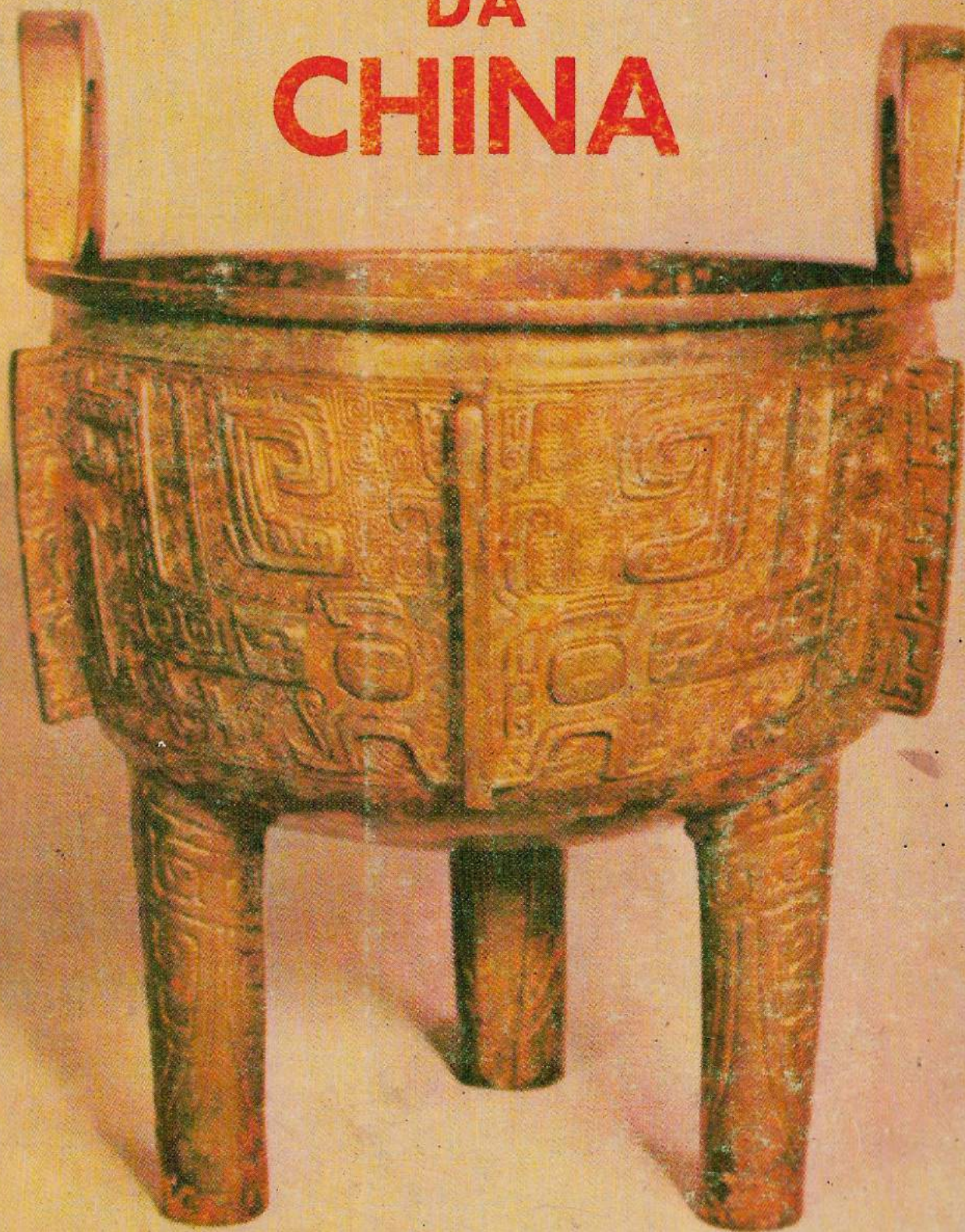


RICARDO JOPPERT

**O ALICERCE CULTURAL
DA
CHINA**



EDITORIA AVENIR LTDA.

RICARDO JOPPERT

O ALICERCE CULTURAL
DA
CHINA

Prefácio de
MARCOS ALMIR MADEIRA
Presidente do PEN CLUBE do BRASIL

© RICARDO JOPPERT
1978

EDITORA AVENIR LTDA.
Av. Ataulfo de Paiva 1079 gr. 401
RIO DE JANEIRO
1978

PREFÁCIO

Este livro surpreende: é um contraste entre a mocidade do autor e a maturidade da sua revelação literária — ou melhor: do seu comportamento intelectual. E isso se manifesta a partir da própria escolha do tema. Veja-se que a sensibilidade de Ricardo Joppert não convergiu para a China expressão de mistério, ou de misticismo, nem para a outra, bizarra ou pitoresca. Seria a mais fácil... O que o jovem inesperadamente buscou foi, em profundidade, o processo cultural do colosso asiático. A opção veio densa e séria, a indicar uma espécie de gravidade no gosto. Quando menos, de austeridade do paladar intelectual.

Há outros sinais visíveis de amadurecimento. Três deles: a técnica de abordagem, a visão global e o espírito conclusivo.

Em todos os lances do livro, percebe-se um empenho de seleção e objetividade. Seleção no que toca a ângulos de observação específica e objetividade quanto ao próprio fluxo e arranjo do argumento. A exposição não oscila, não tropeça nem descamba; é reta, direta, corrente. De maneira que o autor não se perde na massa de fatos e coisas do seu mundo chinês. Ao contrário: articulou todos os valores que compoem o vasto processo — as formas imateriais e materiais daquela cultura — e deu ao seu tombamento crítico um nexo de continuidade definida. Fez isso sem incluir na monotonia de um enquadramento puramente didático. E acentue-se que os jovens do seu tope, quando se lançam a empresas literárias dessa índole,

costumam cair em extremos opostos: ou se deslumbram em excesso ou se organizam demais.

Ricardo Joppert não é um historiador contemplativo nem tão pouco aquela "tabelião de história", de que falou Agripino Grieco; é o analista expedito e o pesquisador social a serviço da história. Isso explica, seguramente, o outro mérito que já apontei: o de visão global.

De fato, a posição sociológica, como expressão de um método no estudo de uma cultura, permite a formulação de idéias centrais, que são, afinal, como blocos de idéias ou conjuntos expressivos. No caso deste livro, uma visão assim abrangente, ou integradora, não só se impõe como critério analítico, mas ainda como recurso de inteligência — de habilidade. Porque a China é uma das civilizações mais complexas e mais irradiadoras que se têm conhecido. Se me permitirem uma comparação modesta, direi que Joppert, tendo resolvido penetrá-la, entrou em casa de muitas portas. Mas a verdade final é que entrou e saiu por onde devia. Não se perdeu. E encontrou a unidade necessária na variedade perturbadora. Precisamente porque a sua visão é social. Conseguiu, assim, transpor a muralha... dos pormenores. Diante da China e dentro dela, ele nos aparece exatamente como o oposto da criatura que vê a árvore, mas não sente a floresta. Nesse sentido — somente nesse sentido — manifesta o já mestre Ricardo uma posição estruturalista.

Essas direções da sua inteligência e da sua sensibilidade é que nos dão a compreender, finalmente, aquela terceira qualité maitrresse que destaquei no seu acervo de virtudes: o espírito conclusivo. Realmente, o jovem escritor é a negação dos que se deixam dominar ou iludir pelo fact finding, cacoete metodológico responsável por um certo descrédito que vitimou a ala ingênua da pesquisa social nos Estados Unidos. Também nesse ponto, o autor é mais velho que a sua idade...

Como se não bastassem esses predicados — que recomendam ao nosso apreço estas páginas de vigor — há ainda a sublinhar e louvar, sem favor nem vacilação, o mérito da isenção ideológica, da imparcialidade, da sanidade política que esmaltam e enobrecem esta obra.

Ainda nisso, a confirmação da maturidade imprevista.

Será Ricardo Joppert — o orientalista, o ensaísta, o professor — uma réplica à sua própria geração? Ou será um consolo para a outra — a dos mais velhos precisamente?...

Marcos Almir Madeira

O ALICERCE CULTURAL DA CHINA

das origens ao final da dinastia Han

SUMÁRIO

1. CAPÍTULO PRIMEIRO

1.1 *As Origens do Homem na China:*

Era Terciária: o "Primata de Kaiyuan".

Era Quaternária: Gigantopithecus. Glaciações e interglaciações chinesas do plistoceno. Teorias de André Leroi-Gourhan sobre a evolução humana.

Fim do mito "Homem-Macaco". Critérios de Humanidade.

Teorias da evolução "espacial" do homem, em contraposição à evolução "temporal" do homem.

Culturas do paleolítico inferior na China: Sinanthropus Lantianensis. Sítios de Kehe. Sinanthropus Pekinensis.

Culturas do paleolítico médio: os neandertalóides na China. Cultura de Shuidonggou. Maba. Changyang. ORDOS.

Culturas do paleolítico superior: o Homo Sapiens em ZHOUKOU DIAN (gruta superior) e em Dicun, Ziyang, Laibin, Liujiang, Sjava-Osso-Gol.

Culturas do mesolítico na China. Quadro físico. Indústrias de micrólitos na Mongólia, Mandchúria e no Norte da China. Situação no Sul da China.

1.2 Culturas neolíticas na China:

Os mitos chineses interpretados: YU, o Grande (no "Cânon dos Documentos") e SHENNONG. Os "Três Senhores Augustos" (Sanhuang) e os "Cinco Soberanos" (Wudi).

Dinastia XIA. Problemas da cronologia.

O neolítico arqueológico: a "Área Nuclear" (ZHONG YUAN) do Norte da China. Características gerais do neolítico chinês. Horizontes culturais. Tipologia da cerâmica: YANGSHAO e LONGSHAN. Subcomplexos regionais da Cultura de YANGSHAO: no ZHONG YUAN e na província atual de GANSU. Culturas de transição para o tipo de LONGSHAN. Culturas do tipo de LONGSHAN.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: A IDADE DO BRONZE

2.1 Dinastia SHANG-YIN (-1557 a -1050).

Sucessão da Cultura de Longshan pelos Shang. Início do período histórico chinês com a escrita sobre escámulas bovinas e carapaças de tartarugas.

HUANG DI, o "Imperador Amarelo", mito representante da passagem da sociedade da fase agrícola à de ocupação urbana. Problemas de cronologia: coincidência entre as datas d' "Os Anais sobre Bambu" e as de SIMA QIAN, historiador da dinastia HAN.

A interpretação dos acontecimentos à luz da Filosofia chinesa da História: a queda da dinastia XIA e o estabelecimento da dinastia SHANG por "TANG, o Vitorioso". Teoria do MANDATO CELESTE (TIAN MING), detido pelo Rei-Fundador. Sucessores de TANG. Declínio dos SHANG. Perda do Mandato Celeste por ZHOU XIN, REI DE PERDIÇÃO. Queda da Dinastia.

2.2 Fases da Dinastia SHANG-YIN comprovadas pela Arqueologia

a) Fase ERLITOU-Capital em BO. Escavações em Yanshi, Henan;

b) Fase ERLIGANG-Capital em Ao. Escavações em Zhengzhou;

c) Fase YIN-Capital em Yinxu. Escavações em Anyang: sítio habitacional de Xiaotun e cemitério de Xibeigang.

2.3 Traços culturais da Civilização Shang-Yin:

a) metalurgia do bronze-problemática das origens; formas e utilizações; gramática dos motivos decorativos; técnicas de feitura;

b) aparecimento da escritura em virtude da religião: escapulomania e plastromania — a escritura como parte do domínio do sagrado; explicação geral do mecanismo da escrita chinesa: WEN ou signos simples e "ZI" ou signos associados; valor fonético dos signos na associação dos caracteres; dinamismo da literatura por caracteres;

c) arquitetura: tipicidade de construções em terra batida (HANG TU); as classes sociais SHANG vistas através dos vestígios arquitetônicos;

d) cerâmica: quatro fases evolutivas, culminadas pela cerâmica branca e pela protoporcelana;

e) escultura: em jade, mármore, marfim, ossos e chifres de animais;

f) as lides guerreiras e o uso de carros de combate característicos; guerras de prestígio ou de cortesia; considerações finais.

3. CAPÍTULO TERCEIRO: DINASTIA ZHOU (-1049 a -220)

3.1 Continuação da Idade do Bronze: Feudalismo no período dos Zhou Ocidentais (-1049 a -771):

A tomada do poder pelos Zhou: fato político, mas não cultural. Capitais Zhou, segundo as escavações arqueológicas. Os reis WEN ("O Civilizador") e WU ("O Guerreiro"), instrumentos da Justiça Natural na perda do Mandato Celeste, anteriormente outorgado à Dinastia Shang-Yin. Instabilidade inicial da conquista Zhou. O

papel do Duque de Zhou (Zhou Gong) na consolidação da dinastia. **INSTALAÇÃO DO FEUDALISMO:** o Domínio Real e os Domínios Feudais. Hierarquia e apanágios da nobreza. O Culto dos Deuses do Solo e o Culto dos Ancestrais como **TRANSPOSIÇÕES**, para o plano religioso, de conceitos próprios ao Feudalismo.

3.2 *Desintegração do Feudalismo no período dos Zhou Orientais (-770 a -450):*

Causas da desintegração: criação de reinos na prática independentes e apenas nominalmente vassalos: JIN, QI, CHU, QIN, WU, YUE. Desenvolvimento da arte militar. O fim das guerras de prestígio. Tentativas de usurpação do poder real: hegemonias de JI, CHU, QIN, Jin e Song. Os "Protetores do Rei Zhou" (BO) e os "Usurpadores" (BAWANG). Modificações nas classes sociais: ascensão da pequena nobreza (SHI), através da guerra.

3.3 *A "Revolução do Ferro" no período dos Estados Combatentes (Zhan Guo) (-450 a -221):*

O papel do uso generalizado do ferro nas modificações políticas, econômicas e sociais da estrutura chinesa. Desenvolvimento do comércio e do artesanato. Progresso dos centros urbanos.

3.4 *O florescimento da FILOSOFIA, em consequência da necessidade de substituir os conceitos agonizantes do Feudalismo. As principais ESCOLAS FILOSÓFICAS dos Zhou, fundamento do pensamento chinês até o século 20:*

— O CONFUCIONISMO: Confúcio e seus seguidores, Mêncio (MENGZI) e XUNZI;

— Mozi (Modi), opositor de Confúcio;

— O TAOÍSMO DOS PRIMEIROS TEMPOS: Yangzhu e o escapismo do mundo;

— a "Escola dos Nomes": o chamado "sofismo" chinês. Os filósofos Gongsun Long e Hui Shi e suas idéias;

— Segunda fase do TAOÍSMO: LAOZI (Laotse) e o DAOJEJING (Tao-tê Ching): a compreensão e o controle do mecanismo das leis naturais. Problemas concernentes à existência real de Laozi. Conceitos básicos da filosofia taoísta: DAO (Não-Ser Absoluto); DE (Eficácia Realizadora do DAO); WEI WU WEI ("Agir, sem agir"); FAN ("Retorno"); ZIRAN ("Espontâneo");

— Terceira fase do TAOÍSMO: ZHUANGZI (Chuangtse) e o conceito da Realidade Única através da diversidade das coisas. Identificação da vida com a morte, chave da paz absoluta. Problemas relativos à autenticidade do Livro de Zhuangzi;

— Escola de YIN-YANG: os primeiros cosmogonistas chineses precursores dos investigadores científicos. As duas linhas do pensamento chinês relacionadas com as artes ocultas: a "Teoria dos Cinco Elementos", que explica a estrutura do Universo, no Tratado "HONG FAN" (A Grande Norma) e no "YUE LING" (Determinações Mensais). Transposição da Teoria dos Cinco Elementos para o plano político: o filósofo ZOU YAN; a "Teoria do YIN-YANG", que explica a origem das coisas: os "Oito Trigramas" e os "Sessenta e Quatro Hexagramas" que são os emblemas de todas as realidades do Universo. O "YI-JING" (I-Ching), o "Clássico das Mutações". Sistema de previsão do futuro através do YIJING;

— a Escola das Leis e o fundamento do poder centralizado e absoluto do Imperador. A teoria legista, as obras legistas, a aplicação prática da doutrina e o golpe final ao Feudalismo.

3.5 *Arte da Dinastia Zhou*

Estilos:

- estilo Yin-Zhou;
- estilo Zhou intermediário;
- estilo do rio Huai ou dos Estados Combatentes.

