



O USO DA ANALOGIA NA HISTÓRIA CHINESA ANTIGA

André Bueno

Introdução

A história tradicional chinesa possui seus próprios conceitos, desenvolvidos por uma historiografia em construção contínua desde o século -6.¹ Buscar compreender esses conceitos e teorias é, antes de tudo, um difícil trabalho de tradução. Por vezes, como nós, os chineses denominam seus próprios procedimentos de maneira conceitual, por meio de termos e palavras definidas, permitindo uma identificação clara dos mesmos nos textos. Em outras ocasiões, porém, há uma sistemática em pleno uso, embora ninguém a denomine apropriadamente. De conceito, ela torna-se um ‘estilo’, uma forma de proceder na escrita, que podemos nomear por aproximações, mas não sem correr certos riscos.

Devemos ter em mente que os chineses antigos, ao estabelecerem seu cânone histórico, pensavam a história como uma forma diferenciada de literatura, calcada em evidências, e analisada sob um prisma intelectual que teríamos certa dificuldade em classificar. Os pensadores chineses transitavam entre diversos campos – História, Filosofia, Arqueologia, Antropologia, Arte, etc. – de maneira interdisciplinar, tornando absolutamente arbitrárias e movediças nossas possíveis classificações sobre o seu modo de fazer História. Assim, investigar a metodologia e o conceitual histórico dos chineses é um relevante desafio para a Teoria da História, apresentando-nos possibilidades enriquecedoras de compreender uma antiquíssima tradição histórica cuja continuidade, por si só, nos revela diferenças sutis e interessantes.

Nesse texto, buscaremos discutir a aplicação do conceito de Analogia na História Chinesa Antiga, desde o século -6 até o século -3, quando há o estabelecimento formal dos padrões historiográficos chineses, cujo uso, doravante, teria como base essas discussões. A própria palavra *Analogia* (αναλογία), proveniente do grego, incorpora uma noção não diretamente traduzível para o chinês: todavia, o processo análogo – comparação, exemplificação, metáfora – era vastamente empregado na escrita histórica,

¹ De acordo com um uso comum na Sinologia, as datas AEC são indicadas pelo sinal -, e as datas EC pelo sinal +.



nos permitindo traduzir o procedimento por meio de um termo que se aproxima. A palavra chinesa usada em um contexto de comparação [*Bi* 比]² denota uma relação direta de mediação entre dois objetos, sujeitos ou situações. Ela pressupõe a análise por meio da identificação de elementos comuns ou diferentes, bem como indica que algo está para outro em um grau qualitativo ou quantitativo. Por causa disso, a estrutura lingüística chinesa deixava em aberto a definição de um termo para esse procedimento, mas o realizava de modo direto na construção frasal. O termo atual, que designa em chinês “Analogia” é, justamente, *Biyu* 比喻, que pode ser traduzido como “explicar uma comparação”

Outras formas de indicação análoga se davam pela contextualização espaço-temporal, fosse pela ocorrência de uma situação X, comparada a situação Y, ou pelo exemplo dado por uma determinada figura Z, em contraposição a outras figuras. Uma conhecida passagem chinesa exemplifica bem isso: ‘Não faça aos outros o que não quer que seja feito para consigo’[Confúcio, *Lunyu* 論語, 15,24]. Ou seja: não faça X [ação] para outros [Y], pois isso pode se voltar contra si mesmo. Esse raciocínio era aplicado às passagens históricas. Poder-se-ia compreender um evento, passagem ou atitude de um personagem histórico por empatia? O que os chineses trataram de construir em sua literatura histórica, portanto, eram imagens referenciais sobre as quais poderia se estabelecer algum tipo de correlação. Embora esse procedimento tornasse a abordagem histórica um procedimento indireto, por outro lado, ele construiu um largo arcabouço de imagens disponíveis a classificação e comparação, concretizadas nas formas e temáticas do discurso histórico. O que veremos aqui, portanto, é como se davam essas construções, e seus efeitos para a padronização de uma escrita histórica desde a China antiga.

O surgimento do pensamento correlativo

Para compreendermos o surgimento do pensamento análogo entre os chineses, precisamos retornar ao século -12, quando estava sendo redigido o primeiro manual

² Na primeira aparição de um nome ou termo chinês, apresentaremos igualmente a sua forma logográfica.



chinês de ciências naturais, o *Tratado das Mutações* [*Yijing* 易經].³ O *Yijing* é provavelmente o primeiro livro chinês a nos dar uma visão organizada de universo, buscando explicar a natureza por meio de suas estações, tendências e qualidades, expressas num sistema complexo absolutamente associativo, simbólico e correlacionado. As forças naturais são catalogadas em conjuntos de expressões – água, fogo, trovão, montanha, etc. – que significam expansões de um sistema dual primário, conhecido por *Yin* 阴 – *Yang* 阳. Yin e Yang não são duas forças primevas, ou duas essências universais, e uma série de equívocos tem sido causados, nesse sentido, entre os leitores ocidentais - e mesmo entre os chineses - que desconhecem mais profundamente essa teoria. *Yin* e *Yang* representam, nesse antigo sistema cosmológico, a idéia de uma oposição primária e correlata, pelo qual algo se revela pela sua interdependência com outra coisa. São, por assim dizer, coordenadas pelas quais concebemos uma imagem, operando em nível básico como nossa classificação X e Y. Nesse sistema, pois, tudo se define por oposição complementar. Uma simples linha só existe, por exemplo, pela contraposição do traço no papel; ela mesma só existe porque tem dois lados, e divide o espaço em dois, etc.

De modo a organizar a expressão dessas tendências, os autores do *Yijing* decidiram grifar como um traço contínuo a coordenada *Yang* ---- e, como um traço partido, a coordenada *Yin* -- --. A combinação dessas linhas em sistemas triplos gerava os *Gua* 卦 [Trigramas], que representavam oito fenômenos ou dimensões básicas da natureza [como dissemos; Água, Fogo, Céu, Terra, Trovão, Montanha, Lago e Vento], denominados de sistema *Bagua* 八卦 [Oito trigramas]. A representação ternária foi bem sintetizada pelo filósofo Laozi 老子 [séc.-6]: “O um gera o dois, o dois gera o três, e o três gera as dez mil coisas” [*Daodejing* 道德經, X]. Assim, de um princípio único é gerada a oposição complementar; dela, surgem os trigramas, imagens da natureza; e da associação deles surgem todos os seres, estações, movimentos da natureza. Nessa idéia, estava implícita a cópula entre as duas coordenadas para a geração de uma imagem.

O *Bagua* organizava as tendências da natureza num sistema que indicava direções, movimentos, posturas e qualidades, expressos em dois arranjos básicos

³ Data especulada pela tradição chinesa, podendo ser o texto ainda mais antigo.



chamados de ‘Céu Anterior’ e ‘Céu Posterior’. Não nos cabe aqui aprofundar a complexidade desse sistema cosmológico, mas explicar seus desdobramentos para a mentalidade chinesa. As seqüências organizadas de trigramas produziam sessenta e quatro hexagramas, que representavam, dentro desse sistema, as tendências e propensões dos movimentos naturais. Por causa disso, os chineses desenvolveram a crença de que o *Yijing* poderia explicar as leis ecológicas, bem como ser utilizado com fins oraculares, antevendo eventos, o desfecho de situações naturais e explicando a configuração e propriedades de determinadas tendências sociais e cosmográficas [GRAHAM, 1986].

