o sabonete, que solta um odor forte quando fica completamente descoberto. Ao mesmo tempo que examina o presente, a esposa de Siming sente-se examinada. Lembra-se da sujeira acumulada atrás da orelha, que o marido, postado logo atrás dela, muito provavelmente está vendo. Deixa escapar a inquietação num murmúrio, culpando os métodos tradicionais de banho — “vagens de acácia não limpam muito bem...”, reconhece ela. A filha mais nova entra correndo, a outra filha quer ver o presente, mas a mulher as afasta, guardando o sabonete cuidadosamente reembrulhado no alto do armário, fora do alcance das filhas.

O marido, então, chama pelo filho, e lhe faz uma pergunta inusitada: O que quer dizer “èdúfù” (惡毒婦)? Ao contrário da primeira cena, em que tínhamos um objeto inicialmente sem nome, entra em jogo agora uma expressão linguística da qual Siming afirma desconhecer o significado. O efeito é desconcertante, pois o significado da expressão chinesa é perfeitamente conhecido pelo leitor. O filho de Siming não faz outra coisa senão repetir o que o leitor já sabe ao dizer que a expressão chinesa “惡毒婦” quer dizer “mulher malvada”. Apesar de óbvia, a resposta deixa o pai furioso. “Acha que eu não sei chinês?”, diz ele. “Acha que eu sou mulher? Quero saber o que significa “惡毒婦” em língua estrangeira!”. A obviedade do sentido se dissolve, pois o leitor, como o filho de Siming, não consegue imaginar qual possa ser o sentido daquela expressão numa “língua estrangeira” que, no instante seguinte, uma admoestação permite identificar precisamente. “É para isso que eu lhe pago escola com ensino de inglês?”, pergunta o pai ao filho.

A incapacidade do filho desencadeia uma longa série de comentários mais ou menos contraditórios feitos por Siming na presença da esposa — comentários nascidos de uma mistura de modos de pensar incompatíveis que marcam esse personagem de Lu Xun e o transformam numa espécie de símbolo da transição pela qual a China está passando nas primeiras décadas do século XX.

Não sabemos ao certo a idade de Siming. A se julgar pela idade dos filhos, deve ter por volta de 40 anos. Como a ação se passa no início dos anos 20, podemos concluir que Siming chegou à idade adulta no final da dinastia Qing, mais ou menos no período em que o imperador Guangxu tentou implementar uma série de reformas no sistema educacional chinês. A China vinha de uma série de derrotas militares dramáticas ao longo da segunda metade do século XIX, que levaram o país à ruína. Isso motivou um esforço de modernização que tinha como um dos seus pilares a mudança no sistema de educação tradicional, até então baseado no estudo dos clássicos e completamente refratário à cultura ocidental. Em 1898, aconselhado por um grupo de intelectuais, o Imperador Guangxu resolve reformar radicalmente o sistema abolindo os exames públicos e incentivando estudos técnicos e científicos, mas a reforma é abortada por um grupo político apoiado pela tia do imperador, Cixi, que passa a exercer o poder de fato. O Imperador será mantido em prisão domiciliar até a morte. No entanto, a reforma será gradualmente implementada pela própria Cixi nos dez anos seguintes. Os Exames Imperiais, por exemplo, são abolidos em 1905. É nesse clima de mudança cultural profunda que Siming se formou, e são as contradições dessa época que ele a um só tempo expressa e simboliza.

Ofendido em inglês por jovens insolentes numa loja que vende produtos ocidentais, ele se arrepende de ter apoiado, na juventude, a reforma do ensino proposta pelo Imperador Guangxu. Deslocado num mundo em que até mesmo seu modo de tomar banho se tornou ridiculamente ultrapassado, Siming se arrepende de estar pagando para que o filho estude numa escola bilíngue. Só ficam falando em liberdade e democracia, diz ele. “Não ensinam nada de sólido”. O filho nem sequer é capaz de dizer que insulto lhe foi dirigido. A reação de Siming, no entanto, está limitada por uma consciência oscilante da completa inadequação do ambiente cultural em que ele próprio se formou. Ao dizer que “não ensinam nada de sólido” nas escolas, ele se volta contra a pregação dos valores democráticos, mas igualmente contra a ineficiência na obtenção de resultados práticos. O filho deveria estar falando inglês para ajudá-lo a enfrentar sua própria inadequação à contemporaneidade, e no entanto mostra-se incapaz de decifrar o que jovens de sua idade lhe disseram na perfumaria. “Aposto que só lhe enfiaram os clássicos goela abaixo...”, ele arremata, retomando velhos bordões reformistas da época do Imperador Guangxu.