Domínios artísticos específicos:

- arquitetura;
- bronzes;

— jade;
— cerâmica;
laca (Arte do Estado de CHU).

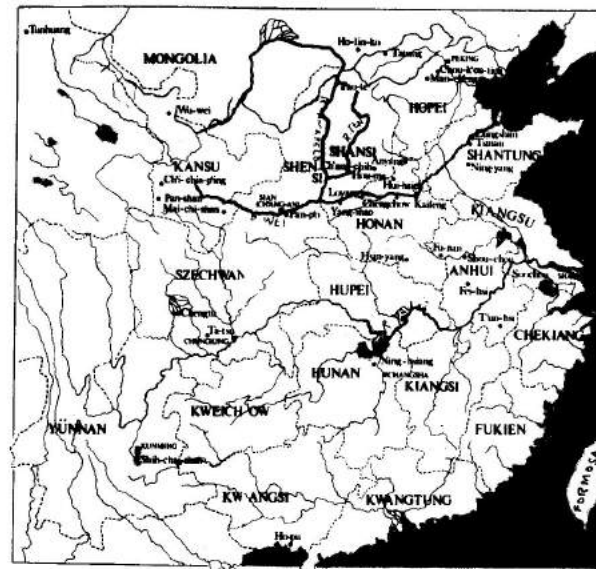
4. CAPÍTULO QUARTO: O PRIMEIRO IMPÉRIO CHINÊS: DINASTIA QIN (-221 a -207)

- 4.1 Qin Shi Huangdi, o Unificador da China: seu absolutismo e conseqüências positivas de seu Governo. Unificação política do território chinês, expansão do poder militar, reformas administrativas, transformações sócio-econômicas, desenvolvimento da agricultura, unificação étnica através da colonização, por chineses, de áreas "bárbaras".
- 4.2 Despotismo de Qin Shi Huangdi: o grande ataque à literatura chinesa: o Decreto da "Queima de Livros", de -213. O papel do Ministro LI SI. Conseqüência ruínosa para a literatura anterior à época Qin.
- 4.3 Morte de Qin Shi Huangdi o declínio de sua dinastia. O poder do enunco ZHAO GAO.
- 4.4 Revoltas populares e queda da dinastia Qin.
- 4.5 Confederação rebelde: a luta pelo poder entre LIU BANG e XIANGYU. Vitória de Liu Bang. Fundação da DINASTIA HAN.
- 4.6 O autocratismo e seus reflexos na arte chinesa.

5. CAPÍTULO QUINTO: O SEGUNDO IMPÉRIO CHINÊS: DINASTIA HAN (-202 a -220)

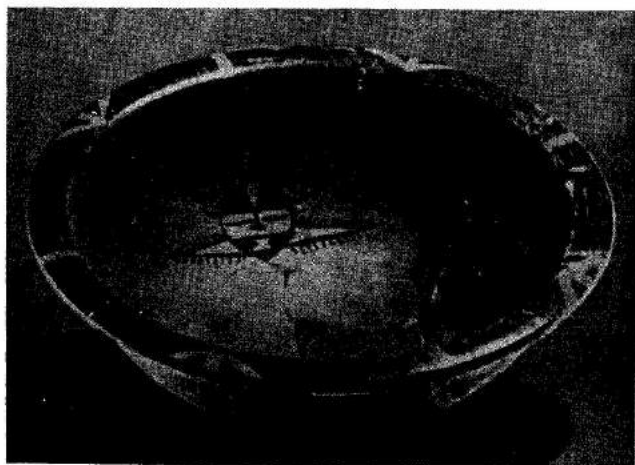
- 5.1 *Período dos Han anteriores ou ocidentais (de -202 a 9)*

O estabelecimento dos Han. Manutenção da idéia imperial através de um simulacro de feudalismo.



Províncias, cidades e principais sítios arqueológicos da China. A transcrição dos nomes chineses no mapa acima foi feita pelo sistema inglês. É a seguinte a correspondência no sistema Pingyin:

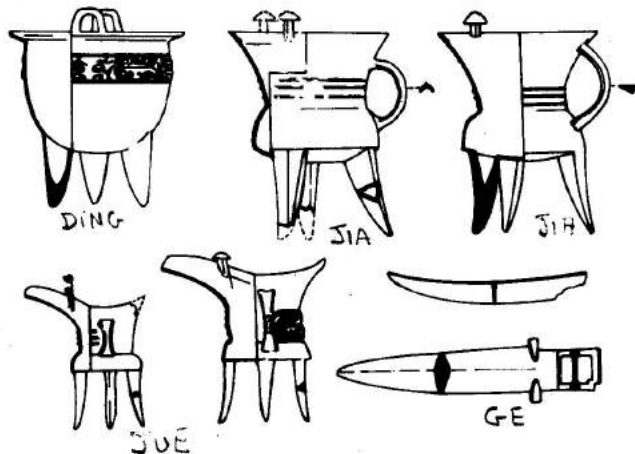
MAPA	PINGYIN
CHOU-K'OU-TIEN	ZHOUKOU DIAN
LUNG SHAN	LONGSHAN
SHANTUNG	SHANDONG
CHE KIANG	ZHEJIANG
FUKIEN	FUJIAN
KWANGTUNG	GUANGDONG
HOPEI	HEBEI
SHANSI	SHANXI
SHENSI	SHENXI
CHENG CHOW	ZHENGZHOU
PAN-SHAN	BANSHAN
MAI-CHI-SHAN	MAIJISHAN
CH'Ü-CHIA-P'ING	QUJIAPING
SIAN	XIAN
SZECHWAN	SICHUAN
KANSU	GANSU



Cultura de YANGSHAO
(cerâmica vermelha)

Bacia (PAN) escavada em BANPOCUN. Mostra possivelmente um rosto de feiticeiro (xamã) com pintura ritual e uma espécie de boné de espinhas de peixe. Ao lado, uma rede de pescar. Propriedade do Governo chinês.

Ver pág. 44.



Bronzes SHANG
(Formas na fase de ERLIGANG).

Ver págs. 63 e 66.



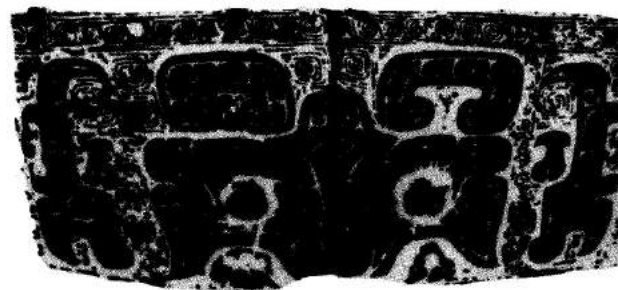
Cultura de LONGSHAN
(cerâmica negra)
Prop. do Governo chinês.

Ver pág. 44.

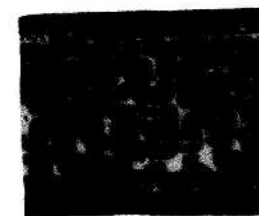


Bronzes SHANG e ZHOU
(Formas da fase YIN e da dinastia ZHOU).

Ver págs. 63 e 148.



A

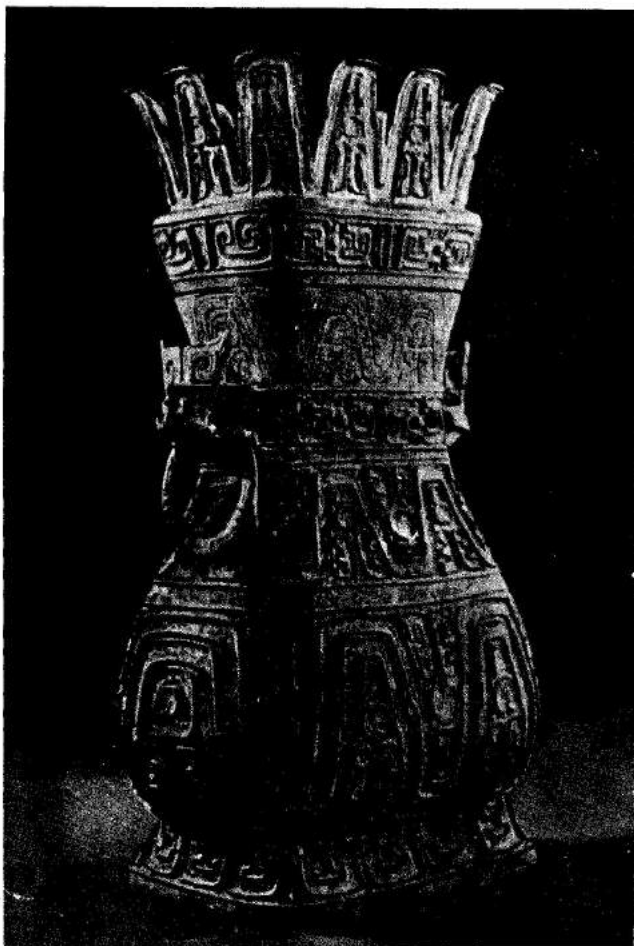


B

C

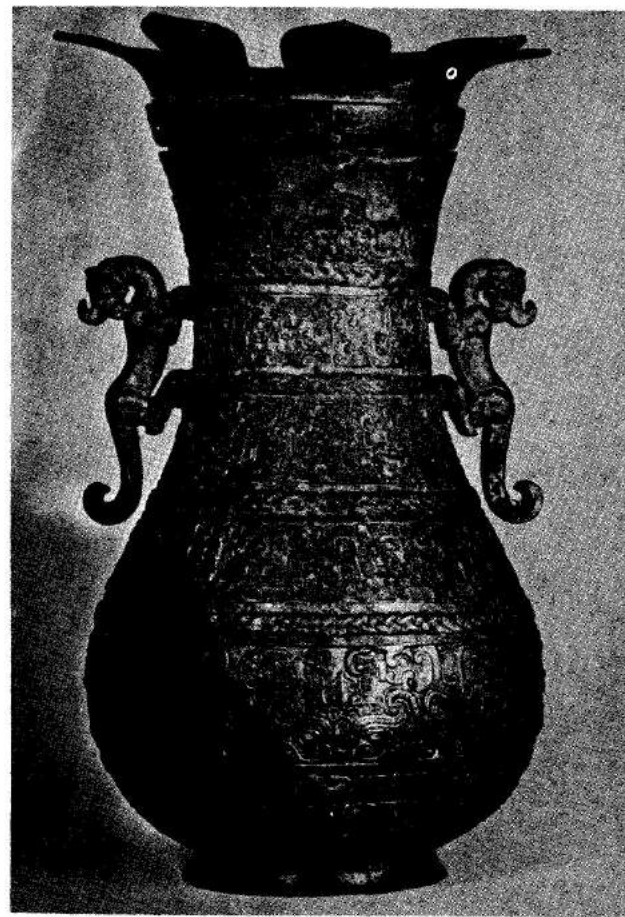
Bronzes SHANG e ZHOU. Gramática decorativa.
A: TAOTIE uno TAOTIE "explodido" (SHANG).
B: QIEQU ("serpentes entrelaçadas") — fase ZHOU intermédia.
C: PANCHI ("dragões enroscados") — fase HUAI.

Ver pág. 64.



HU (jarra de vinho). Fase intermédia da arte ZHOU. TAOTIE reduzido a jogo de curvas. Motivo do QIEQU. As lâminas superiores serviam para sustentar uma gaze que filtrava o vinho.
Prop. do Governo chinês.

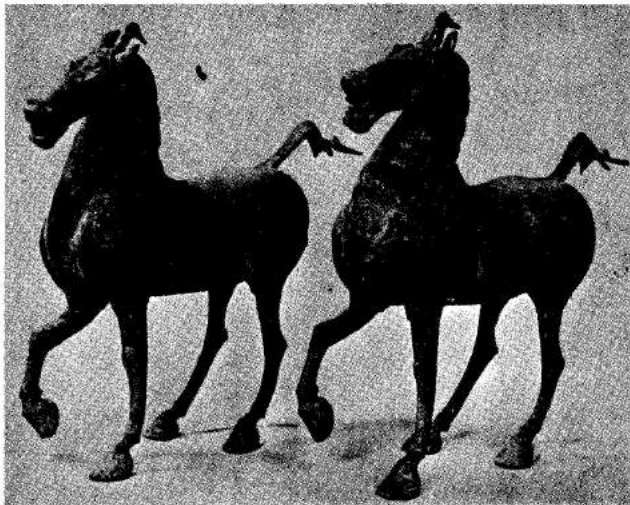
Ver pág. 150.



Vaso ritual "HU" (para vinho). Fase HUI. Motivo do "PANCHI". TAOTIE estilizado.
Ver pág. 155.



Dinastia HAN. Pintura sobre seda, descoberta em MAWANGTUI
(pormenor) (ano — 180)
Ver pág. 240.



Bronzes HAN. Escavados em LEITAI, WUWEI, GANSU.
Prop. do Governo chinês.
Ver pág. 238.

A escolha das consortes imperiais na classe plebéia e conseqüente enfraquecimento do poder imperial pelas intrigas palacianas e rebeldias na corte. Invasões “bárbaras” (dos XIONGNU), que agravam a situação dos Han, já insustentável por graves problemas econômicos.

O reinado de HAN WUDI (-147 a -87). Medidas econômicas. O desenvolvimento da Historiografia, com SIMA QIAN. Transformação do Confucionismo em sustentáculo do Império. O sistema de recrutamento de funcionários através de concursos públicos, abertos a todos. Valorização da cultura e a criação da “nova classe” de letrados-funcionários. Democratização teórica do poder imperial, através da VONTADE DO POVO, tornada *fundamento* da legitimidade dinástica, com base na doutrina de Mêncio (Mengzi). Imperialismo Han: a descoberta do oeste.

5.2 *Usurpação do poder imperial pelas famílias plebéias das imperatrizes.*

Fundação da dinastia XIN pelo usurpador WANG MANG (de 9 a 23). Tentativas de reformas. A criação de “sociedades secretas” e sua crescente importância em toda a História da China até nossos dias. Revolta do grupo secreto das “Sobrancelhas Vermelhas” e a queda da efêmera dinastia XIN.

5.3 *Período dos Han posteriores ou orientais.*

Restauração da Dinastia Han e início do poder dos eunucos. Declínio Han. Revolta do grupo secreto dos “Turbantes Amarelos”. Queda dos Han. Divisão do Império.

5.4 *Literatura Han:*

- sistemas de datação;
- recensão do Clássicos confucianos;
- o materialismo e a pesquisa científica de WANG CHONG;
- o Taoísmo filosófico do HUAINANZI;
- poesia Han.

5.5 A introdução do Budismo na China

Síntese da doutrina budista segundo as diferentes correntes: Hinayâna, Mahâyâna, Chan (Zen, em japonês).

5.6 A religião taoísta (DAOJIAO)

5.7 Domínios artísticos específicos:

- arquitetura;
- escultura;
- pintura;
- bronzes;
- cerâmica;
- jade e tecidos;
- descobertas arqueológicas recentes: MAN-CHENG, MAWANGTUI.

6. CONCLUSÕES FINAIS

Confúcio disse: "O estudo sem o pensamento é inútil;
O pensamento sem o estudo é perigoso".
(Lunyu, II, 15)

"Através das mudanças, os antigos sábios mantiveram a permanência".

(Livro das Mutações, Xici)

"Aquele que desejar retificar o coração
Deve, primeiro, ser sincero no pensamento;
Aquele que desejar ser sincero no pensamento
Deve, primeiro, atingir o Conhecimento profundo;
O Conhecimento profundo nasce da investigação das coisas."