O papel do *Yijing*, porém, era mais amplo. Ele descrevia e acompanhava a *Mutação* [Yi 易], ou ainda, *Tudo-abaixo-do-Céu* [Tianxia 天下] por meio de símbolos, de sistemas correlatos, que permitiam explicar ‘cientificamente’ a Natureza e o Mundo através do sistema Yin–Yang. Isso obviamente acompanhava a estrutura lingüística chinesa, que nasceu, e se desenvolveu, por meio de expressões Logográficas [Pictografias e Ideografias], tornando a linguagem chinesa um meio de expressão de imagens [ALLETON, 2010]. O importante, contudo, é que o *Yijing* legou a idéia fundamental de que o contexto material e temporal [logo, *histórico*] é expresso por uma imagem, a ser decodificada pela interpretação das linhas. Um evento histórico qualquer é um acontecimento no mundo material [isto é, no *Mundo da Mutação*], e por isso é mutável, efêmero, transitório. Não se pode resgatá-lo por completo, mas dele se poderia extrair ou registrar uma imagem que captaria a sua essencialidade, expressa num Hexagrama qualquer que explicasse a configuração da natureza e das forças envolvidas no referido acontecimento. Ou seja, o registro hexagramático representava uma analogia ao processo natural – e por conseqüência, histórico. O sinólogo Richard Wilhelm [1873+1930], numa das mais qualificadas traduções do *Yijing*, transcreveu a interpretação histórica do surgimento dos hexagramas, com base no texto do *Baihutong* 白虎通,⁴ cujos trechos selecionados exemplificam bem essa idéia. Selecionei as três primeiras seções, que explicam [de forma mítica] o surgimento da civilização humana a

⁴ O *Pavilhão do Tigre Branco* [Baihutong] é uma coleção de textos sobre variados temas, como História, Astronomia, Ecologia e Filosofia. Sua autoria é de Bangu 班固 [32+92], e embora se trate de um texto bem mais recente, ele resgataria a visão antiga do *Yijing* sobre a história da sociedade chinesa em seus períodos primevos.



partir do grande herói e artífice Fuxi 伏羲 [ou, Paoxi 庖犧], que teria concebido a teoria do *Bagua* e dos hexagramas, e a partir dela, as leis e tendências da Natureza:

1 — Quando na mais remota antigüidade Paoxi governava o mundo, ele levantou os olhos e contemplou as imagens no céu, e abaixou os olhos e contemplou os fenômenos na terra. Observou os sinais dos pássaros e dos animais, e sua adaptação às regiões. Ele procedia diretamente a partir de si mesmo, e indiretamente a partir das coisas. Inventou, assim, os oito trigramas, para entrar em contato com as virtudes dos deuses luminosos e para organizar as condições de todos os seres.

[...]

2 — Ele trançou cordas e as utilizou em redes e cestas para caça e pesca. Provavelmente inspirou-se para isso no hexagrama ADERIR.

Análise de Richard Wilhelm: Esse capítulo explica como todas as criações da civilização apareceram como reproduções de imagens ideais arquetípicas. Essa idéia encerra uma verdade superior. Todo invento surge primeiro como imagem na mente do inventor, antes de aparecer como "utensílio", como "objeto acabado". Partindo da escola representada por Xizi, para a qual os 64 hexagramas misteriosamente apresentam imagens paralelas à natureza, aqui se procura deduzir as invenções humanas que conduziram ao desenvolvimento da civilização. Isso não deve ser interpretado no sentido de que os inventores tivessem simplesmente tomado os hexagramas do Livro e realizado a partir deles suas invenções, mas sim que as invenções tomaram forma na mente de seus autores a partir das tendências representadas nos hexagramas. A rede é composta de malhas vazias por dentro, cercada de fios por fora. O hexagrama *Li*, O ADERIR (n.30), representa uma reunião de tais malhas. Além disso o ideograma significa "aderir" a algo, "ser apanhado por". Por exemplo, no Livro das Odes em vários trechos se diz que o ganso selvagem ou o faisão foram apanhados pela rede (*Li*).

3 — Quando desapareceu o clã de Paoxi, surgiu o clã do Divino Agricultor.⁵ Ele cortou um pedaço de madeira para fazer uma relha de arado, curvou um pedaço de madeira para fazer uma rabiça e ensinou ao mundo inteiro as vantagens de sulcar a terra com o arado. Provavelmente inspirou-se para isso no hexagrama AUMENTO.

Comentário de Richard Wilhelm: O arado primitivo consistia de uma haste curva em cuja extremidade se fixava uma madeira pontiaguda para rasgar a terra. A vantagem desse método sobre a enxada era de permitir o emprego da tração animal, transferindo, assim, uma parte do trabalho para os bois. O hexagrama *Yi*, O AUMENTO (n.42), é composto pelos trigramas *Sun* [vento] e *Chen*[trovão], ambos associados à madeira. *Sun* significa penetração, *Chen* significa movimento. Os trigramas nucleares são *Kên* e

⁵ Shen Nong 神農



K'un, ambos associados à terra. Disso surgiu a idéia de construir um instrumento de madeira que penetrasse o solo e, movendo-se para diante, revolvesse a terra. [WILHELM, 1986, p.251-2]

Embora essas crenças não possam ser datadas, sabemos que esse sistema constituía a base para a interpretação da Natureza e da realidade no século -12, e se tornaria o pilar das futuras ciências chinesas. Para o campo do pensamento chinês, contudo, sua contribuição fundamental era a importância dada à representação análoga. Os chineses construíram uma série de discursos sobre o problema, alcances e limites das analogias, e isso se refletiu diretamente na escrita histórica. Nos passos seguintes, procuraremos investigar um quadro mais amplo desse debate, surgidos a partir da crise ética do séc. -6, em que diversos autores proporiam suas visões divergentes para a questão da Analogia.

A crise ética do séc. -6 e uma 'Nova História'

Uma série de crises políticas e sociais afetava a estrutura do império chinês, durante a dinastia Zhou 周, em torno do séc. -6. Os Estados chineses, organizados de forma muito similar a estrutura feudal da Europa Medieval, combatiam uns aos outros, de modo incessante, numa infundável disputa pelo poder. Havia uma crise generalizada no meio social, representada pelo aumento da violência, da corrupção e da insegurança. Essa visão era compartilhada de modo geral por todos os autores e intelectuais desse período, que passaram a disputar, igualmente, a primazia de suas idéias como solução a crise iminente.

O primeiro, e mais destacado deles, foi Confúcio 孔夫子 [-551 a -479]. Confúcio defendia que a crise social e institucional da sociedade chinesa, na época, era causada pela perda da Cultura e das Tradições [Li 禮]. Para ele, a solução seria implementar um amplo programa educativo, capaz de tornar cada pessoa um elemento crítico e ativo na manutenção da sociedade. A proposta de Confúcio nos parece bastante moderna, mas tratava-se exatamente disso. Ele promoveu um resgate dos livros considerados clássicos e fundamentais para a Educação chinesa, e realizou uma vasta reedição e divulgação dos mesmos. Sua inspiração vinha diretamente do passado, e por



isso, seu discurso baseava-se numa difusão da História como forma de redenção moral, através dos exemplos dos antigos. Ele mesmo afirmara: ‘não invento, apenas repasso’ [Confúcio, *Lunyu*, 7:1] e ‘amo os antigos, e os imito’ [ibid]. Sua frase mais famosa, porém, é: ‘Mestre é aquele que, por meio do antigo, descobre o novo’ [ibid, 2:11]. Por fim, ele afirmou: ‘A dinastia Zhou se *espelhou* nas duas anteriores; que civilização magnífica! Eu sigo Zhou’ [ibid, 3:14]. Essa afirmação é fundamental para compreender o pensamento análogo de Confúcio. Para ele, o exame do passado seria capaz de nos dar respostas para situações atuais – fosse pela aplicação de uma resposta similar aquela encontrada no passado, ou ainda, pela descoberta de uma nova resposta ao constatar-se que um problema realmente não encontraria precedência na literatura histórica.

Por isso, Confúcio deu uma grande ênfase ao papel da história em seu projeto educacional. Todos os livros por ele resgatados tinham elementos historicizantes. O *Tratado das Poesias* [*Shijing* 詩經] preservava poemas e músicas antigas, que ilustravam o imaginário da sociedade em tempos antigos; o *Tratado das Mutações* [*Yijing*], como já dissemos, explicava a antiga ciência chinesa; as *Recordações da Cultura* [*Liji* 禮記] apresentava uma vasta coleção de capítulos diversos, discutindo etiqueta, costumes, crenças, educação, música, tratando-se enfim de uma enciclopédia de cultura chinesa; e o *Tratado da Música* [*Yuejing* 樂經, hoje perdido] apresentava teorias e músicas capazes de representar e manifestar os sentimentos humanos na sociedade. Mas dois livros dessa coleção de seis clássicos eram, especificamente, de História. O *Tratado dos Livros* [*Shujing* 書經] era uma coletânea de episódios e discursos das grandes personalidades do passado, demonstrando que os chineses já tinham o hábito de realizar registros históricos desde tempos imemoriais [ou ao menos, desde o séc.-12, quando iniciou a Dinastia Zhou]; e as *Primaveras e Outonos* [*Chunqiu* 春秋] era uma cronologia episódica dos tempos mais recentes, feita pelo próprio Confúcio, com os registros e arquivos mantidos pelo Estado de Lu, sua terra natal e lugar onde passou seus últimos anos.