A mesma posição hesitante e limítrofe se repete quando ele resolve expandir sua raiva para o campo da educação feminina. Suas duas filhas devem ou não ir para a escola? Devem ou não se ocidentalizar? Siming lembra-se que criticava o avô quando este dizia que mulheres não devem estudar — e é fácil entrever ali o mesmo entusiasta das reformas de Guangxu em confronto com uma geração mais velha, cujo apego às tradições havia condenado a China à derrota e à humilhação. A uma esposa que presta muito

pouca atenção a seu discurso enraivecido, ele declara reconhecer que seu avô tinha razão. Não gastará dinheiro com a educação das filhas. A decadência moral das mulheres parece-lhe, afinal, a mais perigosa ameaça sofrida pelo país. As moças que andam pela rua com cabelo curto, à moda ocidental, são “piores que bandidos”, diz ele. No entanto, o que ele acaba de fazer, senão presentear a própria esposa com um produto ocidental típico — um sabonete, em substituição às velhas vagens de acácia? O que indica a atitude cautelosa da esposa, pondo o sabonete num lugar inalcançável, senão que ela adorou o presente e não pensa de modo algum em compartilhar aquele perfume indescritível com as crianças da casa? Ela ouve com atenção o recado prático dado pelo marido, e não dá muita trela ao discurso reacionário que a ofensa sofrida põe em sua boca. Só podemos imaginar que o lugar daquele sabonete estava pronto naquela casa, ainda que seu dono tivesse uma ideia muito imprecisa da natureza exata do objeto oferecido à esposa.

Ao mesmo tempo, a audição passiva da intenção declarada de não pôr as filhas na escola, delata a posição igualmente ambígua da esposa — uma mulher saída do mesmo universo em transição em que o marido se formou. Ela talvez não ligue muito para o conteúdo das palavras de Siming, pois compreende que elas são a mera tradução apressada do orgulho ferido de um homem de meia idade, mas seria difícil entrever naquele silêncio resignado qualquer tipo de revolta interior e oculta contra a ideia de fazer das filhas um espelho daquilo que ela mesma se tornou — uma mulher que se contenta com o reinado doméstico e completamente destituída dos meios financeiros para afirmar algo tão simples quanto o desejo de substituir vagens de acácia por um sabonete. Não se trata de modo algum de uma mulher fraca, como a continuidade do conto irá nos mostrar.

Siming não sabia comprar sabonetes. Estava aí a raiz do tal xingamento que lhe foi lançado na cara. Não tinha ideia de quanto custavam, em primeiro lugar, e se surpreende ao ver produtos semelhantes custando até dez vezes o preço de outro. Pede para o vendedor lhe mostrar todos, e não atina um modo de se decidir entre eles. Queria abrir as embalagens, examinar mais de perto as qualidades de cada um, já que os “minúsculos desenhos” alfabéticos impressos nos rótulos e selos nada lhe diziam. Fica zangado diante da negativa, e sua zanga começa a atrair a curiosidade e a pilhéria dos circunstantes. Provavelmente inflado pela audiência, o vendedor torna-se cada vez mais insolente, e um adolescente desfere a ofensa inalcançável, que o paralisa: “èdúfù!”.

O filho de Siming se desespera para encontrar palavra de som semelhante em seu dicionário de inglês. Pateticamente, o pai pede ao filho que procure a palavra na “seção de insultos”, presumindo talvez que dicionários de língua estrangeira devessem estar organizados, como os chineses, por radicais ou algo

semelhante. O universo ocidental é tão distante para Siming, que até mesmo a ordem alfabética lhe é completamente estranha. A observação gera um efeito cômico que sublinha o fosso existente entre o mundo no qual aquele homem foi educado e o mundo no qual ele deve educar seus filhos. Numa reviravolta típica, porém, um episódio antecedente ao enigmático insulto irá nos mostrar o quanto Siming já está envolvido nas malhas de uma forma de vida que ele não consegue compreender completamente, de tal modo que seu discurso arcaico é apenas uma das últimas partes de si que ainda não se inseriram no novo mundo que o circunda.