("O Grande Aprendizado" — DAXUE — I, 4)

A EVOLUÇÃO HUMANA NA CHINA E AS ERAS GEOLÓGICAS

ERA QUATERNÁRIA 700.000 ANOS	HOLÓCENO		NEOLÍTICO (± 7.000 anos atrás) MESOLÍTICO (10.000 anos atrás) <i>PALEOLÍTICO SUPERIOR:</i> "HOMO SAPIENS" FÓSSIL (ZHOUKOU DIAN — Gruta Superior)	
	GLAC. DE DALI			
	<i>SUPERIOR:</i>	INTERG. LUSHAN-DALI GLAC. DE LUSHAN	<i>PALEOLÍTICO MÉDIO:</i> NEANDERTALÓIDES CHINESES HOMEM DE ORDOS (SHUIDONGGOU) (200.000 anos) <i>PALEOLÍTICO INFERIOR:</i>	
	PLISTÓCENO	<i>MÉDIO:</i>	INTERG. DAGU-LUSHAN GLAC. DAGU	SINANTHROPUS PEKINENSIS (500.000 anos) SINANTHROPUS LANTIANIENSIS (600.000 anos)
		<i>INFERIOR:</i>	INTERG. BOYANG DAGU GLAC. DE BOYANG	"GIGANTOPITHECUS" (1.000.000 anos)
ERA TERCIÁRIA 60.000.000 ANOS	NEÓGENO — PLIÓCENO		aparecem os ancestrais dso hominídeos (15.000.000 anos)	
	PALEÓGENO — MIÓCENO — OLIGÓCENO — EÓCENO			

TRANSCRIÇÃO FONÉTICA

A escrita chinesa não é alfabética. No passado, muitos foram os sistemas de transcrição fonética adotados, no Ocidente, para os sons chineses. Em nossos dias, tem-se generalizado um sistema de transcrição aperfeiçoado pelos próprios filólogos chineses e adotado na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Tal sistema é conhecido pela denominação de "PINGYIN". Na "Tabela" a seguir colocaram-se, entre parênteses, as correspondências da transcrição em "PINGYIN" com os sistemas Wade (inglês) e E.F.E.O. (francês), ainda encontrados em obras anteriores à década de cinquenta.

CONSOANTES

Bilabiais	Lábio-dental	Dentais	Alveolares	Alvéopalatais	Palatais	Velares	
B (p) (p)		Z (ts) (ts)	D (t) (t)	ZH (ch) (tch)	J (ch) (k; ts antes de -i)	G (k) (k)	Não aspiradas
P (p') (p')		C (ts') (ts')	T (t') (t')	CH (ch') (tch')	Q (ch') (k', ts')	K (k') (k')	Aspiradas
M (m) (m)			N (n) (n)				Nasais
	F (f) (f)	S (sz) (ss)	L (l) (l)	SH (sh) (ch) R (j) (j, no início da sílaba; l, no final, no sistema francês)	X (hs) (h)	H (aspirada)	

VOGAIS

De um modo geral, articulam-se aproximadamente como em português. O grupo IAN pronuncia-se IEN. Os ditongos (ai, ao, por ex.) e os tritongos (iao, uai...) devem ser pronunciados numa só emissão de voz. YU lê-se YÜ.

CAPÍTULO PRIMEIRO:

A IDADE DA PEDRA

1.1 As origens do homem na China

Era Terciária: O "Primata de Kaiyuan"

Era Quaternária: "Gigantopithecus"

A China da era terciária (período plioceno: 15.000.000 anos atrás) conheceu o chamado "Primata de Kaiyuan", que já parecia mostrar tendências para a forma humana. Em 1957, na província de Yunnan, no sul da China, ocorreu a descoberta de uma dezena de dentes fósseis dessa criatura, acompanhados de restos de elefantes mastodontes. Tais fósseis achavam-se numa camada de carvão do plioceno inferior.

Ao "Primata de Kaiyuan" seguiu-se, no plistoceno inferior (1.000.000 de anos atrás), o "Gigantopithecus", principalmente representado por mandíbulas encontradas em Liucheng, na província de Guangxi. Já em 1935 e em 1939, o Dr. G. H. R. von Königswald, quando examinava, numa farmácia chinesa de Hong Kong, ossos de animais do tipo a que os chineses dão o nome de "ossos de dragão", usados como medicamentos, descobriu que se tratava, na verdade, de dentes de um ser gigante cujas características físicas estariam mais próximas do homem do que dos símios. A criatura em questão teria sido três vezes maior do que o homem atual: daí seu nome.

Cabe aqui, uma breve análise geológica e climática do período, a fim de melhor situar o quadro da vida animal.

Glaciações e interglaciações chinesas do plistoceno. Teorias de André Leroi — Gourhan sobre a evolução humana. Fim do mito "homem-macaco". Critérios de Humanidade.

O plistoceno, o primeiro dos dois períodos da era quaternária, caracterizou-se por uma série de alterações no aspecto físico e no clima da Terra. O período conheceu quatro glaciações, em que se constatou um aumento considerável das superfícies geladas e das calotas polares do Globo, cujas massas se estenderam pelas regiões circundantes. Aos períodos de expansão das massas geladas seguiram-se fases de diminuição das mesmas — as chamadas interglaciações. As glaciações européias para as regiões alpinas tomaram os nomes de Günz, Midel, Riss e Würm. Na China, às glaciações européias corresponderam as seguintes: Boyang, Dagu, Lushan e Dali (reconhecidas, as três primeiras, na região do Jiangxi e a última, no Yunnan). Por outro lado constataram-se três períodos interglaciais. Estreitamente ligados às fases glaciais e interglaciais estão ciclos sedimentares e erosivos.

O plistoceno inferior: o "Gigantopithecus"

O plistoceno inferior pode ser dividido em duas subfases, de acordo com as mudanças climáticas. Na primeira subfase houve uma baixa na temperatura e um avanço das geleiras (glaciação de Boyang); na segunda ocorreu um período interglaciário, com um aumento da temperatura e uma tendência geral à aridez (interglaciação Boyang—Dagu). Em áreas não cobertas de gelo, durante a glaciação de Boyang, prevaleceram condições chuvosas, resultantes em formações de rios e lagos. Associados a sedimentos das referidas formações estão os fósseis do "Gigantopithecus". Outros fatos geológicos do plistoceno inferior: a erosão de Fenhe e a formação de loess* no curso médio do rio Amarelo.

* loess: camada arenosa de solo depositada pelos ventos no plistoceno da era quaternária (700.000 anos atrás).

O plistógeno médio: o "Homem de Lantian" e o "Homem de Pequim"

Com o final do plistógeno inferior, chega-se ao plistógeno médio, uma fase importante no que diz respeito ao desenvolvimento do homem. Convém, portanto, esclarecer a que linha de pensamento se filia o presente livro, no referente à questão, altamente controvertida no passado, da origem e evolução do ser humano. A ciência moderna não mais concebe a idéia do "homem-macaco" (pitecântropo). Sabemos que muito cedo houve diferenciação entre ser humano e antropóide. O mito do "homem-macaco" teve um ponto final com a análise dos fósseis do Zinjanthropus Boisei, descobertos por Leakey na Tangânica (Oldoway) em 1959. O Zinjanthropus mostra um ser humano já realizado, como tal, desde o fim da era terciária, no que diz respeito à forma corporal, unicamente ainda longe de sê-lo quanto ao desenvolvimento mental. Inventariados sob nomes vários (Australopithecus, Plesianthropus, Paranthropus, Zinjanthropus), viveram, entre o terciário final e o começo do quaternário, criaturas bípedes, que fabricaram utensílios estereotipados, resultantes de alguns golpes na extremidade de um seixo ("pebble-culture"). Os critérios de humanidade já se encontravam presentes: posição vertical, face curta sem caninos defensivos, possibilidade de libertar a mão durante o andar, capacidade de fabricar uma indústria. Esse último fato marca a fronteira particular da humanidade. A indústria é uma consequência anatômica, única solução de sobrevivência para um ser tornado inerte, no que se refere à mão e aos dentes, mas cujo encéfalo se achava organizado para operações manuais de caracteres complexos. A característica fundamental do antropomorfismo é, pois, a adaptação do arcabouço corporal à marcha bípede. Fechando-se a cavidade occipital sob o crânio e não em linha oblíqua, para trás (como nos macacos), houve, em consequência do deslocamento e do levantamento da coluna vertebral, uma redução dos dentes anteriores. O bloco facial formou um triângulo basion — prosthion — viseira orbital, que é o mesmo nos símios, mas o ângulo superior fechou-se para 60.º no Zinjanthropus (45.º no homo-sapiens, em contraste com 90.º no chimpanzé, por

exemplo). A suspensão vertical da caixa craniana resultou numa evolução cerebral, cujo resultado mais evidente foi o aumento da superfície do córtex nas regiões médias fronto-parietais. Tal evolução deu-se em zonas do cérebro onde se encontram grupos de nervos que controlam principalmente os órgãos faciais e as mãos, o que explica o desenvolvimento, no homem, da linguagem e da capacidade de fabricar utensílios. Nos símios, os nervos que se desenvolveram foram outros, em virtude justamente da posição, em linha oblíqua, para trás, da cavidade occipital e, assim, nem a capacidade de fabricar, nem a linguagem, puderam evoluir.

Em vista do exposto, torna-se evidente o absurdo da denominação "homem-macaco" (pitecântropo). Segundo um professor do "Collège de France", André Leroi — Gourhan, cuja filosofia inspira o presente capítulo, a única diferença que separa o Zinjanthropus (e seus semelhantes, entre eles estariam os chamados "antropóides" terciários chineses) do homem de Neanderthal, por exemplo, é o tamanho do cérebro, muito pequeno no Zinjanthropus. Mas é uma diferença de grau e não de natureza. Fundamentalmente, o Zinjanthropus não era um primata e deveríamos considerá-lo como um ancestral dos hominídeos ou dos archantropinae.

Por isso, André Leroi — Gourhan propõe que o representante típico da evolução humana do plistógeno médio, o mundialmente conhecido pelo nome (errado, pois) de Pitecântropo (homem-macaco), seja rebatizado de Arcântropo ("homem antigo"). A explicação era necessária, pois a nova denominação, por racional e científica, será aqui adotada.

Teoria da evolução espacial do homem, em contraposição à evolução temporal.

É interessante notar que os chineses antigos já haviam suscitado a existência de seres que não eram totalmente idênticos ao homem atual, mas a ele se aparentavam. O mesmo mal-estar geral experimentado na época em que se afirmou que o macaco era ancestral do homem ocorria na China. Por força de fatos consignados,

mas deturpados, em lendas e mitos, a China não pôde ignorar que criaturas não civilizadas haviam repartido com o homem, numa mesma família, a vida sobre a Terra. Numa espécie de "angústia das origens" a China relegou-os, a esses "parentes" indesejáveis, a um *espaço diferente* e não a uma época diversa. A mitologia admitiu seres meio-homens, meio-monstruosos, que viviam na periferia da China.

Assim, criaturas como Xiwangmu, de forma humana, mas com cauda de leopardo e dentes de tigre; gigantes, como Longbo e pigmeus, como Qiaoyao, consignam uma noção de evolução, embora no plano *espacial*. Para os antigos chineses, essa evolução processava-se através de *zonas concêntricas*. No centro, estavam as "Nove Províncias" (Jiuzhou) da China, habitadas por homens perfeitos. Em torno das "Nove Províncias", congregavam-se os "bárbaros" Di, Rong, Man e Yi, humanos ainda, mas já inferiores quanto à civilização. Além, havia uma zona desértica, seguida dos Quatro Mares (Sihai), que separavam os seres humanos dos semi-monstros. *Tais zonas concêntricas representariam um percurso espacial em direção à humanização*. No Ocidente, a ciência comprovou que tal percurso foi, naturalmente, *temporal*: os "diferentes", os semi-monstros pertenceram a épocas diversas, mas não deixa de haver interesse na Mitologia chinesa, que, pelo menos, consignou uma noção do fenômeno evolutivo humano.

Duas subfases podem também ser distinguidas no plistógeno médio da China: na primeira, ocorreu glaciação de Dagu, a mais extensa da China. Seguiu-se um estágio interglacial, durante o qual o clima foi quente e seco (interglaciação Dagu — Lushan).

Outros fatos geológicos do plistógeno médio: a erosão de Huangshui e o grande ciclo sedimentar de Zhoukoudian, resultante numa aridez progressiva, manifestada sob a forma de depósitos de barro vermelho e cascalho. Nova formação de loess no médio rio Amarelo.

Culturas do paleolítico inferior chinês

Ao plistógeno médio corresponde o paleolítico inferior chinês. Nele, a figura única, até 1963, foi o chamado

"Homem de Pequim" (*Sinanthropus Pekinensis*), um arcântropo que teria vivido há 500.000 anos no norte da China e cuja descoberta, em 1921, pelo geólogo sueco Gunnar Andersson e pelo Dr. Pei Wenzhong, *revolucionou o mundo científico de então*.

Um outro homínido, porém, em pelo menos cem mil anos anterior ao Sinântropo, é conhecido desde 1963 e 1964, quando se descobriram, na colina de Gongwang, em Lantian, a 50 kms a sul da cidade de Xian, uma mandíbula feminina e a parte superior de uma calota craniana, numa camada de terra vermelha de 30 m de espessura. Reconstituído o crânio em 1972, constataram-se *caracteres físicos ainda mais arcaicos do que os do Sinântropo*. O "Homem de Lantian" (*Sinanthropus Lantianensis*), como foi batizado, era um "primo" do Sinântropo, mas *precedeu-o* na escala evolutiva. As arcadas superciliares eram mais pronunciadas, a parede craniana, mais espessa, e menor a capacidade craniana (essa, de 780 cm³). O fóssil compara-se ao arcântropo conhecido como "Pithecanthropus Robustus" de Java. Assim, o "Homem de Lantian" teria vivido há 600.000 anos. É interessante notar que, em sua mandíbula, já faltava o terceiro molar, *uma imperfeição física que ocorre muito, ainda hoje, em representantes do "stock" mongolóide*, principalmente entre os índios americanos e os esquimós, que são protomongolóides e, portanto, morfologicamente arcaicos. É um fator que sugere o esboço físico particular do "stock" mongolóide, na China setentrional, desde o paleolítico inferior.

Sítios de Kehe

Em onze sítios dessa área, no sudoeste do Shanxi, a 150 km de Lantian, foram escavados, em 1960, por cientistas chineses, implementos de pedra tecnologicamente menos sofisticados do que os do Sinântropo e que teriam sido fabricados pelo Homem de Lantian.

* "stock": grupo de raças em que o número de caracteres comuns considerados é menor do que os necessários para caracterizar uma só raça.

O Homem de Pequim (*Sinanthropus Pekinensis*)

Zhoukoudian (Chouk'outien), o sítio onde se encontraram os fósseis do "Homem de Pequim", é uma vila a 42 km a sudoeste da Capital chinesa. Registraram-se vinte e duas localidades fossilíferas em Zhoukoudian, das quais as de números 1, 4, 13 e 15 datam do paleolítico inferior. Delas, a localidade 1, chamada Gezitang ("Caverna dos Pombos"), é a mais importante. A ocupação humana ocorreu do final da glaciação de Dagu à glaciação de Lushan, mas o desenvolvimento máximo deu-se durante a interglaciação Dagu-Lushan.

Os fósseis humanos escavados em Gezitang consistiam em 14 crânios, mais de 100 dentes e ossos isolados, pertencentes a uns 40 indivíduos.

O aspecto físico do Homem de Pequim era o de um homem atual, pela estatura e pelo porte; só o crânio ainda apresentava anacronismos. A postura era erecta e a mão, livre durante o andar, mas a calota craniana era baixa e as paredes cranianas, espessas; havia arcadas superciliares e o queixo apresentava-se em recesso. A média da capacidade craniana era de 1.075 cm³. Constatou-se a morte de 40% da população antes da idade dos quatorze anos e só 3% atingiam os sessenta anos.

O Sinântropo era um canibal que comia o cérebro, a carne e a medula óssea dos de sua própria espécie, além da carne de animais selvagens. A coleta de frutas e nozes completava sua dieta. Fundamentalmente, porém, tratava-se de um caçador. Conhecia o uso do fogo, mas acreditava-se que não era capaz de acendê-lo por si próprio: apenas sabia conservar o fogo espontâneo recolhido. Crê-se que, pelos critérios de humanidade já explicados, o cérebro do Sinântropo já lhe dava a capacidade de falar. Ao Homem de Pequim corresponde uma indústria de pedra lascada, fabricada por percussão unilateral e retocada pela técnica de golpes de martelo. Sua principal matéria-prima era o quartzo venoso. Ele deixou-nos raspadores, "choppers" (cortadores), pontas e sovelas.

Do ponto de vista da indústria, o Sinântropo apresenta analogias com os grupos do paleolítico inferior da Ásia meridional e oriental, formando com a cultura Anyathien

se da Birmânia e a Sohaniense do Paquistão Ocidental, bem como a de F'ing Noi, na Tailândia e a de Ph'u Loi, no Laos, um complexo de "choppers" (cortadores) que diferia, pela técnica de feitura, das indústrias européias e africanas do período (abevilense e acheulense). Os implementos dos grupos asiáticos eram lascas de pedras com poucas estrias e formas simples, em contraste com as indústrias européias e africanas, em que as lascas eram tiradas de núcleos pré-trabalhados, onde se haviam preparado plataformas para a percussão. Arqueólogos eminentes, como Kwang-chih Chang, lançam a pergunta: a Oposição Leste-Oeste já existia desde o paleolítico?