Esses dois livros são bastante diferentes entre si. O *Shujing* é composto de capítulos longos, nos quais são apresentadas personagens centrais, e seus papéis no desenrolar de um evento. Breves informações biográficas formam a introdução de cada



seção, apresentando o ator principal da narrativa. No seguir, acompanhamos seu discurso, ou a descrição do evento. O *Shujing* introduz a idéia da biografia exemplar, pela qual podemos tomar como modelo seus heróis civilizadores. Um trecho do *Shujing* exemplifica o que queremos demonstrar:

Investigando a Antigüidade, verificamos que Di Yao⁶ se chamava Fang- Xun. Era reverente, esclarecido, instruído e atento, com naturalidade e sem esforço. Era sinceramente cortês e capaz de toda e qualquer complacência. A gloriosa influência dessas qualidades foi sentida nos quatro quadrantes do território e alcançou o céu no alto e a terra aqui em baixo. Distinguiu os capazes e virtuosos; depois, amou a todos aqueles pertencentes às nove classes da sua parentela, que assim se tomou harmoniosa. Regulamentou e refinou também o povo dos seus domínios, que se tornou todo ele brilhantemente esclarecido. Por fim unificou e harmonizou os inúmeros estados; assim se transformaram as populações de cabelos pretos. E o resultado foi a concórdia universal. Ordenou aos irmãos Xi e aos irmãos He, em reverente acordo com a sua observação dos largos céus, que calculassem e desenhassem os movimentos e aparências do sol, da lua, das estrelas e dos espaços zodiacais; e, desse modo, respeitosa e decretassem quais as estações a serem observadas pelo povo. Ordenou separadamente ao segundo irmão Xi que residisse em Yüyi, no lugar denominado ‘Vale Brilhante’, e aí respeitosa e hospedasse o sol nascente e regulasse e ordenasse os trabalhos da primavera. "O dia", disse ele, "é de duração média e a estrela está em Mao; - assim podereis determinar exatamente o meio da primavera. O povo está disperso pelos campos e os pássaros e animais se cruzam e copulam". Depois ordenou ao terceiro irmão Xi que residisse em Nanxiao, no lugar denominado ‘Capital Brilhante’, para que regulasse e ordenasse as transformações do verão e respeitosa e observasse os limites exatos da sombra. "O dia", disse ele, "está na sua duração máxima e a estrela acha-se em Huo; - assim podereis determinar exatamente o meio do verão. O povo está mais disperso e os pássaros e animais, com as penas e os pêlos ralos, mudam de roupa". Ordenou separadamente ao segundo irmão He que residisse no Ocidente, no lugar denominado ‘Vale Obscuro’ e aí respeitosa e acompanhasse o sol poente e regulasse e ordenasse os trabalhos do outono, em conclusão. "A noite", disse ele, "está na sua duração média e a estrela acha-se em Hou; - assim podereis determinar exatamente o meio do outono. O povo sente-se bem e os pássaros e animais estão com a sua roupa em bom estado". Depois ordenou ao terceiro irmão He que residisse na região norte, no lugar denominado ‘Capital Sombria’ e aí regulasse e observasse as mudanças do inverno. "O dia", disse ele, "está na sua duração mínima e a estrela acha-se em Mao; - assim podereis determinar exatamente o meio do inverno. O povo fica em casa e a roupa

⁶ Imperador Yao [Di Yao 堯帝], ou Fang Xun 放勳, soberano mítico do passado chinês, cujas datas se situariam entre -2358-2258. Esse trecho é significativo, pois narra a história do nascimento do Calendário.



dos pássaros e animais é farta e recoberta de penas ou pêlos". Disse o Di: "Ah! vós, [irmãos] Xi e [irmãos] He, um ano inteiro consiste de trezentos e sessenta e seis dias. Mediante o mês intercalar, fixem as quatro estações e completai o período do ano. E após, estando os vários funcionários assim regulamentados, todos os trabalhos serão plenamente executados. [Canon de Yao 堯典, do *Shujing*]

É possível, portanto, que no âmbito do pensamento correlato existente desde a redação do *Yijing*, o modelo biográfico do *Shujing* era um exemplo perfeito de analogia para a conduta moral e social, adequada de forma harmoniosa as leis da Natureza. A idéia de continuidade, perpetrada pelo sucesso em responder aos desafios do passado, embasava a necessidade de ilustrar-se e equivaler-se a esses modelos.

Mesmo assim, Confúcio nos revelou [ou investiu em] outra forma de escrita histórica, presente no *Chunqiu*. O texto desse livro é absolutamente seco, quase fragmentário, apresentando uma data, os personagens e a descrição do evento. Segundo Liuxie 刘勰 [466+522], um dos primeiros especialistas em literatura chinesa, a explicação para essa diferença consistia na tipologia da redação histórica, presente desde a mais remota antiguidade chinesa:

O *Quli* diz; "os historiadores preparam seus pincéis para tomar notas", o que significa que 'História' significa "anotar" - ou seja, historiadores são aqueles que, a direita ou a esquerda do soberano, anotam e recolhem seus registros. No Passado, os da esquerda recolhiam os fatos, os da direita as palavras. O clássico das Palavras é o *Shangshu* (*Shujing*), e o dos Fatos é o *Chunqiu*. [Liuxie, *Wenxin Diaolong* 文心雕龍, 16]

Assim, a escrita das datas seria uma relação cronológica, baliza referencial para algum evento. No caso do *Chunqiu*, isso ficava ainda mais claro. Extraído diretamente dos anais da corte de Lu 魯國, ele nos parece incompreensível sem explicações adicionais. O que ocorre é que Confúcio redigira o texto de maneira criptográfica, justamente, para introduzir debates de caráter analógico aos episódios históricos. A escrita do *Chunqiu* é codificada: alguém que 'morreu naturalmente' implica num personagem de vida exemplar, enquanto outro que 'morreu de modo turbulento' deixa subentendido a acusação de um crime, desregramento, ou simplesmente de anti-modelo. As palavras usadas por Confúcio indicavam, de modo sutil ou direto, acusações ou louvações às figuras históricas, ou mesmo aos seus contemporâneos – motivo pelo qual



ele foi constantemente perseguido durante um longo tempo de sua vida. Como comenta, novamente, Liuxie:

A partir do rei Ping⁷, a dinastia começou e declinar, e não foi mais digna de figurar no Livro das Odes. Leis e normas se dispersaram e se enredaram, e os princípios eternos se perderam. O Mestre Confúcio lamentou profundamente que o soberano abandonara o Dao; desolado pela destruição de sua cultura, viveu retirado suspirando pelo Fênix e vagou pelos caminhos clamando pela vinda do unicórnio. Mas então, se reuniu com o grande Mestre da Música para corrigir as poesias e os hinos; baseando-se na história de Lu escreveu o *Chunqiu*. Tratou dos enganos e dos erros para mostrar os avanços e retrocessos, e deu testemunho do que havia perdurado e do que havia perecido como conselho e advertência. Uma palavra de elogio valia mais que carruagens e vestidos cerimoniais; uma palavra de censura cortava mais profundamente que machados e facas. Seu significado profundo é obscuro e enigmático, mas o texto que o entrelaça é harmonioso e conciso. Qiuming⁸, seu contemporâneo, chegou a compreender o mistério de suas palavras, partiu de sua raiz e alcançou os ramos. Assim criou o gênero dos comentários (o *Zuo zhuan*). [ibid, 16]

Com o tempo, as explicações para as passagens foram se diluindo ou tornando-se confusas, o que levou posteriormente a redação de três livros auxiliares para explicar o *Chunqiu*: o *Zuo zhuan* 左傳 [*Comentário Zuo*], o *Guliang zhuan* 穀梁傳 [*Comentário Guliang*] e o *Gongyang zhuan* 公羊傳 [*Comentário Gongyang*]. Outros livros de comentários teriam existido, mas esses três foram os que mais se difundiram, sendo o *Zuo zhuan* considerado, pela maior parte dos Confucionistas, como o comentário ‘ideal’ do *Chunqiu*, como citado por Liuxie. Um fragmento pode nos ilustrar o teor do livro:

Na primeira lua da primavera do nono ano do seu reinado, o duque de Zhuang 魯莊公 derrotou o exército do Estado de Qi em Chuang Che.

