

XAMANISMO E LEGITIMAÇÃO POLÍTICA NAS PRIMEIRAS DINASTIAS DA CHINA ANTIGA

SHAMANISM AND POLITICAL LEGITIMACY IN THE EARLIESTS DYNASTIES OF CHINA

PALAVRAS-CHAVE:

China Antiga;
Ritos;
Xamanismo;
Wu.

RESUMO

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

KEYWORDS:

Ancient China;
Rites;
Shamanism;
Wu

ABSTRACT

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

INTRODUÇÃO: MITOS E RITOS

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

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

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

MOMENTOS DA PRÁTICA RELIGIOSA NA CHINA ANTIGA

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

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

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

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

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

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

REIS ANTIGOS E RITOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RITOS NUM CONTEXTO MITOLÓGICO

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

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

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

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

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

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

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

WU E SEUS RITOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[...]

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

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

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

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

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

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

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

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

ESPÍRITOS E RITOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

na Overseas Press, 2011.

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

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

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

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

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

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

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

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

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