Para estabelecer um contraste com a insolência dos jovens que o destratarem, Siming lembra-se de uma jovem que mendigava na calçada. Apesar de faminta, dava todo o alimento que conseguia para a avó. Um exemplo de respeito aos mais velhos, de apego aos valores e virtudes tradicionais. “Uma neta com verdadeira piedade filial”, ele suspira, acionando um dos lados de sua identidade cindida. “Fiquei por ali um bom tempo”, diz ele, “mas ninguém deu nenhuma moeda à menina. Pelo contrário... Caçoavam dela! Um deles chegou a dizer que, após um banho com água e sabão, ela não ficaria nada mal.” A esposa percebe rapidamente a conexão entre a cena na calçada e a iniciativa de lhe comprar um sabonete, e lança a pergunta fulminante: “Você deu dinheiro à menina?” Siming, desconcertado, responde que só tinha moedas muito pequenas no bolso. “Não eram dignas dela...”, completa, constrangido.

A esposa se retira em silêncio e vai fazer o jantar. Siming caminha em silêncio para o quintal, ciente de que sua máscara havia caído. Que máscara é essa? Do ponto de vista da esposa, o presente recebido ficou envolto em significações desagradáveis. Ela se sente suja como a mendiga, e reconhecida enquanto tal pelo marido, que lhe teria comprado o presente na esperança de que, usando o sabonete, ela ficasse mais atraente do que é. Além disso, a resposta de Siming deixou claro de que lado ele estava naquela cena. Se estivesse indignado com as piadas, se valorizasse sinceramente a atitude da moça como exemplo de “piedade filial”, ele teria dado a ela algum dinheiro. Uma moeda que fosse. Enfrentaria o sarcasmo das pessoas com um gesto simples, e possivelmente teria feito com que todos se calassem. Mas ele não fez isso, e a esposa percebe imediatamente que, no mínimo, ele se identificou com os outros homens que, zombando, deixavam escapar uma expressão de desejo pelo corpo da jovem. “Após um banho com água e sabão, ela até que não ficaria mal...”

A mulher não teria dado maior atenção ao relato do desrespeito das pessoas para com uma mendiga, não estivesse esse relato pessoalmente vinculado a ela — aos desejos do marido por outra mulher e às motivações que ele teve para lhe trazer o presente. A esposa move-se, no fundo, na mesma teia de ambiguidades que o marido. Ela também se sente uma estrangeira na nova ordem. Toma banho com vagens de acácia, e nunca tinha visto um sabonete até aquela tarde. Se teve estudo, não passou das primeiras

letras. Foi muito provavelmente criada por um pai que pensava como o avô de Siming no tocante à necessidade ou mesmo conveniência do estudo para as mulheres. Há um contraste vivo, no conto, entre seu mutismo diante das opiniões do marido e sua rapidez ao desvendar a situação embaraçosa escondida por trás do incidente com a mendiga. Ela não é uma tola. É uma mulher inteligente e muito forte. Enfrenta o marido com palavras duras e diretas: “Não sei por que não foi atrás daquela neta piedosa! Já comprou um sabonete. Só falta comprar outro. É para ela que você comprou esse sabonete. Vá até lá e a esfregue!!! Vocês, homens, quando não estão amaldiçoando meninas estudantes, estão elogiando meninas mendigas!”