Comentário Zuo: Tendo o Estado de Qi declarado guerra, e estando o nosso duque preparado para iniciar a campanha, apareceu um homem chamado Kui a pedir uma audiência. Disseram-lhe os seus conselheiros:

- Os oficiais já decidiram sobre as estratégias a adotar. Que papel pensas desempenhar nesses planos?
- Eles não passam de um grupo de incompetentes, que não têm a menor idéia do que sejam planos secretos.

⁷ Rei Ping de Zhou [Zhou Ping Wang 周平王], -770-720, a quem se atribuiu um governo problemático e fraco, gerador das crises subseqüentes que destruiriam a dinastia Zhou.

⁸ Zuo Qiuming 左丘明, autor do *Comentário Zuo*.



Kui acabou por ser levado a presença do duque, e imediatamente interrogou: Que forças dispõe vossa alteza para fazer a guerra?

- Nunca monopolizei alimentação e roupas, sempre as partilhei com todos - respondeu o duque.

- Isso não passou de um pequeno favor, compartilhado apenas por alguns. O povo não o acompanhará, fiado apenas nesse motivo.

- Bem - continuou o duque - nos sacrifícios aos deuses, confiei mais na sinceridade do coração do que no fausto das aparências.

- Também isso constitui uma razão insuficiente. Os deuses não abençoarão as vossas armas baseados apenas nessa desculpa.

- Nas investigações judiciais, ainda que fosse difícil dar com a verdade, tomei decisões sempre de acordo com provas que me foram apresentadas.

- Também isso está longe de lhe dar a certeza de confiar no povo, e pode comprometer o resultado da guerra por causa disso. Peço-lhe, assim, para o acompanhar na sua campanha.

A isto o duque acedeu, levando Kui na sua própria carruagem.

A batalha travou-se em Chuang-Che. E à vista do inimigo, o nosso duque deu sem demora as suas instruções para se iniciar o ataque, mas Kui advertiu:

-Ainda não.

E só quando os tambores do inimigo rufaram três vezes é que Kui aconselhou a não atacar.

E o duque prontamente deu ordens para os perseguir, mas Kui tornou a dizer:

-Ainda não.

Apeou-se da carruagem, e estudou cuidadosamente os trilhos dos carros adversários. E só depois de examinar tudo com os seus olhos, gritou:

- Agora.

E o duque deu ordem então para perseguir os inimigos.

Quando a batalha foi totalmente ganha, o duque pediu a Kui uma explicação da sua tática.

- Uma batalha - respondeu este - depende inteiramente, e acima de tudo, do ardor dos combatentes. Ao primeiro sinal do tambor, o ardor do inimigo estava violentamente excitado. Com o segundo, começou a atenuar-se. E com o terceiro, entrou em exaustão. Então, quando o ardor do inimigo chegou a essa fase, estavam os nossos no auge do seu ardor.

Assim os vencemos. Porém, contra uma formidável força inimiga, deve estar-se preparado para tudo. Receava uma emboscada. Mas, verifiquei pelos trilhos das carruagens, que a retirada foi feita em visível desordem. Reparei igualmente nos seus pendões, e concluí que se agitavam também em confusão. Portanto, aconselhei que só nessa altura se perseguisse o inimigo. [*Chunqiu*, livro 3]

Notem, pois, o comentário árido de Confúcio: o Duque *derrotou* [grifo meu] o exército de Qi. Nada mais. Em sua época, provavelmente, a passagem era conhecida, e podia ser explicada, comentada e discutida. Todavia, o uso específico da palavra ‘derrota’ tinha implicações diretas. Significava antes de tudo, por sua interpretação, que Qi estaria errado em seus propósitos ou meios, e por essa razão, fora derrotado. Mas quais seriam? É o *Zuo zhuan* que fornece a historietta conexa que explica a passagem. O



duque Zhuang contava com estrategos hábeis e moralmente superiores, além de ser, ele mesmo, uma pessoa de inteligência privilegiada e modesta – ou não teria aceito os conselhos de Kui. A própria palavra ‘Sábio’ [*Sheng* 聖], em chinês, significa ‘Aquele que escuta’. Dar ouvidos a Kui foi, pois, uma atitude sensata. Tudo isso se depreendia, assim, da análise de um único termo.

O uso cuidadoso das palavras, por parte de Confúcio, baseava-se na concepção do autor de uma profunda relação entre as terminologias e seus sentidos. Ele acreditava, de certa forma, que as analogias contidas nas palavras representavam de fato as idéias nelas contidas. Por isso mesmo Confúcio foi o primeiro defensor de uma ‘Retificação dos Nomes’ [*Zhengming* 正名], tentando fazer com que o uso das palavras se adequasse intimamente ao contexto e ao sentido. Para ele, as palavras não deveriam guardar ambigüidades ou sentidos múltiplos:

Quando os nomes não são corretos, a linguagem fica sem sentido. Quando a linguagem fica sem sentido, nenhum assunto pode ser resolvido. Quando nenhum assunto pode ser resolvido, os ritos e a música cessam. Quando os ritos e a música cessam, punições e penalidades erram o alvo. Quando punições e penalidades erram o alvo, as pessoas não sabem onde estão. Por isso, aquilo que um cavalheiro concebe, ele tem de ser capaz de dizer; e aquilo que ele diz, ele tem de ser capaz de fazer. No que se refere à linguagem, um cavalheiro não deixa nada ao acaso. [Confúcio, *Lunyu*, 13:3]

Nesse sentido, ao ser perguntando sobre conceitos complexos, Confúcio era vago em defini-los, justamente para não acoplar sentidos desviantes [*ibid*, 9:1]. Isso não lhe parecia incoerente, já que um conceito complexo deveria ser apreendido intimamente, e talvez não pudesse ser explicado por várias palavras – o que implicava associar vários sentidos, caindo no erro de multiplicar analogias incompletas [VANDERMEERSCH, 1993 e LEVI, 1993].

Para a escrita da história e do pensamento chinês, esse passo foi fundamental. Todos os autores após Confúcio consultaram seus escritos, de modo a afirmá-los ou refutá-los. Confúcio conseguira construir um alicerce literário do qual ninguém, com a pretensão de sábio, poderia escapar ou ignorar. O principal, contudo, é que ele consolidou a idéia de expressar-se por meio de analogias, tornando o exercício do pensar numa apreciação estética, no qual as imagens devem ser construídas ou



desconstruídas para se alcançar um sentido [SCHABERG, 2001]. Após Confúcio, o debate das idéias tornar-se-ia um criativo e arguto confronto de analogias, favorecendo, por vezes, a construção de belíssimas imagens narrativas. Isso teria um profundo impacto na apreciação da História pelos antigos chineses.

Mêncio, o grande continuador de Confúcio

Mêncio 孟子 [-370-289], destacado seguidor do Confucionismo, foi um dos autores que mais empregou de analogias a fim de atingir uma essencialidade nos argumentos. O desenvolvimento de sua lógica era indutiva, associando imagens aos conceitos, estabelecendo paralelismos para assim desenvolver suas idéias [VOLKOV, 1992]. Podemos ilustrar esse processo com um fragmento clássico de seu texto: ele acreditava, por exemplo, que a *Natureza Humana* [Xing 性] era inatamente boa, o que descreve de modo direto, com o emprego de uma analogia, em seu debate com outro pensador:

Disse Gaozi 告子: "A natureza do homem é como água redemoinhando num canto. Se lhe abre passagem a leste, ela correrá para leste; se lhe abrides passagem ao oeste, ela seguirá esta direção. A natureza do homem é indiferente ao bem e ao mal, como a água é indiferente ao leste e ao oeste".