Por outro lado, Weidenreich acreditava que alguns caracteres morfológicos do "stock" mongolóide (entre eles, os incisivos em forma de pá) já existissem no Homem de Pequim, o que faria o ancestral longínquo, mas direto, do chinês setentrional moderno. A questão é controvertida, ainda que fascinante, pois *provaria a continuidade do "stock" mongolóide desde o paleolítico inferior até nossos dias*.

Os achados fósseis do Homem de Pequim desapareceram em 1941, quando estavam sob custódia da Marinha norte-americana. Onde estará agora este inestimável tesouro, do qual só se guardaram as moldagens?...

Culturas do paleolítico médio

São principalmente representadas por achados da região do deserto de Ordos, no sítio de Shuidonggou.

Tipos físicos dessa cultura: "Homem de Ordos" — considera-se, de acordo com a opinião científica chinesa mais moderna, ser um neandertalóide que teria vivido há 200.000 anos.

No sul da China, o paleolítico médio foi representado pelo "Homem de Maba", na província de Guangdong e pelo "Homem de Changyang", na China Central: esse era neandertalóide que teria vivido há 100.000 anos.

Achados de Ordos

A indústria lítica do Homem (ou dos Homens) de Ordos, trazida à luz por Teilhard de Chardin e Licent

parece (segundo Andersson) haver atravessado várias fases, pois aparenta-se ao Musteriense (no paleolítico médio), ao Aurignacense e ao Madalenense europeus (no paleolítico superior).

Os achados fósseis humanos de Ordos incluem um incisivo, em que se nota a depressão em forma de pá, característica dos mongolóides.

Culturas do paleolítico superior

Ocorreram há 35.000 anos e tiveram os seguintes representantes: "Homem da Gruta Superior de Zhoukoudian", "Homem de Dingcun", no Shanxi, "Homem de Ziyang", no Sichuan, "Homem de Laibin", no Guangxi, "Homem de Liujiang", no Guangxi.

A época foi a glaciação da Dali, durante a qual ocorreu nova formação do loess (loess de Malan).

Trata-se, em todos os casos, do "*homo sapiens*" fóssil. Certos sítios, como o de Dingcun, descoberto em 1954, apresentam uma indústria lítica de lascas que atestam a sobrevivência de técnicas primitivas. Por isso, certos arqueólogos, como o Kwang-Chih Chang, incluem Dingcun ainda no paleolítico médio. Outros sítios, entretanto, como Zhoukoudian (na gruta superior), mostram um nítido progresso técnico em relação às fases anteriores.

Na China do Sul, nos sítios de Ziyang e Liujiang, escavaram-se crânios que sugerem haver representado a população meridional durante a glaciação de Dali uma forma primitiva e especial do "*homo sapiens*". Nela combinavam-se características do "stock" mongolóide e do "stock" negróide da Oceânia, ambos, na região, ainda hoje, não totalmente diferenciados.

Admite-se a sobrevivência de negritos no Sul da China mesmo no século IX da era moderna.⁽¹⁾ A mescla racial prevaiente no Sul da Ásia é testemunhada por achados, por arqueólogos franceses, na Indochina, de crânios com

⁽¹⁾ Li Chi: "The Beginnings of Chinese Civilization", pág. 8.

características proto-melanésias (negritos), tais como o do Homem de Tham Pong, no maciço de Ph'u Loi no Laos⁽²⁾.

Assim, acredita-se que no Sul da China se concentravam negritos eivados de características mongolóides; no Norte, os traços mongolóides apresentavam-se dominantes⁽³⁾. A diferença racial, que levou o Norte a ser fundamentalmente mongolóide e o Sul, a um mongolismo impregnado de influência negróide, foi consignada na arte da Idade do Bronze (dinastia Shang). Com efeito, certos vasos rituais do segundo milênio antes da era moderna apresentam rostos humanos, em que os traços negróides são incontestáveis⁽⁴⁾.

Homem da Gruta Superior em Zhoukoudian ("Homo Sapiens" fóssil)

Numa caverna ocupada no paleolítico superior em Zhoukoudian encontraram-se ossos de sete indivíduos. Weidenreich, após analisá-los, concluiu haverem pertencido a: um adulto do sexo masculino, de acima de 60 anos; um rapaz; duas mulheres adultas jovens; um adolescente e duas crianças. Embora os ossos mostrem sinais de fratura, o que levou Weidenreich a sugerir uma matança coletiva "in situ", observaram-se, entretanto, vestígios de hematita na terra circundante aos esqueletos, fato provavelmente indicativo de ritos funerários. Admite-se, assim, a hipótese de uma família, vítima de uma epidemia, enterrada ali por parentes. *Weidenreich acredita que o Homem de Zhoukoudian ("homo sapiens" fóssil da gruta superior) teria sido o ancestral das populações asiáticas que emigraram para o Novo Mundo.*

Por sua vez, os eruditos chineses contemporâneos crêem que a família humana dessa época era matrilinear.

⁽²⁾ Coedès, G. "Les Peuples de la Peninsule Indochinoise", pág. 21.

⁽³⁾ Wu Hsin-chih, (V. P. (5) 1961), citado por Kwang-chih Chang, "The Archaeology of Ancient China", pág. 70.

⁽⁴⁾ "Trésors D'Art Chinois" Catalogue de l'Exposition au Petit Palais, foto n.º 85.

O ideograma para "sobrenome" é, ainda hoje, escrito com o radical da "mulher", ao lado de "nascer". Numa sociedade patrilinear, o fato seria ilógico e poder-se-ia talvez vislumbrar na escolha do radical de "mulher" um vestígio de tradições orais de épocas muito remotas, ainda potente quando se inventou a escritura (no neolítico).

Indústria lítica de Sjara — Osso — Gol

Na extremidade sul do Deserto de Ordos, perto do rio seco de Sjara — Osso — Gol, Emile Licent e Teilhard de Chardin pesquisaram, em 1923, uma indústria lítica que Andersson julgou afim das do Musteriense, do Aurignacense e do Madalenense europeus. Acharam-se, entretanto, também micrólitos, que ligam o Sjara — Osso — Gol mais ao mesolítico do que ao paleolítico. Kwang-chih Chang acredita porém, que o complexo microlítico resultasse, ainda no paleolítico superior, de condições físicas locais favoráveis. A área geográfica, coberta, na época, por vegetação densa e com muita caça (o que exigia utensílios mais sofisticados), teria provocado manifestações de uma técnica de indústria normalmente mais tardia.

Outros arqueólogos modernos da China, porém, consideram que o Homem de Sjara — Osso — Gol viveu há 10.000 anos e, portanto, no mesolítico.

Culturas do mesolítico

O quadro físico:

No final do plistógeno, iniciou-se o período pós-glacial a que se chama de hológeno ou recente. Seguiu-se à glaciação de Dali. Ocorreu um aumento da temperatura média anual, indicado pela extinção da fauna de clima frio (mamute, *bos primigenius*). A vegetação tornou-se mais densa e constatou-se um aumento das espécies subtropicais. A paisagem foi marcada pela erosão e, ao mesmo tempo, era predominantemente aquática, com muitos lagos ("nor", em mongol) e rios, em regiões onde

hoje eles não mais existem (na estepe mongólica, por exemplo).

Posteriormente, houve um decréscimo da temperatura no Norte da China e iniciou-se um processo de aridez em consequência do deflorestamento. Pouco a pouco, os lagos tornaram-se temporários e, gradualmente, sofreram uma dessecação. Esses lagos, ainda que temporários, alimentaram todavia uma grande quantidade de moluscos.

"Desde o neolítico, uma crescente aridez é positivamente indicada pela extensão geral das dunas, por uma redução dos "nors" (lagos)... a ação do homem... parece insuficiente para explicar o fenômeno".⁽¹⁾

Assim, antes de serem, como hoje, regiões áridas, o Norte da China e a Mandchúria apresentavam condições climáticas úmidas e estavam cobertas de vegetação densa. Na Mongólia, hoje uma grande estepe, semeava-se um arquipélago de oásis e seus habitantes encontravam alimento em depressões, atualmente secas, mas, naquela época, cheias d'água.

A indústria mesolítica típica desse subciclo fluvial-lacustre são os micrólitos. As populações que os fabricavam, na Mongólia, tinham como principal caça o avestruz, como o mostram as inúmeras cascas de ovos dessa ave encontrados em sítios arqueológicos.

Na Mandchúria, constatou-se igualmente a existência de material mesolítico em locais como Guxiangtun, perto de Harbin, e em Djalainor. No Norte da China propriamente dita, o sítio principal é o de *Shayuan*, no Shenxi. Esse sítio (composto, na verdade, de quinze localidades, exploradas de 1955 a 1956) representa a primeira evidência, na China propriamente dita, de uma indústria de micrólitos com afinidades com as culturas da Mandchúria, da Mongólia e da Sibéria.

Admitem-se dois tipos de população nórdicas no mesolítico chinês: os moradores dos oásis e das dunas da Mongólia e os da floresta do Norte da China e da Mandchúria. Os habitantes das florestas seriam os descendentes

⁽¹⁾ Teilhard de Chardin, apud Kwang-shih Chang, ib. pág. 31.

diretos do "Homo Sapiens" fóssil da China setentrional do paleolítico superior.

Antes dos achados dos anos 50, os arqueólogos acreditavam num "hiato" cultural entre o paleolítico e o neolítico, vazio que agora se acha preenchido.

No Sul da China, a situação era diversa. O que se constatou foi um modelo de indústria, comum a toda a Ásia do Sudeste, que tinha por base o complexo lítico de Hoa Binh (Tonquim) e seguia a tradição *paleolítica* da pedra lascada, sem a presença de micrólitos. Racialmente a população do Sul continuava a apresentar características *negróides*. O modelo da Ásia do Sudeste manifestava-se, no Sul da China, no Sichuan, no Guangxi, no Yunnan e no Guangdong ocidental até o delta do Rio das Pérolas (atual cidade de Cantão).

1.2 Culturas neolíticas na China

Os mitos chineses interpretados

A organização dos grupos humanos num dado território foi naturalmente uma consequência das exigências alimentares. O homem está ligado ao consumo da carne animal e de alimentos carnosos, tais como as frutas, os tubérculos, os brotos, os insetos e as larvas. As celuloses não têm, em seu dispositivo digestivo, qualquer papel fundamental. Ora, os alimentos que lhe servem realmente, do ponto de vista nutritivo, estão dispersos na Natureza e a relativa dificuldade em obtê-los cedo impôs condições de agrupamentos humanos bastante precisas. Diz Leroi-Gourhan: "Possuísse o homem uma dentadura rapante e um estômago de ruminante e as bases da sociologia teriam sido radicalmente diferentes".⁽¹⁾

Assim, a relação alimento-território-densidade humana foi resultado de necessidades concretas. "O alimento", continua Leroi-Gourhan, "liga-se ao conhecimento profundo dos "habitats" animais e vegetais". A velha imagem de "hordas" de gente primitiva errante pela vastidão do

(1) "Le Geste et la Parole", pág. 212.

Globo está hoje desfeita. A situação normal era a de um *nomadismo* que implicava no *conhecimento de um território limitado*, no qual os recursos não representassem segredo para o homem. *Tratava-se de um certo espaço que ele percorria em trajetos definidos, de acordo com um ritmo sazonal*. A partir desse meio-ambiente, fez o homem a concepção do Universo inteiro.

Tal verdade sócio-econômica foi, na China dos primórdios, consubstanciada em lendas, em mitos, que, uma vez interpretados falam claramente da organização do território chinês na transição mesolítica-neolítica e na fase de sedentarização, conseqüente da agricultura.

O "Shujing" ou "Shangshu" ("Anais da China"), o mais antigo Clássico confucionista, provavelmente escrito no século XI antes da era moderna, fala-nos de Yu, o Grande, fundador da primeira dinastia de reis chineses, a dos Xia. Yu teria sido o *herói civilizador* que percorreu o espaço chinês, delimitando-o. Representa o *aspecto dinâmico* do mito do herói, que figura como símbolo de toda uma sociedade em vias de sedentarizar-se, mas ainda ligada a um espaço territorial, percorrido num seminomadismo estacional para a obtenção dos alimentos. Com efeito, é toda a aventura do homem em fase de organizar economicamente seu território que depreendemos da leitura do Shujing à luz da ciência social. Nos "Anais da Dinastia Xia", segunda parte do Shujing, no capítulo chamado "Tributo a Yu", lemos:

"Yu dividiu o território (em nove províncias). Seguindo as montanhas, cortou árvores (para abrir caminhos). Ele determinou (a localização exata) das altas montanhas e dos grandes rios." (Shujing, II, 1).

"Entre o rio Ji e o Rio Amarelo está a Província de Yan. Os nove braços do Rio Amarelo passaram a seguir, cada um, o seu curso. (Construiu-se) um lago em Leixia. O rio Yong e o rio Qie uniram as águas. Nos terrenos próprios à cultura da amoreira (puderam ser alimentados) os bichos-da-seda. Os habitantes desceram das montanhas e estabeleceram-se nas planícies." (ib. II, 4).

"A província de Jing estende-se do monte Jing até além do monte Heng. Assim como o Rio (Yangzi) e o rio Han correm para o mar, tal os príncipes vão à corte. Os

nove rios foram perfeitamente dirigidos. O rio Tuo e o rio Jian seguiram cada qual um curso. No pântano de Yun, a terra (boa) afluou e, no pântano de Meng, começaram os trabalhos de cultura. Nessa área a terra é úmida e lamacenta e as terras cultivadas são da nona classe; os impostos são da terceira classe." (ib. II, 12).

"Esses trabalhos foram igualmente executados nas nove províncias. Todo o país tornou-se habitável até à orla dos quatro mares. Nas nove montanhas, árvores foram cortadas e sacrifícios oferecidos aos deuses. Os nove rios foram limpos e os nove lagos, transformados em reservatórios. Canalizaram-se as águas para o mar." (ib. II, 30).

O quadro descrito é certamente o de uma sociedade em transição.

A divisão do território e o seu pleno conhecimento (pela localização dos pontos marcantes: as montanhas altas e os rios), a abertura de estradas (pelo corte de árvores) indicam ainda uma necessidade nômade, de coleta de informações sobre um espaço limitado a ser utilizado como fonte de alimento. A construção de diques e reservatórios, bem como a recuperação de terras pantanosas mostram o começo da agricultura, fundamento da sedentarização neolítica. Podendo usufruir de tais melhoramentos, o povo desceu das montanhas (onde se localizavam as moradas trogloditas do paleolítico) e estabeleceu-se nas planícies (propícias ao cultivo). Os impostos e a classificação qualitativa das terras denotam uma sociedade mais complexa.

O mito de Yu, o Grande, herói civilizador, não aparenta ser a *glorificação pessoal* de um monarca. O que se deseja consignar é mais a conquista *de todo o grupo social*, que iniciava uma nova era. Yu é um símbolo da totalidade e vale pela consagração de um marco.

Num segundo tempo, a sedentarização do povo leva os chineses a uma definição do espaço sob um *aspecto estático*. O herói civilizador é então Shennong, mito da agricultura. Shennong ("O Divino Cultivador", como indica seu nome), herborista, ensina aos homens o cultivo dos vegetais.

Com a agricultura, cria-se a noção de um *espaço formado de círculos em redor de um ponto de fixação*. Enquanto o mito de Yu, o Grande, era o de um herói civili-

zador *dinâmico*, o mito de Shennong por ligar-se ao conceito de sedentarização, era o de um herói civilizador cujas ações e decisões estavam presas à mentalidade de um agricultor *enraizado* em sua terra.

Entretanto, como Yu, o Grande, Shennong parece simbolizar todo o grupo.

O Shujing não menciona Shennong. Há, inclusive, um anacronismo a registrar entre os dois mitos. Nas lendas chinesas, Shennong, um dos Três Augustos (Sanhuang), precede no tempo a Yu, o Grande. Como se viu, porém, o mito de Yu, o Grande, está ligado a uma fase de seminomadismo, naturalmente anterior à de sedentarização evidente no mito de Shennong.

As fontes das lendas não são as mesmas. Yu, o Grande, é personagem do Shujing ("Anais da China"). Shennong aparece principalmente num apêndice tardio (Xici) de outro Clássico, o controvertido Yijing ("Livro das Mutações") e no Zhuangzi, Clássico taoísta atribuído ao 4.º século antes da era moderna.