Siming, em comparação, é um pouco atoleimado. O filho em pouco tempo desvenda o segredo por trás da expressão “èdúfù!”. É simplesmente o modo como o pai havia ouvido a expressão “old fool” (“velho idiota”). O jovem não diz nada. Sabe que o comportamento do pai na loja fizera jus à expressão, e que a revelação de seu sentido literal seria, por isso, constrangedor. Poupa-o. No entanto, a visita inesperada de dois amigos de Siming durante o jantar irá reforçar essa impressão no leitor. Os dois chegam agitados, pois precisam urgentemente inscrever um ensaio e um poema num torneio promovido por uma liga literária local. Um dos amigos, Daotong, traz o ensaio já escrito, no qual defende a edição de um decreto “que promova os clássicos confucianos e o culto da mãe de Mêncio para preservar o caráter nacional”. Ainda falta, porém, a poesia. Siming sugere que inscrevam uma poesia que tenha como título “A filha piedosa”, e reconta aos dois amigos a cena que presenciou naquela tarde. Quando reproduz o comentário obsceno que ouviu alguém fazer — “se esfregar um sabonete no corpo, até que ela não é de se jogar fora” — um dos amigos começa a rir compulsivamente, para desespero de Siming, que sabe que a mulher está ouvindo tudo.

Ao voltar para a sala, Siming encontra o sabonete posto bem no centro da mesa, e a esposa imóvel na cadeira, senhora da situação. No dia seguinte, quando o marido se levantar, ela já estará esfregando a nuca com ele. A partir daquele dia, o cheiro do sabonete não deixaria mais a casa. No começo, aquele mesmo cheiro, lembrando olivas. Depois, um outro, rescendendo a sândalo.

Essa é a história.

*

*

*

É curioso o papel desempenhado pelos nomes (ou pela ausência de nomes) nos contos de Lu Xun. O caso mais famoso talvez seja o de Ah-Q, um miserável que insiste em transformar derrotas muito reais em vitórias éticas imaginárias. Ninguém sabe seu nome. Ele não tem nome. Ninguém sabe qual é sua família ou sua cidade de origem. Condenado à morte, após uma série de infortúnios, ele assina sua confissão fazendo um círculo no papel. No último momento, porém,

sua mão escorrega e ele acaba desenhando uma letra Q, e fica conhecido a partir daí como o “Quezinho”. O nome de Ah-Q efetua, por isso, uma completa desnominização do personagem: não é seu sobrenome, nem seu prenome, não corresponde a nenhum ideograma e, na escala alfabética ocidental, está aquém de qualquer nome, está aquém de qualquer sílaba — é uma só letra.

O “Sabonete” é um conto cujo título designa uma coisa que é minuciosamente apresentada ao leitor nas linhas iniciais do conto... sem nome algum. O efeito literário da passagem é claro: o texto transporta o leitor para a perspectiva de alguém que jamais usou ou desembulhou, ou simplesmente pegou nas mãos uma barra de sabonete. O nome claramente já é conhecido de Siming e de sua esposa, que provavelmente seriam capazes de produzir uma descrição aproximada de um sabonete. Falta-lhes, sem dúvida, conhecimento de trato. Mas a distância entre o casal e aquele objeto é ainda maior que a existente entre uma descrição genérica e o conhecimento de trato. Num primeiro momento, a mulher não é capaz de perceber que está ganhando um sabonete, pois não consegue ler o rótulo do produto. Os símbolos escritos, porém, são apenas uma parte daquilo que o casal não consegue “ler” no produto. É o próprio objeto que não se deixa ler facilmente. Ambos sabem, por certo, para que serve um sabonete, onde é comprado, suas vantagens em relação à vagem de acácia e coisas do tipo. Não se trata de um “algo” indeterminado, mas de um produto usado pelos ocidentais no banho, que pode ter diversos perfumes e limpa bem melhor a sujeira do corpo que os equivalentes cosméticos locais. Falta-lhes, além do conhecimento de trato que estão tendo naquela hora, uma certa familiaridade prática com o objeto. Não há lugar definido para ele na casa (a mulher o põe em cima do armário da pia, depois em cima da mesa da sala), não se sabe muito bem como abri-lo (rasga-se a embalagem? ou só o lacre? conserva-se o papel manteiga que o envolve?), não se sabe muito bem como usá-lo (aplica-se diretamente ao corpo, como as vagens? junto com a água, antes, ou depois dela?), ou mesmo comprá-lo (pode-se pedir ao vendedor que abra o produto para um exame prévio?). Não faria sentido perguntar, naquele contexto, qual o sabonete preferido da mulher — pergunta perfeitamente natural entre usuárias mais experientes, que escolherão entre o odor de olivas e o de sândalo.