Replicou Mêncio: "Em verdade, a água corre indiferentemente para leste ou para oeste; mas, corre, com a mesma indiferença, para cima ou para baixo? O pendor da natureza humana para a bondade assemelha-se à tendência da água para descer. Não há quem não tenha esse pendor para a bondade, como a água tem propensão para correr em declive". "Ora, agitando a água e fazendo-a ressaltar, podeis tê-la à altura da vossa frente; represando-a e dirigindo-a conseguireis levá-la ao topo dum monte. Mas condizem esses movimentos com a natureza da água? É a força aplicada o que os provoca. No caso do homem induzido a se desviar da prática do bem, a sua natureza é tratada por esse meio". [Mêncio, 6:1,2]

O próprio uso da Água, aqui, não parece ser acidental: como uma das expressões naturais da Mutação [como descrito no *Yijing*], a Água tem a propriedade de moldar-se, de se acostumar, de agir de modo constante, mas sem perder sua essencialidade. Mêncio mostra a continuidade da proposta de Confúcio no que tange a escrita da história, e na compreensão dos modelos de exemplo da antiguidade. Esse discurso sobre a Natureza Benévola continua em várias outras seções do mesmo texto, sempre de forma analógica [todo o livro 6 trata, de fato, no diálogo entre Mêncio e Gaozi, em que se trava um



longo debate com o intenso uso de analogias]. As analogias não apenas revelam o sentido de uma imagem, como ainda, sua deformação é causada pela incompreensão e pela ignorância – assim como todos, essencialmente, nascem bons, mas degeneram em função de fatores externos. Mêncio praticava uma forma de psicologia primitiva, propondo que os desvios morais podiam ser analisados a luz de um passado problemático. O uso de analogias adequadas ilustraria o caminho correto propiciando, por conseguinte, a reforma íntima do indivíduo. Lembremos, esse continuava a ser o tema central dos debates filosóficos da China nessa época: como consertar a sociedade? Passado o tempo de Confúcio, a crise persistia, e aumentava. Mêncio era um dedicado estudioso dos textos confucionistas, e ilustrou seu livro com vários trechos dos clássicos. Em busca de um bem primevo, que produziria continuamente a natureza, Mêncio procurava refletir imagens que pudessem resgatar a essencialidade da Natureza Humana. Isso se aplicava diretamente ao modo como Mêncio trabalhava suas narrativas de cunho histórico. Nesse longo episódio, em que debate com o rei Xuan de Qi 齊宣王, ele mostra a articulação entre a narrativa de uma passagem histórica, a construção analógica e o subsequente efeito moral e político esperado:

O rei Xuan de Qi perguntou: "Posso ser informado por vós das transações de Huan de Qi e Wen de Jin?"

Mêncio replicou: "Nenhum dos discípulos de Chung-ni [Confúcio] tratou dos feitos de Huan e Wen; em consequência, eles não foram transmitidos aos seus continuadores; este vosso servo não ouviu falar deles. Se desejardes ouvir-me, deixe-me discorrer sobre os princípios adequados para atingir a autoridade real".

Disse o rei: "De que espécie devem ser as virtudes do que pode atingir a dignidade real?"

"Se ele amar e proteger o povo," respondeu Mêncio, "é impossível obstar a que ele a alcance".

"Um pobre mortal como eu" tornou o rei, "é competente para amar e proteger o povo?"

"Sim".

"Como sabeis que sou competente para isso?"

"Ouvi Hu He contar o episódio seguinte", replicou Mêncio: "O rei", disse ele, "estava sentado no terraço, quando apareceram alguns indivíduos, em baixo, guiando um touro. O soberano viu-os e perguntou aonde levavam o animal. Responderam-lhe: "Vamos consagrar um sino com o sangue dele". "Soltem esse touro", tornou o rei; "não lhe posso ver a cara assustada de criatura inocente, arrastada ao matadouro. "Os outros perguntaram-lhe, então, se deviam desistir de consagrar o sino. O rei, porém, replicou: "Como é possível? Troquem o touro por um carneiro". Não sei se este episódio aconteceu realmente".

"Aconteceu", confirmou o rei.



E Mêncio replicou: "A bondade, que transparece nesse gesto, é suficiente para elevar-vos à dignidade real. O povo supôs que vós recusáveis o touro; mas os vossos servidores sabiam com certeza, Majestade, que não podíeis suportar a vista do sofrimento dum ser vivo, e que isso vos induziu a fazer o que fizeste".

"Tendes razão", disse o rei. "Contudo, houve realmente uma aparência do que o povo imaginou. Mas embora Qi seja estreito e pequeno, como podia eu negar um touro? Foi, em verdade, porque não pude resistir ao terror dele, ao seu aspecto de criatura inocente, enviada ao matadouro, que o substituí por um carneiro".

Disse Mêncio: "Não estranheis, Majestade, se o povo julgou que lhe negáveis o touro. Vendo-vos trocar um animal grande por outro menor, como podiam os vossos súditos adivinhar o motivo? Se tínheis pena de ver um ser vivo, enviado sem culpa ao matadouro, porque escolhéis entre um touro e um carneiro?"

O rei riu-se e observou:

"Em que pensava eu, na verdade? Não regateava o valor do touro; contudo, mandei substituí-lo por um carneiro. O povo tinha razão, em dizer que mostrei má vontade".

"Não há mal em que eles digam isso, retorquiu Mêncio. "Foi um artifício da clemência. Vós vistes o touro e não vistes o carneiro. Assim, o homem superior tem tamanho interesse aos animais que, se os vir vivos, não conseguirá comer-lhes a carne. Por este motivo, conserva-se afastado do estábulo e da cozinha.

O rei mostrou-se satisfeito e tornou:

"As Poesias dizem:

"Graças à reflexão, posso avaliar,

O que os outros homens têm em mente".

"Isto poderia ser-nos aplicado, Mestre. Pratiquei aquele ato; mas, meditando-o, não percebi o meu próprio intuito. Quando pronunciastes essas palavras, Mestre, os movimentos da compaixão começaram a lavar em mim. Como pode, porém, este ato de bondade equivaler à consecução da dignidade real?"

"Suponha, senhor" disse Mêncio, "que um homem vos declare: "A minha força é suficiente para levantar três mil "jin"⁹, mas insuficiente para erguer uma pena; a minha vista é bastante aguçada para examinar a ponta dum cabelo; contudo, não vejo um carregamento de lenha"; acreditaríeis no que ele diz, Majestade?"

"Não", replicou o rei.

"Ora", continuou Mêncio, "no nosso episódio, há bondade suficiente para poupar os animais; todavia os benefícios dessa bondade não se estendem ao povo. Como é isto? Trata-se acaso duma exceção? A verdade é que não se ergue a pena, porque não se empregou a força; não se viu a carroçada de lenha, porque não se exerceu a visão; e o povo não é amado e protegido, porque não se usou a bondade. Logo, Majestade, não atingiste a dignidade real, porque não vos empenhais em alcançá-la, e não porque sejais inepto para a conseguir". [*Mêncio*, 1:1, 7]

Por fim, devemos ressaltar que o recurso esquemático aqui utilizado é basicamente o mesmo daquele presente no *Chunqiu*: recorrer a uma passagem e interpretá-la, dando ênfase as imagens que possam induzir, e traduzir, o sentido proposto.

⁹斤, medida de peso chinês equivalente a 600 gramas.



Um debate sobre Peixes

A preocupação dos Confucionistas em 'retificar os nomes' era pertinente. Estava em curso, no pensamento chinês desse mesmo período, uma revisão completa do que poderia ser o papel das palavras e das analogias na construção do saber. Pouco tempo depois de Confúcio, um pensador chamado Mozi 墨子 [-470-391] opunha-se diretamente ao Confucionismo, invocando a incompletude das analogias. Esse autor defendia que o discurso confucionista era baseado numa cultura de elite, opressora, desigual e inacessível ao povo. Em sua concepção, era justamente esse modo de vida tradicional, defendido por Confúcio, que criara o panorama de crise a que se entregava a China. Mozi usava um método retórico rudimentar para desconstruir as propostas Confucionistas, por meio de aparentes incoerências lógicas em suas analogias e exemplificações, como demonstra esse fragmento:

Mozi disse: "Para fazer o que quer que seja, cumpre ter padrões. Ninguém realizou coisa alguma sem eles. Os fidalgos, no exercício de suas funções de generais e conselheiros, não os dispensam. Os próprios artesãos regem-se por padrões. Assim, constroem objetos quadrados, de acordo como o quadrado; e recorrem ao compasso, para as figuras circulares; desenham linhas retas com a régua de carpinteiro; e o prumo lhes vale para as perpendiculares. Todos os artífices, capazes ou não, empregam esses cinco padrões. Apenas os mais hábeis são perfeitos. E os menos hábeis, os que não alcançaram a perfeição, andarão melhor, se fizerem uso dessas regras. Eis porque todo artesão se norteia por moldes certos".

"Ora, o governo do império e o dos grandes países não se atém a padrões; isto demonstra que os governantes são menos inteligentes que os artífices".

"Que devemos tomar como exemplo de bom modelo de governo? Deve cada um imitar os pais? Há muitos pais no mundo; poucos são magnânimos. Se todos seguirem o exemplo dos pais, raras vezes procederão nobremente. E imitar um procedimento indigno não será ater-se ao padrão adequado".