No capítulo II do Xici do Yijing, lê-se:

"Depois que Baoxi (Fuxi) se foi, veio o clã do "Divino Cultivador". De um madeiro, fabricou-se uma relha de arado; curvando-se um outro lenho, obteve-se um cabo para o arado; ensinou-se a todo o povo a vantagem de abrir a terra com o arado"...

"Ao meio-dia, o "Grande Cultivador" organizou um mercado. Convenceu o povo a lá congregar-se para reunir os produtos da terra. Realizaram-se, então, trocas. Quando o povo retornou a casa, cada coisa estava em seu devido lugar..."

No Zhuangzi, Shennong aparece no capítulo Taozhi, onde se lê:

"Na era de Shennong, o povo acordava na inocência e levantava-se com disposição. As pessoas conheciam sua mãe, mas não o seu pai*. Vivia-se com os alces e os gamos, arava-se (a terra) para comer, teciam-se roupas"...

Tais passagens, escritas no primeiro milênio antes da era moderna, parece mostrarem as lembranças do neo-

* sugestão de matrilinearidade.

lítico, presentes, ainda por obra da tradição oral, na mente chinesa, numa época relativamente menos afastada daqueles primórdios da vida sedentarizada.

Ao contrário do sugerido pelo mito de Yu o Grande, o que se nota no de Shennong é um quadro sócio-econômico típico do neolítico: um povo, ainda primitivo, que cultivava sistematicamente a terra e dela retirava o sustento diário. O escambo mostra que, com a agricultura, houve uma natural diversificação de produtos e a criação de excedente. A comunidade era matrilinear, um sistema ligado a certas sociedades primitivas, ainda hoje, na Polinésia e entre os índios norte-americanos, por exemplo.

Um outro texto, conservado no Zhoushu ("Anais de Zhou"), diz que Shennong inventou a cerâmica, cuja fabricação normalmente acompanha a entrada de um povo em fase de agricultura, quando há um período anual de lazer entre as colheitas.

O anacronismo dos dois mitos poderia, talvez, explicar-se pelo fato de terem sido todas as crônicas consignadas por escrito, de acordo com uma tradição oral, em época bem posterior às ocorrências. Além disso, elas sofreram várias vezes mutilações e foram refeitas.

Fala-se da "Revolução Neolítica" (Gordon Childe), porque, após à agricultura, o progresso do homem foi mais rápido em relação às fases anteriores. A passagem, entretanto, de uma economia baseada na coleta e na caça à economia neolítica da agricultura e da domesticação de animais deve ter sido imperceptível. Foi uma evolução gradual (e não uma "Revolução") pois, mesmo na Idade do Ferro, encontraram-se sinais do uso de grão selvagem na alimentação. A domesticação ocorreu nas planícies e ao sopé das montanhas, onde foi possível uma aproximação do homem e do animal, que não era muito selvagem nessas regiões. Em outras zonas (na estepe, por exemplo), onde o animal era muito feroz, tal não foi possível e não se atingiu o estado de sedentarização.

Os "Três Senhores Augustos" (Sanhuang) e os "Cinco Soberanos" (Wudi). Dinastia Xia

Segundo a tradição chinesa, Shennong foi o terceiro dos "Três Senhores Augustos", com os quais começa o

período lendário. O primeiro teria sido Fuxi, que formava par com sua mulher (e irmã), Nügua. Semi-monstruosos, os dois entrelaçavam-se por suas caudas. A Fuxi atribui-se a invenção dos elementos da escrita, sob a forma dos oito trigramas, assunto que será tratado em outra parte deste livro. O Segundo Augusto foi Zhurong, do qual nada se sabe.

Aos Três Augustos sucederam os Cinco Soberanos (Wudi): Huangdi, o "Imperador Amarelo", mais tarde divinizado pelos taoístas, Zhuangxi, Gaoxin, Yao e Shun. Deles, os três primeiros foram rejeitados pela História, por inteiramente mitológicos. O Shujing fala de Yao e Shun, soberanos já mais humanizados, que teriam sem dúvidas permanecido como os primeiros reis chineses, se a chamada "Teoria dos Cinco Elementos" não tivesse sido fundamental na construção da Filosofia da História na China. De acordo com a teoria, a Ordem do Universo e o Tempo estariam regidos por cinco Virtudes Básicas, personificadas pelos "Cinco Soberanos". Cada soberano é o emblema de um elemento único. Os "Cinco Elementos" constituem um todo que exprime o Dao, lei ou regra essencial, primordial e absoluta, governante do mecanismo das mutações do mundo e da vida. Aos "Cinco Elementos" correspondem as noções do Yin e do Yang, que, embora representem as oposições fundamentais do universo (fêmea-macho, negativo-positivo, sombra-luz, etc.), confundem-se no Dao, onde se conciliam. Trataremos posteriormente da filosofia chinesa. Por ora é suficiente dizer que os "Cinco Soberanos" simbolizam elementos naturais*, ligados a Cinco Virtudes julgadas fundamentais no homem. Um monarca que as possuísse manteria o equilíbrio entre os ordens cósmica e humana e, em síntese, estabeleceria a harmonia entre macrocosmo e microcosmo.

Esse monarca "civilizava o mundo pelo efeito direto de sua Eficácia (Virtude) e reinava, de acordo com o Céu, para a felicidade do povo" "(Granet)". A época dos So-

* Água, fogo, madeira, metal, terra. Cada um dos 5 Soberanos governava sob a égide de um elemento, o qual era sucedido por outro, quando a Virtude real declinava por força do eterno fenômeno das mutações.

beranos é a dos méritos cívicos, a da humanidade perfeita: enfim, a da Grande Paz (Taiping). Os Soberanos não constituíram uma dinastia, pois a sucessão fêz-se por escolha baseada em qualidades pessoais e não em parentesco. A Shun, último Soberano, sucedeu Yu, o Grande, que fundou a dinastia Xia. Após sua morte, sucedeu-o seu filho Chi, rei guerreiro, e estabeleceu-se, portanto, o princípio da *hereditariedade dinástica*.

Segundo a filosofia da História na China, o poder de toda dinastia resulta de uma Virtude básica (De), fruto dos méritos (Gong) de um grande Ancestral, que passa por um tempo de plenitude (Zheng) e em seguida, por uma decadência. Depois de uma ressurreição efêmera (Xing), esgota-se e, finalmente, extingue-se (Mie). Nesse ponto, a dinastia *deve ser suprimida*, pois o Céu não está mais a seu lado. Conseqüentemente os reis não são mais Filhos do Céu (Tianzi); eles só o são enquanto dura a outorga do Mandato Celeste (Tianming), cuja investidura é sempre *temporária*. O Céu não é constante em sua escolha — quando uma dinastia perde o favor celeste, torna-se *usurpadora* e eliminá-la é um *dever* do fundador de uma nova dinastia. Se a Virtude não mais existe para uma linhagem, é preciso uma *Revolução*, palavra que, ainda em chinês moderno, significa “*Ruptura do Mandato*” (Geming).

Há, pois, os Reis Fundadores e os Reis de Perdição. Yu, o Grande, foi um Rei Fundador. Jie, o último monarca dos Xia foi um Rei de Perdição. A Virtude real obtém-se pela obediência ao Céu (à Ordem natural) e perde-se pelo orgulho próprio dos tiranos.

O monarca virtuoso *deve reconhecer os homens capazes*, captar influências benéficas e assegurar a paz ao povo. As relações entre o Rei e o Céu consubstanciam-se através dos Ritos. Quando encarna a Virtude suprema, o soberano não precisa agir, para que tudo ande a contento: a sua própria Virtude irradia-se e *ativa* os fatos: o monarca nem deve mesmo interferir diretamente nps acontecimentos, a fim de evitar o rompimento da *Harmonia natural*. Se o rei estabelece o equilíbrio entre o macrocosmo e o microcosmo, ele civiliza (Hua) *à distância* e o simples fato de possuir a Virtude basta para retificar a

conduta humana. Os castigos são *desnecessários*. Todo estudo histórico concernente à China deve levar em conta a posição filosófica aqui exposta. Qualquer das dinastias chinesas atravessou as fases aqui descritas. “*Mutatis mutandis*”, até ocorrências da História contemporânea poderiam ser explicadas dentro das linhas fundamentais do que foi analisado.

Yu, o Grande, teve dezoito sucessores. O último deles, Jie, foi um tirano que se entregava ao luxo e aos desregramentos; era cruel e injusto. Estrelas caíram do Céu, a Terra tremeu, o rio Yi secou, dois sóis apareceram ao mesmo tempo (um representava a dinastia Xia e punha-se no horizonte; o outro, a futura dinastia, e era nascente) — eis alguns sinais proféticos, sempre presentes quando uma dinastia perde o Mandato Celeste. “Tang, o Vitorioso”, feudatário injustiçado de Jie, rebelou-se e destronou seu rei. Cumpru um dever; não usurpou. Fundou a segunda dinastia real, chamada Shang-Yin.

Problemas de Cronologia

A existência da Dinastia Xia ainda não foi historicamente comprovada. Pelo que podemos interpretar, como vimos, através do emaranhado de lendas, registradas só em épocas tardias, mas, por certo, resultantes de uma tradição oral muito antiga, o período Xia coincide com o *neolítico*. O maior dos historiadores chineses da antiguidade, Sima Qian*, que escreveu o “Shiji”, traduzido para o francês por Edouard Chavannes sob o título de “*Mémoires Historiques*”, só julgou prudente começar a datação histórica em -841. Até hoje a istuação não mudou. *Todas as datas anteriores a -841, na História da China, são duvidosas*.

Dois sistemas cronológicos foram preferidos pelos eruditos chineses. Um deles foi adotado e aperfeiçoado por Bangu, historiador Han e revela-nos datas (de comprovação incerta, naturalmente), que colocam o início do reinado de Yao no ano -2357.

* Ele viveu de — 145 a — 85, sob o reinado de Wudi, Imperador da Dinastia Han (— 202 a + 220).

O segundo sistema (talvez preferível, mas não satisfatório) defende, para o começo desse mesmo reinado, o ano de -2145 e foi o seguido por Sima Qian. Em 281, descobriram-se na tumba de um príncipe Wei, na província de Shanxi, textos escritos sobre tábulas de bambu, que, parcialmente reconstituídos, mostraram uma concordância de datas com o sistema de Sima Qian. A coleção de documentos chamou-se "Anais sobre o Bambu". Apesar de fechadas num túmulo de -299 a 281 foram, entretanto, refeitas após a descoberta, a fim de se adequarem à tradição histórica confuciana, dominante na China durante quase dois mil anos. O seu valor é, portanto, relativo. Segundo os "Anais sobre o Bambu", a dinastia Xia teria começado em -1989.

Sugere-se, nos dias atuais, que a dinastia Xia corresponda a um dos grupos neolíticos, cuja existência foi arqueológica, mas anonimamente, comprovada, o qual teria sobressaído entre os demais. A que grupo preciso corresponderiam os Xia é ainda um mistério.

O neolítico arqueológico

O vale do Rio Amarelo (Huanghe) foi um dos berços da agricultura no mundo. Sua zona central, na confluência desse rio com os rios Wei e Fen, onde se ligam as três províncias modernas do Henan, Shanxi e Shenxi, é conhecida pelo nome de "Área Nuclear" do Norte da China (Zhongyuan). A "Área Nuclear" apresentou, em dado momento, condições ideais para o desabrochar da agricultura: regime fluvial satisfatório, clima bastante quente e bastante caça e pesca. É também a região do sítio mesolítico de Shayuan, que teria evoluído para o estágio neolítico, representando mais um elemento de coesão na unidade cultural do Zhongyuan.*

Características gerais:

A cultura neolítica chinesa (tradições de Yangshao e de Longshan consideradas em conjunto) apresentou os seguintes traços culturais:

* Reportar-se à "Adenda" no final do livro, pág. 262.

— Cultivo do milho miúdo e do arroz; possivelmente, do gaoliang (sorgo) e do feijão de soja;

— Domesticação do porco, carneiro, cão, da galinha e, possivelmente, do cavalo;

— Construções de hangtu (terra batida em camadas), com estrutura de galhos cimentados de substâncias viscosas. Uso da cal para os assoalhos e revestimentos de paredes;

— Domesticação do bicho-da-seda e, possivelmente, tecelagem da seda e do cânhamo para manufatura de vestimentas;

— Cerâmica decorada — primeiramente, com impressões de cordas e motivos oriundos da tecelagem;

— Trípodas de cerâmica do tipo ding (com pés maços) e li (com pés ocos), vasilhas para cozimento a vapor (Zeng e Yan) e, possivelmente, utilização de pauzinhos para comer, que já indicariam um traço cultural distintivo na maneira de cozinhar os alimentos (isto é: só em pequenos pedaços);

— Foices líticas semilunares ou retangulares;

— Desenvolvimento muito acentuado de utensílios cerimoniais;

— Complexo elaborado de artefatos de jade, aliado, possivelmente, a um complexo de talha de madeira;

— Advinhação através dos ossos de animais;

— Uma arte bem distintiva;

— O sistema de escrita por caracteres teve, possivelmente, uma base neolítica*.

Traços sócio-econômicos:

— Grupos sociais separados por parentesco;

— Culto dos ancestrais;

— Localização dos fornos de cerâmica em área separada nas aldeias, indicativo de uma especialização de atividades.

A tradição da cerâmica com impressões de cordas pode estar ligada a um complexo da Ásia do Sudeste, bem como

* apud Kwuang Chih Chang, ib. pág. 86-7.

a agricultura, que pode ter-se originado também na mencionada região, conforme o defende o monocentrismo da teoria, moderna, mas ainda muito contestada, de Wilhelm Solheim II. Por outro lado, o cultivo do trigo, paralelo ao do milho miúdo, pode ligar-se, bem como a domesticação do boi e do carneiro, a *influências* recebidas do Oriente Próximo. Apesar disso, a tradição cultural fundamental da Área Nuclear parece ter sido autóctone. O tipo físico dos habitantes do Zhongyuan era mongol e a ocupação da região por esse "stock" é muito antiga, como se viu, estendendo-se, sem interrupção, desde o mesolítico e esboçando mesmo sua afirmação desde o paleolítico.

Tipologia da cerâmica:

Tipologicamente, reconhecem-se dois grupos nas tradições cerâmicas neolíticas chinesas: uma cerâmica de coloração avermelhada (tipo dito de Yangshao), a mais antiga, e uma cerâmica negra (tipo de Longshan), que a sucedeu.

O horizonte cultural de Yangshao:

Os primeiros vestígios da cultura foram descobertos, em 1921, na vila de Yangshao, Henan, pelo geólogo sueco Gunnar Andersson, o pesquisador do Sinântropo. O nome "Yangshao" foi apenas mantido por questões práticas para designar o horizonte cultural pois, posteriormente, outros sítios mais representativos da Cultura foram localizados (Banpocun e Miaodigou I). Certos traços do neolítico da tradição de Yangshao são comuns à grande maioria das civilizações do mundo nessa fase e pertencem a um complexo cultural que, no dizer de Michael Sullivan, "se alonga do vale do Nilo à Mesopotâmia e do vale do Indus à bacia do Tarim e se liga à China pelo corredor das estepes, rota natural das migrações".

O camponês de então realizava seu trabalho de cultivo com enxadas e pás retangulares de pedra polida e empregava, para cortar, instrumentos em forma de meia-lua. Entre os objetos líticos que caracterizam a cultura

encontram-se machados, machadinhas, buris, enxós, pontas de flecha, pesos para redes de pesca, bilros. O osso e o chifre eram igualmente empregados para agulhas, anzóis pontas de lança; o jade e pedras semi-preciosas, para ornamentos.

Subcomplexo de Yangshao no Zhongyuan

A cultura de Yangshao divide-se em dois subcomplexos regionais: um no Zhongyuan e outro no Gansu.

De um modo geral, essa cerâmica avermelhada, fabricada com argila dos terraços de loess, apresenta uma decoração *pintada*, normalmente negra, com motivos antropomorfos, zoomorfos e geométricos.

Sugeriram-se três fases no subcomplexo do Zhongyuan:^{*1}

— Li Jiacun: na qual a decoração por impressões de cordas sugere contatos com o Sudeste asiático;

— Banpocun: que, como se verá, mudou radicalmente o panorama do neolítico chinês, após sua descoberta, em 1953;

— Miaodigou I.