Um sabonete é um sabonete e suas circunstâncias “rituais” de uso. Fora daí, não é objeto de toilette, nem objeto verde perfumado, nem objeto, nem nada. Assim como há uma sintaxe do som, há também uma sintaxe do objeto, e podemos dizer que o casal do conto de Lu Xun domina apenas parte dessa sintaxe. Essa sintaxe do objeto vai muito além dele próprio. Uma suposta união do nome a um objeto não nos daria base suficiente para articular um som significativo, que dirá uma sentença dotada de sentido. A sintaxe do nome amplia a sintaxe do objeto, dando-lhe corência no plano de

nossas trocas linguísticas. Vou à loja e peço por um sabonete. O vendedor me faz algumas perguntas e me traz quatro ou cinco tipos diferentes. Escolho um deles, pago, digo muito obrigado e vou-me embora. Temos aqui duas sintaxes entretecidas — a do nome e a do objeto. É isso que o sabonete do conto de Lu Xun exemplifica. Quando não dominamos essa ordem sintática, ou não a dominamos completamente, o que temos é a exclusão linguística total ou parcial, o afastamento da comunidade dos falantes que qualquer um de nós sentiria se fosse posto no meio de uma conferência sobre a química dos sabonetes, por exemplo. Poderíamos tentar uma integração precária, mas mais cedo ou mais tarde patentearíamos nossas insuficiências e o melhor seria nos retirarmos do diálogo. Qualquer tentativa de mantê-lo seria vista como uma tolice — um erro sintático, para usar os termos que escolhi.

É curioso que, em determinadas épocas da história, somos postos diante daquilo que poderíamos chamar de “revoluções sintáticas”. A sintaxe está sempre mudando, e essas mudanças são na maioria das vezes graduais. Mas há também mudanças bruscas, ocasionadas por fatores como guerras, revoluções políticas e econômicas, novas tecnologias, e assim por diante. Nesse cenário, costumes adotados irrestritamente durante séculos podem desaparecer completamente no espaço de poucos anos, quase sem deixar vestígios. A situação da China na passagem do século XIX para o século XX é exemplar. Há uma revolução completa na política, na economia e, acima de tudo, nos valores e costumes tradicionais. No espaço de poucos anos, hábitos seculares, como o uso da trança simples e o costume de enfaixar os pés das mulheres, são completamente abandonados e vistos, pelas novas gerações, como algo ridículo, a ser ultrapassado. Siming é um homem cindido entre dois universos vivenciais: o da China tradicional, em que nasceu e foi educado, e o da China que almeja abandonar completamente esse passado e se inserir no mundo. São jovens nascidos nessa nova China que dirigem a Siming o insulto que ele não consegue compreender. Sabe que foi ridicularizado, e desconfia que o motivo está ligado ao modo como se portou diante do vendedor. “Devo ter parecido muito detalhista”, ele diz. Na verdade, o que ele revela é seu pertencimento a uma outra forma de vida — uma forma de vida na qual aqueles jovens não se reconhecem e da qual querem se livrar a qualquer custo. Reconhecem imediatamente nele um representante da velha ordem e passam a falar em inglês entre si, tendo certeza absoluta de que não serão entendidos.

Um insulto é um jogo de linguagem entre outros. Trata-se de um uso regrado de palavras, com uma sintaxe muito própria, na qual cabem gradações, ajustes à situação, ao interlocutor, a outras coisas ditas anteriormente, cálculos do que se dirá ou se fará depois, tudo isso colocado em linhas de oposição normativa muito claras. Há insultos mais ou menos adequados, mais ou menos justos, mais ou menos