"Poderia cada um nortear-se pelo exemplo de seu mestre? Muitos são os mestres; mas poucos os mestres dotados de uma alma grande. Logo, se todos imitarem o seu mestre, nem sempre imitarão um bom exemplo. Nortear-se pelos maus exemplos não é adotar o padrão apropriado. Convém que cada um imite o seu soberano? Há muitos soberanos; raros, porém, são exemplares. Imitando-os, nem sempre andaremos bem. Não é boa norma copiar um mau proceder. Logo, nem os pais, nem o mestre ou o soberano podem ser aceitos como padrões de governo".

"Que devemos então escolher como padrão de governo? Nada melhor do que orientarmo-nos pelo Céu. O Céu abrange tudo; é imparcial nas suas atividades, generoso e incessante nas suas bênçãos, guia infatigável e constante. Assim, quando os reis sábios tomaram o Céu por modelo, moldaram por ele as suas ações e empresas. Faziam o que o Céu desejava e evitavam o que o Céu pudesse condenar". [Mozi, cap.4]



Mas, como se podem satisfazer os desejos do povo, se são tantos e tão variados?
Por isto, Mozi diz: "Só é possível, adotando no governo o princípio da identificação com o superior."

Como sabemos que o princípio de identificação com o superior pode governar o império?

“Por que não examinamos a administração e a teoria dos governos dos tempos antigos? A princípio, não havia governantes e todos gozavam de independência. Desde que cada um era independente, forçosamente devia haver uma opinião para cada homem. Dez para cada dez homens, cem para cada centena de homens, mil para todo milhar de homens; e assim por diante até que todos os homens se tornassem incontáveis, do mesmo modo que as opiniões. Todos eles aprovavam as próprias idéias e discordavam das alheias. Havia, pois, contendas entre os fortes e lutas entre os fracos. Em conseqüência, o Céu desejou unificar os padrões no mundo. Os virtuosos foram selecionados e feitos imperadores. Cõscio da impossibilidade de governar sozinho o império, o soberano escolhia os melhores em virtude e sabedoria, elegendo assim os seus três ministros. Cientes de que não lhes seria possível assistir sozinhos o imperador, os três ministros dividiam o império em estados feudais, entregando-os aos respectivos suseranos. Convictos de que não se desempenhariam sozinhos dessa tarefa, os senhores feudais escolhiam dentre os seus melhores amigos, ministros e secretários. Estes, por sua vez, repartiam a sua missão com os chefes dos distritos e os patriarcas; o imperador não os escolhera para honras e riquezas, para lazeres e comodidades, e sim para que auxiliassem a administração e a jurisdição. Por isso, quando o Céu estabeleceu o império, situando a capital, quando indicou os soberanos, os reis, os senhores e os duques e nomeou secretários, sábios, professor, decanos, não foi com o intuito de lhes assegurar comodidades, mas para dividir entre eles a tarefa e fazer com que auxiliassem a difundir a luz celeste”. [Ibid, cap.12]

Observamos que o cerne da questão era, justamente, a disputa do poder político. O notável, porém, é que Mozi supunha que a inspiração no passado, ou mesmo no presente, era incompleta e inviável. A analogia, pela sua própria estrutura, seria falha, pois ela é uma imagem de uma idéia, mas não de uma ‘verdade’, de uma *outra* coisa possível. As coisas se representariam por si mesmas, de modo espontâneo. Por isso, buscar inspiração em modelos – mestres, sábios ou soberanos – seria um erro. Uma noção ecológica maior – uma vida espontânea e harmônica com a Natureza – daria conta da sociedade. Podemos notar, porém, que Mozi também se contradiz, na medida em que usa da mesma linguagem para contradizê-la, caindo num labirinto tautológico. Se a linguagem não pode ser retificada, do mesmo modo, o que ela pode exprimir, se não possuir sentido? Esse problema seria abordado por outros pensadores, dispostos a não se perderem nessa questão.

Zhuangzi 莊子 [-370-287], um dos principais representantes do Daoísmo, apresentava desafios poderosos à lógica das analogias. O Daoísmo [Daojia 道家] era



uma corrente filosófica ligada à figura de Laozi 老子 [séc.-6], que defendia o desprendimento material, a negação da Cultura estabelecida e um retorno a uma possível *Natureza Original* [Ziran 自然]. Zhuangzi capturou o aspecto da linguagem como principal meio de expressão de uma Cultura, e imaginou que ao desconstruir as palavras, desconstruía também os conceitos, idéias e a mentalidade vigente da sociedade chinesa. Absolutamente despreocupado com a questão histórica, ele propunha que a busca de sentido nos discursos era quase uma miragem; as analogias eram usadas com propósitos definidos, e por isso, eram limitadas em si mesmas, não por capturar qualquer tipo de essencialidade, mas ao contrário, por reduzi-la a uma imagem incompleta:

Porque a palavra não é simples sopro de hálito. Ela foi criada para dizer algo, apenas não se pode determinar o que dizer. Há, na verdade, palavra, ou não há? Podemos ou não podemos distinguí-la do chilreio dos filhotes de pássaros?

Como Dao [o Caminho] pode ser tão obscuro de modo que precisa haver a distinção do verdadeiro e do falso? E como a palavra pode ser tão obscura de modo que precisa haver uma distinção entre o correto e o errado? Onde você pode ir e achar que Dao não existe? Onde você pode ir e achar que as palavras não podem ser provadas? Dao não pode ser apreendido perfeitamente por nossa compreensão inadequada, e as palavras não se patenteiam perfeitamente devido às expressões floreadas. Daí as afirmativas e negativas das escolas de Confúcio e de Mozi, cada qual negando o que a outra afirma e afirmando o que a outra nega. Cada qual negando o que a outra afirma e afirmando o que a outra nega, só nos pode redundar em confusão.

Não há nada que não seja "isto"; não há nada que não seja "aquilo". O que não pode ser visto por "aquilo", (a outra pessoa) pode ser compreendido por mim. Daí eu digo, "isto" emana "daquilo"; "aquilo" também deriva "disto". Esta é a teoria da interdependência "disto" e "daquilo". [...]

Tomar um dedo como prova de que um dedo não é um dedo não é tão bom como tomar qualquer coisa que não seja um dedo para provar que um dedo não é um dedo. Tomar um cavalo como prova de que um cavalo não é um cavalo não é tão bom como tomar algo que não seja um cavalo para demonstrar que um cavalo não é um cavalo. O mesmo se dá com o universo que não é nem dedo nem cavalo. O possível é possível: o impossível é impossível. Dao trabalha e o resultado obtido é o seguinte; as coisas recebem nomes e afirma-se serem o que são. Por que são assim? Porque se afirma serem como são! Por que não são de outro modo? Afirma-se não serem assim! As coisas são assim por si mesmas e têm possibilidades por si próprias. Não existe nada que não seja de certo modo e não existe nada que não possa ser de certo modo.

[Zhuangzi, cap.2]

Junto com Zhuangzi, a chamada Escola dos Nomes [Mingjia 名家] também propunha uma completa desconstrução do sentido das palavras e analogias. Chamados



também de Lógicos ou Sofistas Chineses, eles tinham em Huizi 惠子[-380-305] um de seus mais expoentes representantes, e que travou diálogos interessantes com Zhuangzi, como nessa interessante peça sobre os peixes presente no livro de *Zhuangzi*:

Zhuangzi e Huizi passeavam sem destino na ponte que fica sobre o Hao, quando o primeiro observou - "Veja como os peixinhos nadam! Nisso consiste a felicidade do peixe".

- "Você não é um peixe", interrompeu-o Huizi, "como então pode saber em que consiste a felicidade de um peixe?"

- "E você não sou eu", volveu Zhuangzi, "como pode então saber que eu não sei?"

- "Se eu, não sendo você, não posso saber o que sabe", argumentou Huizi, "segue-se que você, não sendo um peixe não pode saber em que consiste a felicidade de um peixe".

- "Voltemos à nossa questão original", declarou Zhuangzi. "Perguntou-me como sabia qual a felicidade de um peixe. Só essa pergunta prova que você sabia que eu sabia. Sei-o (pelo que sinto) sobre esta ponte". [*Zhuangzi*, cap.10]

Notemos que Huizi busca diluir por completo a articulação entre o sentido das palavras e seu uso frase, ao que Zhuangzi responde com uma reversão analógica, que propõe, de modo vago, um sentido [não diretamente acessível] a compreensão das imagens e das coisas. Mas, ainda que os chineses buscassem escapar desse sistema de representações imagéticas, a estrutura de sua escrita logográfica praticamente impossibilitava isso. Se por um lado o conflito com a analogia histórica [temporal] era possível, a dissolução completa do processo analógico tornaria inacessível a construção de imagens conceituais, e esses pensadores estavam cientes disso.