A cultura de Yangshao representa o primeiro estágio de uma população que já organizara parcialmente a subsistência em bases agrícolas. As aldeias não eram ocupadas em caráter permanente. A caça, a pesca e a coleta ainda eram importantes na vida diária. Tomando a vila de Banpo, hoje verdadeiro museu ao ar livre, como modelo, uma vez que as pesquisas lá foram intensas, os modernos arqueólogos chineses concluíram: "No que se refere ao cultivo, os habitantes de Banpo teriam empregado a técnica da queimada. Após a queima, o solo torna-se mais fértil e fácil de ser cultivado. Na época, havia muita terra para um número relativamente diminuto de habitantes, o que permitia o pousio dos campos e o seu uso por rotação".^{*2} Em Banpo observou-se a divisão da aldeia

¹ KWANG-CHIH CHANG, ib. págs. 111 e 112, a reportar-se à "Adenda", no final do livro, pág. 262.

² H. P. Shih et alii citados por Kwang-Chih Chang, Ib.

nas seguintes áreas: de habitação, de fabricação de cerâmica (a leste), cemitério (ao norte). Escavaram-se quarenta e seis casas. Eram semi-subterrâneas ou ao nível do solo, quadradas ou redondas, com um diâmetro de três a cinco metros, concentradas numa área de 30.000 m², de forma quase oval, com um eixo orientado no sentido norte-sul. No centro da aldeia, constatou-se a existência de uma Grande Casa retangular dividida, no interior, em compartimentos. Em cada casa menor e em cada compartimento da Grande Casa havia uma lareira. Uma coluna interior sustentava o teto. Cavidades sob o assoalho serviam para o armazenamento de grãos.

Na área de fabricação de cerâmica, registraram-se seis fornos. No cemitério, ao norte da área habitada, encontraram-se restos de cento e trinta enterros de adultos. As crianças eram inumadas em urnas colocadas no chão, entre as casas. A princípio, cada aldeia tinha o seu cemitério; depois, várias vilas passaram a repartir uma mesma necrópole, mas os defuntos eram possivelmente sepultados em grupos, *de acordo com o parentesco*. O costume sugere, já desde o neolítico, o *culto dos ancestrais* que haveria de marcar profundamente a religião chinesa posterior.

Quanto à cerâmica na fase de Li Jiacun, a mais primitiva da cultura no Zhongyuan, os objetos são de pasta arenosa e, quando há decoração, ela limita-se a simples impressões de cordas e incisões de traços, sem qualquer pintura. A segunda fase é representada pelo sítio de Banpocun e caracteriza-se especialmente por jaras com o fundo em ponta. A *pintura existe caracteristicamente* e foi realizada com tinta preta. Os motivos são geométricos ou relativos a *peixes*. Na fase de Miaodigou I, os desenhos geométricos inspiram-se em plantas e há representações de *aves*. Arqueólogos modernos como Shi Xingbang e Su Bingqi, acreditam que as fases de Banpo e Miaodigou I tivessem sido contemporâneas e representassem a arte de dois grupos tribais. Um deles, o de Banpo, teria tido como tótem o peixe; o outro, o de Miaodigou I, o pássaro. Quanto aos desenhos florais de Miaodigou I, Su Bingqi vê neles uma ligação com o fato de estar localizada perto do sítio a Montanha Hua (Flor), sagrada no

Shenxi e que poderia ter dado origem ao mais antigo nome da China: Zhonghua (Flor Central).

A cerâmica de Yangshao era feita à mão e levada à cozer, a uma temperatura de 1000°C, em fornos simples, construídos em flancos de encosta. Em geral, aplicava-se antes do cozimento um emboçamento vermelho ou negro e, em seguida, a decoração propriamente dita. Numa bacia de gênero especialmente célebre, escavada em Banpocun, vê-se uma face humana com pintura ritual e um boné em forma de espinhas de peixe. Acredita-se ser uma das primeiras representações de um feiticeiro (xamã), o que seria indicativo de cultos já bastante elaborados.

Finalmente, é necessário registrar que foram escavados muitos fragmentos de cerâmica com incisões de siglas aparentadas aos caracteres primitivos, acrogramas sugestivos dos primeiros elementos da escritura por intermédio de caracteres.

Subcomplexo da Cultura Yangshao no Gansu

De 1821 a 1923, Gunnar Andersson explorou também sítios neolíticos na província periférica do Gansu. Perto da cidade de Lanzhou, no vale dos rios Tao e Daxia, foram localizados vestígios de uma fase neolítica, que hoje sabemos tardia, descendente direta da cultura Yangshao do Henan (Zhongyuan). Andersson julgou terem sido as duas culturas contemporâneas, mas estudos estratigráficos e estilísticos mais recentes reordenaram suas descobertas. Estabeleceu-se, então, a seguinte sequência para os sítios de cultura de Yangshao no Gansu:

- sítio de Majiayao — o mais antigo
- sítio de Banshan — intermediário
- sítio de Machang — tardio, indicativo de uma dispersão da cultura para oeste.

Em Majiayao, escavaram-se objetos de cerâmica (tijelas, jaras etc.) caracterizados por uma decoração de motivos zoomorfos (sapos e aves) e geométricos, especialmente curvilíneos e graciosos. Em Banshan, registra-se uma sofisticação da arte, um espírito maduro de classicismo que se mostra em formas cheias e num desenho,

nitidamente arredondado, de espirais variadas. Viu-se nas grandes urnas troncônicas a representação de um ser humano, cujos braços seriam estilizados pelas alças.

A fase seguinte, em Machang, denota uma inspiração empobrecida, que desesca as formas e o desenho. O cozimento faz-se a uma temperatura menos elevada e a pasta é mais grosseira. O ser humano, embora muito representado, reduz-se a um jogo de triângulos. A abundância dos achados dos últimos anos permitiu estabelecer a origem do geometrismo espiralado na estilização dos motivos zoomorfos, tais como aves e rãs.

O horizonte cultural de Longshan: Culturas de transição para o tipo de Longshan. Culturas do tipo de Longshan.

Em 1928, foi descoberto, pelo arqueólogo Wu Jinding, o sítio de Chengzi'ai, perto da cidade de Longshan, na província costeira do Shandong, pátria de Confúcio. Lá, a cerâmica apresentava-se radicalmente diversa da de Yangshao. Eram peças *negras*, de *textura fina*, bem cozidas, lustrosas e *sem qualquer pintura*. Quanto ao lítico, o material escavado era análogo do de Yangshao, mas com o acréscimo de novos tipos. Havia abundantes artefatos de conchas, inexistentes no horizonte de Yangshao. Estabeleceu-se, em consequência dos achados, a teoria, hoje ultrapassada, de uma cultura da cerâmica negra na região leste da China, em *contraste* com uma cultura da cerâmica vermelha, no centro e a oeste.

A Cultura Longshan apresentava, ainda, as seguintes afinidades marcantes com a Civilização Shang, da Idade do Bronze:

- ossos divinatórios (para profecias)
- muros de aldeia construídos de terra batida em camadas (hangtu).

Criou-se, assim, o dilema, hoje superado, de estar a cultura ancestral da primeira dinastia historicamente comprovada (a dinastia Shang) localizada num ponto geográfico *fora* da Área Nuclear, onde justamente floresceram os Shang e também, antes, a cultura de Yangshao. Entretanto, o progressivo trabalho de escavações na Área

Nuclear e a análise dos objetos descobertos veio provar que *não havia oposição* entre as culturas de Yangshao e Longshan, mas *sucessão*. Tratava-se de duas fases de desenvolvimento da *mesma* cultura; a Yangshao sucedeu Longshan, a Longshan seguiu-se a dinastia Shang, mantendo-se a continuidade cultural chinesa através da Pré-História e da História. Mais tarde, verificou-se que o próprio sítio em Longshan (Chengzi'ai), o primeiro descoberto, constituía *uma manifestação regional de uma cultura neolítica* cuja expansão fora bastante grande em todo o território da China. O núcleo de origem dessa Cultura teria sido *também* a "Área Nuclear" (Zhongyuan). Desse modo, é preferível que se chame de "Culturas do tipo Longshan" aquelas fora do Shandong e se reserve o nome de "Longshan Clássico" para Chengzi'ai. O Longshan clássico, registre-se bem, é um dos resultados de uma *difusão cultural*, cujo berço se encontrava no Zhongyuan (Área Nuclear).

As "culturas do tipo de Longshan" caracterizavam-se por uma ocupação permanente do solo. A técnica da queimada foi abandonada e substituída pelo processo da irrigação. Em virtude de condições favoráveis, ditadas pelo progresso do instrumental agrícola, um aumento da população teria obrigado a expansão demográfica em direção às planícies orientais, à Mandchúria e à China central e meridional. Criaram-se, por isso, os estilos regionais de que estão matizadas as culturas "do tipo de Longshan" em toda a China.

A argila era geralmente trabalhada ao torno, o que indicaria uma grande especialização da atividade de ceramista. A existência de muitas muralhas de terra batida (Hangtu) sugere uma maior necessidade de fortificações e um crescimento das lides guerreiras. Os enterros mostram uma estrutura social marcada por classes. A concentração de artefatos de jade em certos locais isolados numa aldeia confirma a existência dessa diferenciação social. A arte tornou-se ligada à religião e, deixando de ser, como era no horizonte de Yangshao, eminentemente utilitária, apareceram inúmeros objetos rituais.

Constatou-se uma fase intermediária *entre* os horizontes de Yangshao e Longshan. São em número de seis

as principais culturas "de transição para o tipo de Longshan". Nos sítios a elas pertencentes, a cerâmica vermelha típica de Yangshao aparece aliada à cerâmica negra e à cerâmica cinzenta.

São as seguintes:

1) Cultura de Miaodigou: a estratigrafia nesse sítio mostrou nitidamente a superposição das culturas. Miaodigou I pertence a uma fase do horizonte de Yangshao; a ela segue-se Miaodigou II, onde se encontram restos de cerâmica vermelha, sem decoração, ao lado de fragmentos da cerâmica negra. Por outro lado, a cerâmica pintada foi registrada, também, paralelamente à cerâmica negra do tipo de Longshan de paredes pouco espessas, mas lustrosas. Sobressaem as tripodes, que iriam ter uma longa história, adentrando-se na Idade do Bronze. Entre elas, as chamadas Ding (de pés maciços) e Jia, cujas formas serão célebres na arte chinesa subsequente.

2) Cultura de Dawencou — no Shandong — à cerâmica pintada (do gênero Yangshao) correspondem doze por cento do total dos achados. O restante da cerâmica pertence ao gênero de Longshan.

Formas: tripodes Ding e Gui (com pés ocos, de diâmetro largo, com tronco, alça e bico), Dou (uma taça sobre um pedestal). A cultura clássica de Longshan no Shandong teria descendido imediatamente da cultura de Dawencou.

3) Cultura de Qujialing — no província de Hubei — que difere das outras por haver tido no arroz (e não no milho miúdo) o seu alimento-base. Os vestígios de arroz encontrados em Qujialing são os mais antigos comprovados arqueologicamente na China.

4) Cultura de Qingliangang — no Jiangsu, completada pelos sítios de Dadunzi, Liulin e Huatingcun.

5) Cultura primitiva de Liangzhu — ao sul do rio Yangzi (Yangtse).

6) Culturas da Costa Meridional:

— no Fuqian (exemplificadas pelo sítio de Tan-shishan),

— no Guangdong,

— Em Formosa (sítio de Fengbitou, a sudeste da cidade de Gaoxiong, ocupado de -2500 a -400. Cerâmica

vermelha com impressões de cordas e formas variadas, entre as quais as de tripode Ding e do Dou. Na fase final, há a presença da cerâmica negra, bem como depósitos de conchas.

A expansão das culturas de transição para o sul e para leste teria sido realizada através dos cursos d'água.

"Culturas do tipo de Longshan"

1) Na "Área Nuclear" (Zhongyuan):

- cultura de Kexingzhuang II (no Shenxi)
- cultura de Hougang II (no Henan)

2) Na zona costeira:

- cultura clássica de Longshan
- cultura de Liangzhu.

Características e sítios:

1) Kexingzhuang II — sítios de Kexingzhuang. Mijaiay, Hengzhencun. Caracteriza-se por uma cerâmica acinzentada. A cerâmica negra corresponde a um por cento do total.

Decoração por impressão. Ocasionalmente, há pintura.

Formas: tripode Li (três vasos quase ovóides acolados) e tripode Jia. Raramente aparece o tripode Ding.

Hougang II — a estratigrafia localizou a cultura Hougang II entre a de Yangshao e a civilização Shang, que teve na área uma de suas capitais. O sítio representa o elo entre Yangshao e os Shang na Área Nuclear.

Cerâmica: registra-se um decréscimo do tipo avermelhado, que cede lugar à cerâmica negra, essa, frequentemente muito fina, do gênero "pelo-de-ovo".

Formas: tripode Li, vaso a vapor (Zeng), tripode Gui. Há bem poucas tripodes Ding e Jia.

2) Longshan clássico: tipificado pelo sítio de Chengzi'ai no Shandong. Hoje sabemos que o Shandong foi um centro receptivo de uma cultura cujas origens se traçam longe dali (em Hougang II). Tal realidade não ofusca, porém, a importância e a beleza do Longshan clássico. A cerâmica, caracteristicamente feita ao torno, é de um negro intenso, pouco espessa e muito polida. Peças muito

finas, conhecidas como "pele-de-ovo", marcam o apogeu da arte de Longshan.

Formas: tripodes Gui e Ding (em cujos pés se acham, por vezes, representações zoomorfas, chamadas, às vezes, de "faces fantasmagóricas"), Dou (uma bacia sobre um pedestal), tijelas e taças diversas. *Em Chengzi'ai não se vêem as tripodes "Li" (pés ocos) comuns na "Área Nuclear"**. A cerâmica raramente é decorada. Quando o é, aparecem incisões de triângulos e de traços paralelos. Nos anos mais recentes, escavaram-se mais de cem sítios da fase Longshan clássica, só no Shandong.

— *Liangzhu ou cultura da baía de Hangzhou* — este grupo, localizado no Sul da China, é conhecido através de vários sítios perto da cidade de Hangzhou: Liangzhu, Laoheshan, Shuitianban, entre outros. A agricultura evidenciou-se muito avançada (arroz, pêssego, melão, nozes, feijão e — de particular interesse por tratar-se de uma espécie americana — o amendoim). Como no Norte, a cerâmica característica de Liangzhu é negra, pouco espessa, de pasta refinada. A técnica é a do torno. Um lustro muito intenso era obtido por polimento. Quanto às formas, sobressaem: as tripodes Ding, os Dou, os pratos rasos e as jarras com pequenas alças. *Registra-se, como no Shandong, a ausência das tripodes "Li"*.

Acredita-se que o complexo de Longshan do Henan tenha sido o ancestral direto da civilização Shang; ligar-se-iam à cultura do tipo de Longshan do Shenxi os antecedentes da civilização Zhou ocidental; no Shandong, a relação seria com os chamados povos Yi orientais do período histórico; finalmente, na China meridional, a cultura de Liangzhu teria originado a importante cultura Yue.

Conclusões parciais

O edifício cultural chinês do Norte tem um alicerce basicamente feito do mesmo cimento, da mesma argamassa. O que se importou na construção foi de pouca monta, e logo se viu absorvido pela potência local.

* Kwang-Chih Chang, ib. pág. 156.

Tal realidade obriga, quando se analisam os fundamentos da China, a ir muito longe no passado, pois, para não falar só do neolítico de Yangshao — Longshan, no qual tanto da China tradicional já se havia afirmado com solidez, o próprio Homem de Pequim, como se viu, apesar do seu arcaísmo inegável, possuía morfologicamente um traço, pelo menos, dominante no "stock" mongolóide: os incisivos em forma de pá. Portanto, há quinhentos mil anos esboçava-se já a China; não há como ignorar essa verdade que a ciência atual comprovou.

Este livro pretende defender a continuidade racial e cultural da China, pelo menos na Área Nuclear (Zhongyuan). Não é pois de estranhar que um longo capítulo seja dedicado às idades da pedra, lascada e polida. Vimos que muito cedo, já na era terciária e, sobretudo, no plistoceno da quaternária, os critérios de definição da humanidade separaram o homem de seu "primo", mas não ancestral, o símio. O "homem-macaco" (Pitecântropo), que primeiro horrorizou e depois fascinou a opinião pública, mostrou ser um mito, um produto ilusório de uma época ainda incipientemente científica e bastante imaginosa. Se o Zinjanthropus boisei, como nos mostra, de modo muito inteligente, André Leroi — Gourhan, já detinha fundamentalmente o necessário para defini-lo como um ancestral humano e não como um símio ou um "homem-macaco"; tanto mais o Sinântropo, bem posterior no tempo e que praticamente possuía o aspecto físico de um homem atual, exceção feita a certos anacronismos cranianos. Mais importante ainda, o Sinântropo já se apresentava como um ser humano dentro de um grupo que delineava os protomongolóides.