oportunos, mais ou menos inteligentes, e assim por diante. O jovem que chama Siming de “velho idiota” tem, talvez, um certo prazer sádico na humilhação de um personagem a seus olhos detestável, e os jovens que assistem à humilhação talvez compartilhem o mesmo prazer. Mas claramente não se trata ali de mero destempero verbal motivado por uma explosão emocional. Não imaginamos o insulto berrado aos ouvidos de seu alvo. É antes num tom de voz comedido — talvez mesmo num sussurro — que tendemos a imaginá-lo. Pois, quem o faz, pretende estar embasando a ofensa numa avaliação perfeitamente justa da pessoa ofendida, com base num comportamento objetivamente observado. “Esse homem não sabe, por acaso, que ninguém desembrulha um sabonete antes de comprá-lo? Que velho idiota!”. Essa dimensão normativa do insulto, porém, só está acessível aos colegas do adolescente e, possivelmente, ao balconista da loja. Insultando Siming em inglês, o jovem o colocou fora de seu círculo de interlocuções. Acreditava ter razões para dizer o que dizia, e acreditava que tanto seus colegas quanto o balconista reconheceriam essas razões como válidas, mas não reconhecia naquele homem ultrapassado uma instância adequada de avaliação de seu insulto. Ele é, para todos eles, um estrangeiro, nascido num outro país, num outro tempo, numa outra forma de vida. Mesmo quando fala em chinês, fala uma língua que nenhum deles compreende, na qual nenhum deles teria condições de manter uma interlocução racional.

Siming está longe de ser um ignorante. Tem um círculo de amigos um pouco antiquados, é verdade, mas no qual, de todo modo, a educação formal é um pressuposto. Escrevem ensaios e poesias, participam de certames literários, têm ideias a respeito de como salvar a China e sua cultura milenar. Seria um engano achar que todos pensam o mesmo a respeito de todos os assuntos, ou mesmo a respeito da maioria deles. Discordam, discutem, argumentam, apresentam razões a favor ou contra uma determinada ideia. Estão reunidos, naquele final de tarde, exatamente com esse propósito: chegar a um acordo sobre o ensaio e a poesia a serem encaminhadas ao certame. Será conveniente aprovar a moção em favor de um culto à mãe de Mêncio? Seria a mendiga um bom exemplo de piedade filial? Será esse um bom tema para a poesia? Todos ali falam a mesma língua, mas isso não implica num compartilhamento irrestrito de opiniões. É muito provável que naquele, como em qualquer círculo desse tipo, as discussões e divergências ocorram com frequência. Mas, para que essas discussões ocorram, é preciso que uma série de outras coisas estejam fora de discussão. É preciso que nem tudo seja suscetível de uma argumentação contrária e que, num número imenso de casos, a mera tentativa de argumentar seja considerada uma infração sintática. É isso que faz deles uma comunidade de falantes, e não meramente o uso do mesmo código escrito ou falado.

É isso que torna igualmente possível o desentendimento entre Siming e sua esposa. Eles só se

desentenderam porque se entendem perfeitamente a respeito de quase tudo. Discordam a respeito de algumas coisas, mas não de todas. São capazes de se insultar genuinamente, de sentir vergonha diante da denúncia de um erro ou de uma hipocrisia, de avaliar em seus próprios termos o que o outro está dizendo. É o contrário disso que acontece com os jovens da perfumaria. Siming sente-se insultado, é claro, e quem o insultou quis também produzir esse efeito. Mas o produziu sem nenhuma esperança de que o comentário tivesse contundência pelo reconhecimento de sua justeza, como acontece quando a esposa dirige a Siming palavras mais duras. Ela clama por reconhecimento do marido. Os jovens só querem marcar seu desprezo e sua distância de alguém em quem eles, no fundo, não reconhecem a capacidade da interlocução racional.

É possível que eles se enganem. Siming e a mulher estão condenados a aprender a linguagem dos novos tempos, nem que seja aos trancos e barrancos. O mundo em volta lhes vai enfiando sua sintaxe goela abaixo. A sintaxe do sabonete está incompleta, como vimos, mas falta muito pouco para ela se completar. O sabonete torna-se item constante naquela casa, e depois de seis meses a mulher já começa a escolher diferentes tipos de sabonetes. Não sabemos se as filhas de Siming irão estudar inglês, mas sabemos desde logo que não esfregarão mais o corpo com vagens de acácia. Cortarão os cabelos curtos e usarão saias, como todas as outras meninas de sua idade. Siming e a esposa provavelmente jamais se tornarão fluentes no novo idioma da China pós-imperial. Serão como velhos imigrantes dentro de seu próprio país, chegados de um passado que vai tomando cada vez mais as feições de uma figura histórica endurecida, que podemos estudar nos livros de história, mas não vivenciar no dia a dia.