Foi o pensador Hanfeizi 韓非子 [-280-233] que conseguiu conciliar, no nível do discurso, o problema da analogia com a escrita histórica. Hanfeizi não negava o procedimento analógico, mas deslocava o problema do sentido para o problema do tempo. Certos contextos apontavam para determinadas tendências ou procedimentos, que não necessariamente se repetiriam. Seu objetivo, na verdade, era abolir a história e o passado chinês, construindo uma nova história para a dinastia que apoiava, os Qin 秦朝 [-221-206]. Hanfeizi era um adepto da linha Legista [Fajia 法家], que propunha que a solução dos problemas chineses somente se daria por uma nova forma de ordenação cósmica, expressa pela construção de leis que indicassem, precisamente, os atributos, espaços e funções de cada elemento no mundo. Desse modo, os Legistas



esperavam levar ao máximo a prática da ‘Retificação dos Nomes’, de que se apropriaram do Confucionismo, estabelecendo um novo padrão de linguagem e de expressões de sentido. Nesse âmbito, teria surgido o primeiro dicionário chinês conhecido, o *Erya* 爾雅 [*O Sentido Correto*], buscando regular as palavras e seus sentidos.¹⁰

Para inaugurar a nova ordem, era necessário desligar-se do passado, representado pela concepção tradicional dos Confucionistas. Nessa pequena história, Hanfeizi usa de uma analogia para exemplificar, justamente, a condição de obsolescência do passado:

Na antiguidade, quando os homens eram uns poucos e as criaturas selvagens abundavam, apareceu um sábio com alguns pedaços de madeira e armou algumas construções, que serviram para as pessoas se guarnecerem dos lobos, tigres e leões que os atormentavam. As pessoas estavam tão felizes que o nomearam o rei do mundo, chamando-lhe de “o grande construtor”. Naquela época as pessoas comiam frutas, verduras, ostras e mexilhões. Mas os alimentos que armazenavam apodreciam logo e muitos ficavam doentes, morrendo. Então um sábio, juntando madeira, fez fogo e cozinhou os alimentos, e a partir daí menos pessoas ficaram doentes. Este sábio foi reverenciado como o homem do fogo.

Na época das grandes inundações, que arrasavam com populações inteiras, Cun e Xia fizeram os canais que desviaram as águas e assim evitaram terríveis calamidades. Não faz muito, alguns reis cruéis foram destituídos por Tang e Zhou.

Agora vejam: se construíssemos cercas de madeira, ou tivéssemos feito fogo na época das inundações, isso teria sido completamente ridículo. Se alguém sugerisse fazer canais para evitar as atrocidades dos reis violentos, também teriam sido inúteis. Os sábios, na realidade, não tomam os sucessos do passado e tentam aplicá-los nos dias de hoje; o que fazem é analisar as necessidades atuais e atuar de modo apropriado.

Havia um granjeiro em Zhou que arava terra, e em seu campo havia um toco de árvore caído. Um dia, um coelho saiu correndo do mato e se chocou contra o tronco, quebrando o pescoço. Ao vê-lo, o granjeiro deixou o arado e se sentou no tronco, esperando que outro coelho fizesse o mesmo. Só que nenhum outro coelho bateu no tronco, no inverno ele não teve o que comer porque descuidou de suas tarefas e terminou sendo motivo de piadas para os vizinhos. Por isso eu digo: todos aqueles que se valem das regras do passado para governar nos dias de hoje, podem ser chamados com justiça de “Vigilantes do tronco”. [Hanfeizi, Cap.49]

¹⁰ A indicação é de que o livro seria anterior, situado em algum momento entre o século -6 e -3. Todavia, é a Dinastia Qin que promove a primeira grande unificação dos Logogramas chineses, reeditando o *Erya* com esse fim. Outro dicionário, o *Cangjie Pian* 倉頡篇 [*Compilação de Cangjie*] foi coligido por Lisi 李斯 [-280-208], um dos principais ministros de Qin, e cumpria função similar, mas devidamente ajustada aos padrões culturais e políticos de Qin.



Apesar de construir uma imagem extremamente simples para exemplificar sua idéia, não podemos duvidar que Hanfeizi estava extremamente ciente de como decompor analogias, e alterar suas formas e sentidos. Foi ele que, pela primeira vez, grifou o termo *Contradição* [Maodun 矛盾], pela contraposição de termos conflitantes numa analogia, como se segue nessa pequena historieta:

Na região de Chu viveu um homem que vendia lanças e escudos.
- Meus escudos são tão fortes - vangloriava-se ele - que nada consegue atravessá-los.
E minhas lanças são tão afiadas que conseguem perfurar qualquer coisa.
Alguém que vinha passando quis saber:
- E o que acontece se suas lanças batem nos seus escudos?
O homem não soube responder. [*Hanfeizi*, cap.36]

Mao 矛 [Lança] e *Dun* 盾 [Escudo] são opostos complementares neste fragmento. Se lhe atribuem propriedades que, se testadas, revelarão a falha em um dos dois. Esse tipo de inadequação, aos olhos de Hanfeizi, é que provocaria os erros nos discursos e as falhas nas analogias. Para uma escrita histórica correta, portanto, os meios deveriam ser adequados ao propósito e ao tempo – mais exatamente, ao seu tempo – único sobre o qual ele possuiria uma referência direta.

No contexto da dinastia Qin, o efeito da influência legista foi nitidamente sentido na escrita histórica. Além das crônicas de Qin, o único manual histórico produzido nessa época foi *As Primaveras e Outonos de Lu* [*Lushi Chunqiu* 呂氏春秋], de autoria de Lubuwei 呂不韋 [-290-236], ministro e conselheiro do primeiro imperador. Embora invocasse o nome do clássico confucionista, seu livro é uma coletânea de tratados científicos, astronômicos, discursos, análises do *Yijing*, entre outros [KNOBLOCK, 2000]. Sua concepção, portanto, era absoluta contemporânea a época. Ele preservava conhecimentos de uso prático, e aludia a questões, costumes e práticas correntes. O passado está ali, mas não é dito; o que se reproduz é o saber definido pelo novo poder, pela nova história; o que *continua é definido pelo presente*, e não pela tradição.

A melhor expressão disso foi a tentativa de Qinshi Huangdi 秦始皇帝 [o primeiro soberano Qin] de tornar-se o monarca perfeito, sem modelo correspondente ou igual no passado. Yuri Pines [2014] nos mostra sua tentativa de acabar com todas as



analogias possíveis a sua imagem, criando para si mesmo uma figura messiânica, distinta de tudo que já havia acontecido no passado. Todavia, ele estava longe de alcançar seus propósitos, em função da resistência da sociedade chinesa em aceitar a abolição do tempo.

Conclusão

O desastre causado pela violenta unificação política imposta pela Dinastia Qin não foi suficiente para pôr um “fim” na história chinesa. De fato, após a queda de Qin, os intelectuais chineses defenderam o discurso de que a arrogância e prepotência de seus governantes, ao não aceitarem e nem compreenderem os exemplos contidos na história, é que levaram a dinastia, justamente, ao mesmo fracasso dos imperadores anteriores.

O caminho estava aberto para uma retomada da escrita histórica nos moldes Confucionistas. A tomada do poder pela Dinastia Han 漢朝 [-206+221] marcou o estabelecimento do Confucionismo como doutrina oficial de governo. Cansados da opressão imposta pelos legistas, os chineses receberam de bom grado a possibilidade das escolas filosóficas voltarem a debater. De fato, um aspecto interessante no modo de pensar confucionista era a ampla tolerância com as outras escolas de pensamento, que continuaram a existir e marcar presença na corte, embora - com exceção do Daoísmo – com uma influência relativamente reduzida [CHENG, 1985].

Nesse contexto, um processo de síntese desenrolou-se entre essas linhas de pensamento tradicionais. O período Han marcou um fértil momento de diálogo e troca intelectual, promovendo contribuições filosóficas mútuas [BUENO, 2014], que ocorreram em função da estabilidade do poder e do ambiente livre e propício ao debate.