No paleolítico médio, os neandertalóides chineses, exemplificados pelo Homem de Ordos (200.000 anos atrás), em cujo dente se vê também a depressão em forma de pá, manteve-se a sequência da continuidade morfológica racial do habitante do Norte. Tal depressão, convém insistir, é um traço característico do "stock" mongolóide. Weidenreich, após exaustivo estudo, concluiu que ela ocorre numa frequência percentual de quase 100% entre os chineses e os esquimós (que são protomongolóides). O professor Li Ji (Li Chi), patriarca dos arqueólogos chineses con-

temporâneos, relatou o resultado de uma pesquisa realizada em Taipei, nos dias atuais, em que 90% dos estudantes examinados na Universidade Nacional de Taiwan apresentavam também incisivos superiores em forma de pá.*

Assim, se o Sinântropo e o Homem de Ordos se enquadram num contexto maior, em que a indústria lítica apresenta pontos de contato com as culturas análogas do resto do mundo, eles mostram igualmente uma tendência de particularização racial já encaixada no arcabouço mongolóide. A diferenciação de raças, prevalecente em toda parte no paleolítico superior, em plena era de domínio do "homo sapiens" fóssil, ocorreu também na China, onde, na região setentrional, permaneceu o tipo mongol, em contraste com uma população meridional em que as características mongólicas se entrecruzavam com traços negróides oceânicos. No mesolítico e no neolítico ocorreu uma cimentação de todos os fatos descritos anteriormente. O Norte solidificou-se em termos de mongolismo, se assim pudermos dizer, e o Sul desenvolveu uma mestiçagem que uniu racialmente a China ao Sudeste da Ásia e determinou o que até hoje se conserva, uma *diferenciação física entre o habitante setentrional e o meridional*.

A cultura, tornada Civilização, espalhou-se em várias direções. O Norte seguiu uma vocação assimiladora e poderosa, consubstanciada, por exemplo, na expansão da Cultura do tipo de Longshan, que buscou os Mares do Sul, mas as regiões meridionais, tão cativantes do ponto de vista da civilização, espraíram-se também em direção ao pólo oposto, conforme o evidencia o cultivo do arroz (típico do Sul) na área nortista do Hubei.

Em certas zonas da China ocorreu, pois, um considerável amálgama de elementos, mas a Área Nuclear (Zhongyuan) manteve sua integridade e lá houve sempre *sucessão e nunca oposição* cultural.

* Weidenreich, Franz — "Dentition of Sinanthropus Pekinensis", *Palaeontologia Sinica*, 1937.

Li Chi — "The Beginnings of Chinese Civilization", 1957, pág. 10.

CAPÍTULO SEGUNDO:

A IDADE DO BRONZE

2.1 Civilização Shang-Yin (-1557 a -1050)

No Henan, província da "Área Nuclear", a estratigrafia revelou a imediata sucessão da cultura de Longshan pela dinastia Shang (ou Shang-Yin). Com essa última teve início o período histórico chinês, com o aparecimento dos mais antigos documentos escritos: escáculas bovinas e carapaças de tartaruga inscritos com caracteres e utilizadas para fins mágicos de adivinhação e profecia.

Huangdi, o "Imperador Amarelo", é o mito representante da passagem da sociedade da fase agrícola à de ocupação urbana. A cultura de Longshan, em suas manifestações mais tardias, já havia visto a construção de aldeias muradas, fruto de uma época de preocupações guerreiras e sinal de uma mudança sócio-econômica que se manifestava numa dicotomia cidade-campo. O "Imperador Amarelo" foi o emblema do povo que convergira para agrupamentos urbanos, forçado das necessidades defensivas que criara um sistema de vida mais complexo. Por tal razão, Huangdi, apesar de divinizado pela posterior religião taoísta, sofreu o anátema da *filosofia* taoísta,* pois o capítulo "Taozhi" do livro "Zhuangzi" (Chuangtse) mostra-o como um soberano "que não foi capaz de perpetuar a Virtude" e iniciou uma época "de opressão dos

* o que mostra a oposição fundamental entre a religião taoísta e a filosofia taoísta, como se verá mais além.

fracos pelos fortes, dos muitos humilhados pelos poucos favorecidos”.

Durante a dinastia Shang viu-se uma parte da sociedade organizar-se em burgos defendidos por muralhas de terra batida (hangtu), ao lado de um grupo social que permaneceu nos campos e continuou as tradições neolíticas da agricultura. A divisão social mostra-se evidente num repositório muito antigo de poesias, o Shijing, onde, ao lado de um grande número de cantos agrários, coexiste uma métrica palaciana e sofisticada.

Cronologia

Para a cronologia Shang, devem preferir-se as datas dos “Anais sobre o Bambu” (-1557 a -1050), que coincidem com as escolhidas por Sima Qian, historiador consciencioso da dinastia Han (-202 a +220).

Estabelecimento dos Shang

“Tang, o Vitorioso” (Cheng Tang) teria fundado a dinastia Shang em -1557. Jie, o último soberano Xia, foi um tirano que “aterrorizava o povo, amava o luxo e se entregava à luxúria”. Ele costumava assassinar os que pretendessem corrigi-lo. Renegou, finalmente, sua própria esposa e aprisionou, numa torre, o seu mais fiel feudatário. A conduta de Jie, Rei da Perdição, teve seus reflexos na Natureza. O microcosmo, desorganizado, atingiu a harmonia do macrocosmo. Tremores de terra, estrelas cadentes e secas prolongadas foram os sinais de que o governo dos Xia não mais se enquadrava na Ordem Natural. O seu fim era chegado, e na linguagem da China, perdido estava o “Mandato Celeste” (Tianming). Suprimir a dinastia em decadência era a obrigação moral de um súdito consciente. O predestinado a concretizar esse ato, *que não era de rebeldia, mas puramente de fé no mundo e nos homens*, foi justamente o feudatário injustificado de Jie, Tang, cognominado o Vitorioso, príncipe de Shang. Deposto o tirano, Tang iniciou um governo de justiça e sabedoria que “se estendeu até as aves e aos

quadrúpedes”. A sua volta, congregaram-se os Sábios, numa confirmação de que o Equilíbrio entre o Céu e a Terra voltara a reinar. Restabelecida estava a simbiose do Homem com a Superestrutura do Universo, *na qual, a um só tempo, ele exerce um papel ativo de projetar-se e passivo de ser dela projeção*. Segundo a crença chinesa, Tang possuía a Virtude fundamental de um Rei Fundador *por mérito de seus ancestrais*. Ele descendia lendariamente de Huang Di, o Primeiro Soberano (cujo mito se liga à Idade de Bronze), e também de Xie, Ministro do rei Shun, o Quinto Soberano. Conforme o registra o “Shujing” (“Anais da China”), seu mérito, em síntese, foi eliminar um estado de coisas no qual “não havia quem não temesse pelos inocentes” (wang bu ju yu fei gu), porque não cometer crimes contra a natureza humana era, paradoxalmente, um delito sob o governo déspota de Jie, Rei da Perdição. Tang, o Vitorioso, estabeleceu sua capital na cidade Bo, hoje identificada com o sítio arqueológico de Erlitou (Yanshi). Seguiram-se-lhe trinta reis, cuja genealogia, cuidadosamente conservada pelos Duques de Song, descendentes dos soberanos Shang, foi na quase totalidade confirmada pela Arqueologia, através dos ossos divinatórios escavados em Anyang, última capital da dinastia. Trinta soberanos, com quinze anos como média de duração de cada reinado, transportam o fim da dinastia Shang ao ano de -1050, data também coincidente com a registrada pelos “Anais sobre o Bambu”. Entre os sucessores de Tang, conta-se Taijia, que governou amparado de um sábio Ministro, Yiyang. Registraram-se seis mudanças de capital durante a dinastia. A julgar pelo que consigna o Shujing, o procedimento *tinha um fundo de renovação espiritual, que deveria prolongar o tempo de Mandato Celeste, cuja outorga nunca era permanente*. Zhongding, o décimo rei, transferiu a sede do Governo para a cidade de Ao, localizada pelos modernos arqueólogos chineses em Zhengzhou, como se verá adiante. He Danjia teve sua capital em Xiang e Zouyi, em Geng, cidades ainda não identificadas. Por volta do ano de -1300, o rei Pangeng, para evitar as enchentes do rio Amarelo, foi estabelecer-se na cidade de Yin, cujos restos foram escavados de 1927 a 1939 pela Academia Sinica na área da vila moderna de Anyang, no Henan.

A filosofia inspiradora de tais migrações era certamente a mesma conservada no "Livro das Mutações" (Yijing): "através das mudanças, os antigos reis mantinham a continuidade", — isto é: para sobreviver, é necessário reconhecer a lei da evolução e das mudanças, inevitável, por ser natural. Estagnar é perecer.

Entretanto, após um período de plenitude, a dinastia principiou o declínio (Ai). Durante o reinado de Wuding, um faisão cantou no dia seguinte a um sacrifício ritual, fato considerado como mau presságio e indicativo de uma quebra na harmonia entre as ordens natural e humana. Zuji, Ministro virtuoso, salva a casa dos Shang. "É preciso que o Rei regularize primeiro sua conduta e, só depois, os negócios do país", admoesta o Ministro e o soberano acata o conselho. Segue-se um breve período de Renascimento (Xing), no qual os Shang ainda conservam o Mandato Celeste. O rei Wuyi, todavia, desafia a Ordem Natural, atirando flechas contra um odre cheio de sangue, *que representava o Céu*. Com tal atitude, pretendeu ser mais poderoso que seus antecessores, reinando não só sobre seus súditos, mas impondo sua vontade ao próprio Universo. Rompida estaria a Harmonia do microcosmo com o macrocosmo, se um raio não fulminasse Wuyi. A Casa dos Shang pereceu com Zhou, tirano odioso. Sua ambição era desmedida e sua força, sobrehumana. Zhou distinguia-se pelo talento desviado para o mal. Pela inteligência, intimidava os súditos. Era amante do vinho, da libertinagem e do prazer. Entregava-se à dissipação com mulheres e as vontades de sua favorita, Daji, tornaram-se leis no reino. Os sinais da perdição fizeram-se todos presentes: crueldade, devassidão, negligência no culto dos ancestrais, derrota nas batalhas. Zhou, cognominado "Xin", o "Amargo", fez construir uma piscina e pendurar, nas árvores em torno, grandes pedaços de carne, à maneira de uma floresta. Gostava de ver homens e mulheres nus perseguindo-se mutuamente naquele lugar. Suas orgias duravam a noite inteira. Quando o povo o reprovou, Zhouxin inventou o mais terrível dos castigos, o de uma coluna de cobre coberta de graxa, que, colocada sobre um braseiro, servia ao suplício do empalamento. Montanhas afundaram, mulheres tornaram-se masculinizadas, dois sóis mostraram-se no horizonte, como no fim da dinastia Xia. A

um súdito injustiçado, o príncipe de Zhou*, coube bater-se contra o tirano e derrotá-lo. A dinastia Shang foi afastada do poder e uma nova era, a dos Zhou, veio restabelecer a Harmonia entre o Céu e a Terra.

2.2 Fases da Dinastia Shang comprovadas pela Arqueologia

Até 1950, o único sítio Shang descoberto era o da última capital, o chamado "Baldio de Yin" (Yinxu), onde, de 1927 a 1939, foram feitas importantes escavações pela Academia Sinica, instituição nacional chinesa que investiga cientificamente o passado do país. Yinxu, tornada sede do Governo por Pangeng (-1300), encontra-se na área da cidade atual de Anyang, no Henan e, portanto, em plena Área Nuclear do Norte da China. As descobertas causaram impacto. Era uma civilização do bronze totalmente madura que vinha à luz. Até os anos 50, por falta de novas escavações, conjecturou-se mesmo que a Civilização não era autóctone, mas resultado de influências estrangeiras. Falou-se até da Mesopotâmia, como ancestral dos Shang, em virtude de uma alegada analogia entre a metalurgia das duas áreas e também entre os sistemas de escrita. Entretanto, depois de recentes descobertas, a moderna arqueologia chinesa pôde traçar os antecedentes Shang. Constatou-se que a Civilização do Bronze em Anyang era um fruto tardio, mas direto, da cultura neolítica de Longshan. A Civilização Shang fora construída sobre esse último substrato, como bem o mostram a estratigrafia e as muitas analogias, de forma e estilo, constatadas em sítios anteriores à fase de Anyang (Yinxu).

Razões de ordem geral estabelecem vínculos entre Longshan e os Shang:

— o processo de construção de casas por camadas sucessivas de terra batida (hangtu);

* A palavra é homófona do nome do Imperador tirano, mas os caracteres da escrita, para Zhouxin e para o nome do príncipe de Zhou, são diferentes.

— a fortificação das cidades por espessas muralhas de terra batida;

— a adivinhação por meio de ossos de animais submetidos ao fogo;

— formas típicas que se encontram na cerâmica negra de Longshan e igualmente nos bronze Shang.

Foi possível construir uma seqüência arqueológica desde os primórdios da dinastia até sua queda. Delimitaram-se três fases, assim chamadas:

A — Fase de Erlitou (a mais antiga);

B — Fase de Erligang (intermediária);

C — Fase de Yinxu (tardia).

A — *Erlitou*: zona arqueológica na área da cidade de Yanshi, Henan, onde foram identificadas quatorze localidades Shang. O sítio de Gaoyai, nessa zona, precede o de Erlitou propriamente dito. Em Gaoyai, a estratigrafia revelou uma seqüência Yangshao — Longshanóide — Longshan seguida de uma camada onde se encontrou uma faca de bronze. O sítio de Erlitou propriamente dito continua a seqüência de Gaoyai e sugere que a cultura Longshan do Henan tenha evoluído para uma fase primitiva Shang (fase de Erlitou), provavelmente ancestral de outras, mais avançadas, em Zhengzhou e Anyang. Acredita-se que Erlitou corresponda à primeira capital Shang, a cidade de Bo, onde viveu “Tang, o Vitorioso”. No centro do sítio, localiza-se o assoalho, em terra batida, de uma casa em forma de T. Registraram-se enterros elaborados em túmulos repletos de objetos rituais de cerâmica, bronze, turquesa, jade e conchas, paralelamente a inumações sem qualquer intenção sofisticada, nas quais os cadáveres jaziam sob o solo das habitações. Crê-se que esses últimos pertenciam a vítimas, talvez imoladas em cerimônias religiosas, pois em alguns corpos faltam membros e a cabeça. Tais costumes são prova da sociedade estratificada e escravocrata típica dos Shang.

B — *Erligang*: o sítio que deu o nome à fase encontra-se dentro dos limites urbanos da atual Zhengzhou, no norte do Henan. Supõe-se que corresponda à cidade de Ao, capital Shang após o abandono de Bo. No local, os restos arqueológicos evidenciam uma sociedade em rápida

expansão, em que se afirmavam claramente as diferenças de “status”: os aristocratas viviam e eram enterrados dentro das muralhas da cidade; o restante do povo concentrava-se fora das muralhas. A cidade era retangular, com um perímetro total de 7.195 metros. A imponência das muralhas mostra que a cidade era importante e fôra construída com grande trabalho. Na sua construção, estima-se que foram gastos dezoito anos, com dez mil trabalhadores ativos durante trezentos e trinta dias por ano. Tudo indica que se tratava realmente de uma Capital. É possível que a nobreza protegesse os artifícios do bronze, pois eles parecem ter gozado de privilégios, em detrimento do restante da população: viviam em casas sobre plataformas de terra batida, por exemplo, em contraste com a maioria do povo, que se contentava com casas semi-subterrâneas. Descobriram-se, até agora, em Erligang, dois sítios de fundição do bronze e quatorze de fabricação da cerâmica.