Nesse panorama, Dong Zhongshu 董仲舒 [-179-104] foi um dos autores mais destacados, por propor uma inovadora teoria de história natural. Dong defendia, por meio do sistema de correlação, que o curso da história política chinesa, bem como sua organização social, estavam vinculados aos movimentos da natureza, organizado no *Ciclo dos cinco movimentos* [Wuxing 五行]. A compreensão do papel do imperador, das classes sociais, dos movimentos culturais, tudo estaria conectado com o processo de reprodução da natureza, o que poderia ser identificado pela análise da história [QUEEN,



1996]. Daí sua obra constituir-se de um amplo comentário as *Primaveras e Outonos* [*Chunqiu*], intitulado *Gemas Preciosas das Primaveras e Outonos* [*Chunqiu Fanlu* 春秋繁露]. Em sua visão, a análise das antigas passagens de Confúcio nos revelaria a ênfase dos agentes naturais [água, fogo, metal, terra e madeira] na ação humana, num contínuo movimento de interação natureza-humanidade.

A obra de Dong foi basilar para o pensamento chinês por duas razões; primeira, por inter-relacionar diretamente o ser humano com as fases da natureza e da matéria, questão crucial para vários campos do pensamento chinês, como é o caso da Medicina Tradicional Chinesa. As teorias encontradas em sua obra eram bem anteriores, mas Dong foi capaz de criar uma nova teoria aglutinadora eficaz, cujo sistema foi reconhecido e debatido por todas as gerações posteriores. Novamente, ele invocou o pensamento correlato, presente no íntimo do imaginário chinês, e estabeleceu uma série de analogias capazes de ‘explicar’ os fenômenos sociais. Com isso, ele re-estabeleceu um segundo ponto fundamental no pensamento chinês, defendido anteriormente por Confúcio: o papel fundamental da compreensão da história para a continuidade da cultura e do sistema político [o império] cujas raízes seriam essencialmente naturais, ou *Tudo-abaixo-do-Céu* [Tianxia]. Suas teorias não apenas reforçam a entidade imperial, mas também, ressaltam que a base para a compreensão e manutenção da sociedade consiste num estudo aprofundado da história e de seus movimentos.

O principal aluno de Dong Zhongshu foi Sima Qian 司馬遷 [-145-90], considerado o principal historiador desse período – e talvez, da civilização chinesa –, por redigir uma extensa coleção chamada *Registros Históricos* [*Shiji* 史記], que inaugurou a longa série de histórias oficiais do império chinês [publicadas até 1911]. Sima Qian era historiador e astrólogo da Corte, tendo herdado o cargo do pai. Sua proposta consistia em aprofundar o ponto de vista de Confúcio e de Dong Zhongshu, investindo na escrita de uma ampla obra cujas seções temáticas re-interpretavam os antigos modelos de redação histórica. Obra basilar da historiografia chinesa, ela retomaria o uso das analogias em dois momentos distintos: no primeiro, Sima Qian adaptou a teoria dos Cinco movimentos à cronologia histórica, defendendo que as dinastias obedeciam a um ritmo cósmico semelhante ao dos estados da matéria [água, terra, madeira, fogo e metal]. Num ciclo contínuo de ascensão e declínio, cada dinastia



manifestava um desses estados em suas características gerais [Zhou, por exemplo, seria ‘fogo’, devido aos seus inúmeros conflitos]. Num segundo momento, as analogias estão presentes num vasto conjunto de biografias históricas que compõem sua obra. O livro é dividido da seguinte maneira: a seção Benji 本紀 [cap. 1-12] apresentava em doze capítulos os anais básicos das dinastias anteriores; já a seção Biao 表 [caps. 13-22] organizava, em dez capítulos, a estrutura cronológica e genealógica dos tempos antigos; as seções, Shijia 世家 [caps. 31-60] e Liezhuan 列傳 [caps. 31-130] compõem cem de biografias diversas, familiares e individuais; por fim, a seção Shū 書 [caps. 23-30] é composta de oito tratados sobre temas diversos [como música, calendário ou astronomia, entre outros]. Sima Qian reconfigurou em sua escrita, portanto, a estrutura do *Chunqiu* nas cronologias e nos tratados; e explica-lhes os sentidos nas biografias, inspiradas tanto nos comentários do *Chunqiu* quanto na estrutura de discurso do *Shujing*. [HARDY, 1999] Essa estrutura seria fundamental na redação histórica chinesa, consolidando um formato estilístico no uso das analogias que permaneceria continuamente durante toda a Era imperial.

De fato, pois, os historiadores chineses estavam convictos da importância do uso das analogias na escrita. Retomado o seu uso, ela voltaria a ser um conceito [e um recurso] fundamental na estrutura da história chinesa, tornando-se, doravante, o ponto de partida de qualquer discussão histórica, filosófica ou política. Apesar da consciência acerca das possibilidades de desconstruir a linguagem, manifesta por moístas, daoístas e legistas, os chineses não conseguiram [ou mesmo, não quiseram] se desvincular da associação entre idéias e imagens, tão cara a sua escrita e aos seus sistemas de pensamento. No mais, a escrita da história sempre foi de interesse majoritário entre os confucionistas [e ocasionalmente entre os legistas], cuja crença na redenção sapiencial pelo conhecimento histórico e cultural era um pilar de sua doutrina. Desde Confúcio, a necessidade de se inspirar no passado tornou-se parte de seu método, pelo qual se analisava as semelhanças ou as diferenças com o passado, ou ainda, a ocorrência de precedentes. Tal pensamento dominaria a mentalidade histórica Chinesa, atravessando os séculos vindouros [ON-CHO, 2005], e influenciando, ainda hoje, sua concepção de Civilização e identidade cultural.



Referências

Fontes

Os fragmentos do *Shujing*, *Lunyu*, *Mêncio*, *Daodejing* e *Zhuangzi* foram retirados da página *Textos Clássicos Chineses*, disponível em: <http://chines-classico.blogspot.com.br>

Os fragmentos de *Hanfeizi* foram retirados do livro BUENO, André. *Cem textos de História chinesa*. União da Vitória, 2009. Disponível em: <http://chinologia.blogspot.com.br/2009/08/historia.html>

O fragmento do *Chunqiu* foi retirado do livro BUENO, André. *Cem textos de história asiática*. União da Vitória, 2010. Disponível em: <http://asiantiga.blogspot.com.br/p/a-ciencia-de-registrar-o-passado.html>

O fragmento do *Wenxin Diaolong* é de LIU, Xie. *El corazón de la literatura y el cincelado de dragones*. Trad. Alicia Riqueta. Granada: Comares, 1995.

O fragmento do *Yijing* é de CONFÚCIO. *I Ching- o livro das mutações*. Trad. de Richard Wilhelm. São Paulo: Pensamento, 1986.

Bibliografia

ALLETON, Viviane. *Escrita Chinesa*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

BUENO, André. 'O Pensamento chinês durante a Dinastia Han'. BUENO, André e NETO, José.[orgs.] *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória, 2014. Pg.178-200 Disponível em: <http://orientalismo.blogspot.com.br/2014/11/livro-antigas-leituras-visoes-da-china.html>

CHENG, Anne. *Étude sur le confucianisme han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*. Paris: Collège de France et Institut des Hautes Études Chinoises, 1985.

GRAHAM, A. C. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Cingapura: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

HARDY, Grant. *The worlds of bamboo and bronze: Sima Qian's conquest of history*. Columbia: Columbia University Press, 1999.

KNOBLOCK, John e JEFFREY, Riegel. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press, 2000.



LEVI, Jean. 'Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne'. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 1993, V.15, N. 15, pp. 23-53.

LOEWE, Michael. *Dong Zhongshu, a "Confucian" heritage and the Chun qiu fan lu*. Leiden: Brill, 2011.

ON-CHO, Ng & WANG, Edward. *Mirroring the past: the writing and use of history in imperial China*. Honolulu: University of Hawai Press, 2005.

PINES, Yuri. 'O Messianismo do Primeiro Imperado'r. BUENO, André e NETO, José.[orgs.] *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória, 2014. Pg. 277-301. Disponível em: <http://orientalismo.blogspot.com.br/2014/11/livro-antigas-leituras-visoes-da-china.html>

QUEEN, Sarah. *From chronicle to Canon: the hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHABERG, David. *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Harvard: Harvard University Press, 2001.

VANDERMEERSCH, Leon. 'Rectification des noms et langue graphique chinoises' *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 1993, V.15, N. 15, pp. 11-21

VOLKOV, Alexei. 'Analogical Reasoning in Ancient China: some examples'. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 1992, V.14, N. 14, pp. 15-48.