C — *Yinxu*: A Capital Shang de -1300 até o final da dinastia foi positivamente identificada com esse sítio, escavado a noroeste da moderna Anyang, Henan setentrional. As descobertas incluem um sítio habitacional, administrativo e religioso (de 10.000 m²) próximo à vila de Xiaotun e um cemitério real em Xibeigang. Em Xiaotun havia palácio e templos, construídos sobre plataformas de terra batida, com pilares de pedra. No cemitério real descobriram-se onze tumbas grandes e 1.222 pequenas. Os onze túmulos, cuja suntuosidade é impressionante, são quadrados ou oblongos, orientam-se no sentido norte-sul e têm rampas em dois ou nos quatro lados. O mais famoso deles, o do sítio de Wuguancun, constitui uma fossa retangular de 12 m por 10 m e 7 m de profundidade. Entra-se por rampas de acesso: uma, em declive, ao sul, e outra, com degraus, ao norte. Esqueletos de escravos sacrificados ritualmente achavam-se na tumba: dezessete a leste e vinte e quatro a oeste. A sepultura do morto principal situava-se no centro da grande fossa; sob ela encontraram-se os ossos de um cachorro. Ao lado do corpo do defunto haviam sido colocadas armas, utensílios, alimentos e mesmo pauzinhos de comer. Objetos rituais eram indispensáveis nas cerimônias Shang e em Wuguancun foram depositados magníficos vasos de bronze.

2.3 Traços culturais da Civilização Shang:

- 1) Metalurgia do bronze: — vasos rituais
— armas rituais
— outros utensílios
- 2) Aparecimento da escritura sagrada: escapulimancia e plastrancia
- 3) Escultura: — jade
— pedra
— ossos e marfim
- 4) Arquitetura
- 5) Cerâmica
- 6) Práticas guerreiras.

1. Metalurgia do bronze:

A) *A metalurgia do bronze marcou caracteristicamente o período cultural dos Shang.* Em 1927, quando tiveram início as primeiras escavações em Anyang, diante da arte do bronze madura e mesmo de espírito barroco que lá se constatou, os arqueólogos fizeram toda sorte de conjecturas a respeito das origens de tal tecnologia metalúrgica, que, por muito avançada, pressupunha experiências consignadas em fases anteriores. Que os bronzes de Anyang representavam um clímax de civilização era evidente. Onde e de quem haviam os chineses aprendido as bases daquela arte tão perfeita foi a pergunta que, durante quase três décadas, se fez nos meios da Sinologia. Formularam-se hipóteses que consideravam a metalurgia Anyang como um produto de influências exteriores, vindas da Mesopotâmia, onde a técnica do bronze fora conquistada em época anterior à dos Shang. Por falta de dados, erroneamente foi assim suposto que a ascensão da arte de Anyang deveria ser procurada fora do contexto cultural chinês. Entretanto, as descobertas dos sítios de Erlitou e Erligang, na década de 1950, vieram provar que a arte do bronze, tal como a vemos na idade adulta de Anyang, teve uma evolução to-

talmente indígena e resultou do gênio particular dos próprios chineses. Uma firme cronologia pôde, então, ser estabelecida. Em Erlitou, os bronzes não eram, geralmente, decorados, mas as formas fundamentavam-se naquelas típicas de Longshan. A infância do bronze na China foi vista através de pequenos objetos de metal, como pontas de lança e um sino primitivo. Uma forja foi localizada em Erlitou. Em Erligang, a capital Shang conhecida pelo nome de Ao, a estratigrafia mostrou objetos da fase do bronze sobre uma camada neolítica de Longshan, seguidos de um período de decadência, depois do século XIV antes de nossa era, quando os Shang se transferiram para Anyang. Pôde-se ver que os complexos motivos mágicos e zoomórficos da gramática tipológica do bronze de Anyang se tinham desenvolvido a partir da decoração simples da fase Erligang (Ao). Portanto, também a civilização Shang provou ser autóctone, enquadrando-se na unidade do arcabouço cultural chinês.

Formas e utilizações:

O bronze constituiu, para os Shang, a matéria de uma arte exclusivamente ritual. Fabricaram-se vasos para as cerimônias religiosas, principalmente as ligadas ao culto dos ancestrais. Cada vaso tinha uma utilização específica. Aqueles destinados a cozinhar os alimentos, cuja essência iria alimentar os espíritos dos antepassados, tinham a forma de tripodes ("ding" e "li") ou tetrápodes ou então a de uma taça sobre um pedestal ("dou") — como vimos, tais objetos já eram comuns na cerâmica de Longshan. O "xian" ou "yan" servia para cozinhar a vapor e compõe-se de uma bacia profunda e perfurada, colocada sobre um tripé, sob o qual se acendia o fogo. Para as bebidas alcoólicas, oferecidas aos mortos, usava-se o vaso "you", bem como um cálice alongado, o "gu", para as libações. O "guang" é uma espécie de molheira com tampa, que freqüentemente toma a forma de um animal. Para esquentar e fazer ferver os líquidos, havia o "jue", pequena tripode cujos pés são em forma de espada e em cuja borda há dois bastonetes. Uma grande jarra qua-

drada ou redonda e construída em três zonas superpostas chama-se "zun". O "fangyi" tem a forma de um paralelepípedo vertical encimado de uma tampa. O "li-ding" é uma tripode de forma híbrida, de pés semi-ocos, combinação do "li" e do "ding". O "hu" é uma grande jarra de vinho, com duas alças. Há aproximadamente uns trinta tipos principais de vasos rituais, mas qualquer deles tinha um destes fins: cozinhar e conter alimentos sólidos (carnes e cereais), esquentar ou servir líquidos em cerimônias religiosas.

Com o bronze faziam também os Shang *armas rituais*. Entre as principais, a acha-punhal "ge" e a acha d'armas "ji". *Peças acessórias e ornamentos para os carros de combate* eram também feitas de bronze.

Gramática dos motivos decorativos Shang

Elementos de fundo:

- decoração em forma de cabeça de pregos
- arestas segmentadas
- festões
- motivos em forma de búzios
- redemoinhos e meandros — chamados de leiwen e yunwen e análogos à "grega" ocidental
- bandas horizontais de "z" terminados em gancho
- losangos
- T ou L entrecruzados.

Elementos principais: — Bestiário mitológico

— Taotie (T'aot'ieh) "glutão" — máscara, vista de frente, de um monstro com chifres, de olhos enormes, focinho pronunciado, boca aberta, que mostra as presas superiores. *A mandíbula inferior está sempre ausente*. Monstro antropófago, o Taotie, segundo o livro "Shanhaijing" ("Clássico das Montanhas e dos Mares"), habitava num monte rico em cobre.

A princípio, o Taotie era representado realisticamente. Mostrava um touro, um carneiro, ou um tigre ou mesmo

uma coruja (mais raramente, um cervo). Pouco a pouco, o Taotie estilizou-se e convencionou-se, à medida em que se perdia seu sentido religioso. Na arte Shang tardia, ele apareceu bem em relevo e seus elementos componentes fragmentaram-se, tornando-se, cada um deles, independente.

É o motivo mais freqüente na arte Shang. O que representava, porém, ainda permanece um mistério. Marcel Granet aventou a hipótese de ser ele um dos "Quatro Males", símbolo de uma Virtude maleficiente (Luande = Virtude em Desordem), contrapartida da Virtude benéfica (De)* dos Reis Fundadores. Os grupos humanos que possuíssem, por Destino, uma das Quatro Virtudes Maleficientes (ou as "Anti-Virtudes") deveriam ser corrigidos (ge) por um Soberano Virtuoso, através de uma dança sagrada. Tal ritual expulsava a Virtude nociva (Virtude* ou Anti-Virtude, porque *agia, tinha eficácia*, mas no sentido da desordem, isto é, era ativa em quebrar a harmonia macrocosmo-microcosmo.) O Taotie, finalmente domado, ter-se-ia tornado um protetor da Virtude benéfica e assim poderia, talvez, explicar-se sua presença nos objetos rituais.

Segundo a tradição o Taotie, vencido, teria sido representado como defensor, sobre nove caldeiras fundidas por Yu, o Grande, emblemas das Virtudes benéficas. Essas lendas, entretanto, integram obras muito posteriores aos Shang e não podemos saber até que ponto ainda guardavam, na época em que foram escritas, resquícios de uma tradição oral antiga.

— Dragão "Kui" — de que existem quinze categorias — é o dragão das árvores e dos rochedos, em oposição a Long, o dragão das águas ou das nuvens tempestuosas. Muito importante no bestiário Shang, o Kui apresenta-se com o corpo em perfil, de boca escancarada e muito estilizado.

* DE, palavra que se traduz por "Virtude", implica, na verdade, num conceito muito vasto e dinâmico. Considera-se, na China, que um governante ou um sábio que possua o DE é capaz de irradiá-lo, influenciando o meio social em que vive e mesmo a Natureza.

O Taotie, filho do Dragão Kui e de sua "Esposa Negra" (Xuanqi), uma vez domesticado, teria sido considerado como um dos ancestrais comuns às famílias dos fundidores do bronze. O Taotie habitava o monte Gouwu, rico em cobre (a liga do bronze chinês apresenta 90% de cobre). Assim, não é de estranhar que tanto o Kui quanto o Taotie sejam os motivos básicos decorativos da arte mágico-religiosa dos Shang. A conclusão é do brilhante sinologista e sociólogo da Escola de Mauss, Marcel Granet, que interpretou algumas lendas baseando-se nos dados mais concretos que temos quanto aos Shang: os objetos de bronze de sua Civilização.

Acredita-se também que os xamãs (feiticeiros) da época Shang vestissem peles de animais totêmicos durante as danças sagradas, costume talvez explicativo da falta da mandíbula inferior no Taotie.

- temas de pássaros: fênix (feng) ou pegas (poupas), que formam o motivo do kui-feng (fênix-dragão);
- dragões alados (intermediários entre os dragões e os pássaros);
- dragão com plumas (aproxima-se muito da serpente com plumas pré-colombiana da América);
- dragão — elefante (com tromba);
- serpentes e répteis serpentiformes;
- cigarra: encontra-se realisticamente ou reduzida a um jogo de triângulos. Simboliza a ressurreição, pelas transformações de sua vida biológica.

Na arte Shang de espírito clássico, as máscaras do Taotie formam-se de dois dragões kui (de perfil) afrentados simetricamente.*

Na fase de Erligang, a decoração compõe-se de uma simples faixa em relevo muito superficial. O corpo do objeto está relativamente livre de decoração. A base é plana e não ovalada, como mais tarde. É a *forma* que sobressai e não a decoração. Em Anyang a superfície do objeto vai gradualmente cobrir-se, por inteiro, de motivos e só as juntas permanecem livres. Espirais (leiwen) cons-

* Ver ilustração da capa.

tituem o pano de fundo sobre o qual vai colocar-se a decoração principal de kui, taotie, etc. É o horror ao vazio, como em toda arte que, tendo atingido um apogeu, ultrapassa o classicismo e se lança no barroco. Um vaso Shang, opina René Grousset, orientalista da primeira metade do século XX, é, "ao mesmo tempo, uma sinfonia arquitetural e uma grande peça de escultura". O que nos parece, a nós modernos, *decoração* é, na verdade, *magia primitiva*. Cada um dos motivos, cuja significação completa hoje nos foge, continha um sentido de *poder oculto*.

Técnicas de feitura

De início, acreditou-se no processo de cera perdida (cire perdue): um modelo de cera ao redor de um núcleo de argila e envolvido por um molde exterior. O bronze fervente dissolvia a cera e tomava seu lugar. Entretanto, foi comprovado que, na China, o modelo era feito de argila ou madeira, em torno de um núcleo também de argila. O molde exterior não era contínuo, mas segmentado, pois o núcleo de argila indissolúvel teria que ser retirado. Assim, um bronze Shang era feito por partes. Num primeiro tempo, havia um modelo de argila (seca) em redor de um núcleo também de argila. Um molde exterior de argila (mole) recobria, então, o modelo de argila seca. Esse molde exterior viriam a ser as partes fragmentadas do objeto. Uma vez que nele se imprimiam os motivos de modelo de argila seco, era esse modelo retirado e as partes do molde exterior outra vez reunidas em torno do núcleo. No interstício resultante, entre o novo molde e o núcleo, despejava-se bronze derretido. Disfarçavam-se as juntas com estrias de bronze trabalhado em relevo.

A arte de Anyang expandiu-se em direção ao norte e influenciou os povos da Sibéria meridional (Cultura de Karasuk, nos vales dos rios Ob e Ienissei).

B) Escrita e Religião

A escritura chinesa tem uma história de 3.500 anos. Nas escavações de Anyang, descobriram-se inúmeros ossos de animais e carapaças de tartaruga, nos quais estavam gravados caracteres de forma arcaica. Tais inscrições

tinham finalidade mágico-religiosa. Eram perguntas aos ancestrais, pois nada se fazia sem consultá-los. Assim, constituem os ossos divinatórios (jiagu) uma fonte histórica, uma vez que nos fornecem indicações sobre as crenças, a organização social e as atividades dos Shang. Depois de inscrito, um pedaço de osso, geralmente parte de uma omoplata, era levado ao fogo e um bastão de metal, introduzido numa pequena cavidade previamente preparada. O calor estalava os ossos e as rachaduras produzidas eram então interpretadas e davam a resposta do oráculo. Em Anyang usavam-se mais as carapaças de tartaruga, uma espécie meridional identificada pelo nome técnico de "Testudo Anyangensis". Em sítios anteriores, da fase Erligang, preferiram-se as omoplatas de porco, boi ou carneiro. Criou-se uma verdadeira ciência divinatória, apanágio de colégios de especialistas. Mais tarde, a organização religiosa tornou-se complexa, com funcionários especializados: o Bushi (Mestre dos Augúrios) ocupava-se, por exemplo, da parte externa da adivinhação; o Zhanren interpretava as linhas sobre as carapaças. As pequenas rachaduras em forma de T, que lembram o signo "bu" (não), indicavam uma resposta negativa.

Vemos, pois, que a escritura chinesa é do domínio do sagrado. Era uma forma de comunicação com os ancestrais, análoga ao sistema mágico dos hexagramas do "Livro das Mutações", que, como veremos além, representavam as realidades do Universo. Nos ossos de Anyang, o que se constata é uma escritura em fase adiantada, com 5.000 caracteres, que já mostram *princípios de construção* totalmente desenvolvidos, nunca alterados nos milênios posteriores. O que mudou foi a *técnica de execução* dos caracteres, *não os fundamentos de sua formação*. Assim, faltam-nos ainda dados sobre as fases anteriores dessa escrita. Acredita-se que certos caracteres gravados, de aspecto nitidamente pictográfico, representem testemunhos de uma escrita primitiva, anterior à de Anyang, ainda hoje hipotética. Nos ossos divinatórios os caracteres eram gravados e depois traçados a pincel, o que demonstra o uso desse instrumento de escrita já na remota antiguidade.

A escrita chinesa não é alfabética. Cada signo representa uma palavra completa, que sempre consiste numa

só sílaba. O tipo primário de construção dos caracteres era o desenho do objeto em questão. Tais signos continuavam em uso hoje em dia, basicamente "desenhando" o que se deseje representar; variou unicamente o *modo de desenhar*. Chama-se de "wen" a esse tipo primário de escrita. Mas havia, também, já nos ossos divinatórios, palavras escritas com *signos associados*, uma vez, que o método acima descrito não bastava às necessidades da linguagem. Os *signos associados* chamam-se "zi" e usam-se para definições mais abstratas. Por exemplo, para significar "brilhante"* *associa-se* o desenho do "sol" ao da "lua"; "floresta" é uma combinação de duas árvores e assim por diante.

Entretanto, mais foi necessário e os chineses lançaram mão de signos empregados por seu valor *fonético*, independente do sentido original. "Trigo", por exemplo, dizia-se, na época Shang, "leg" (hoje, "lai"). A ação de "vir" era também dita "leg" (hoje, igualmente, "lai"). Como os sons eram idênticos, passou-se a empregar o signo pictográfico de "trigo" em lugar de "vir". Dizia-se, assim, "giwang leg", o que queria dizer: "o rei vir"**, mas escrevia-se "o rei trigo" e o contexto deveria impedir confusões. Assim, durante 3.000 anos, a palavra "vir" vem sendo escrita com o signo de "trigo". Outras combinações foram em seguida imaginadas, nas quais um dos signos associados indicava a idéia geral da palavra e o outro, a pronúncia: kog (hoje "gao") "alto", era homófono de "seco". Escreveu-se, então, o signo de "alto" ao lado do radical "árvore", que indicava desejar-se registrar a palavra "seco", naturalmente ligada à idéia de "árvore". Finalmente foi o processo levado a um extremo. Associaram-se duas palavras *não totalmente* homófonas (muwen (porta) e miwen (perguntar), por exemplo). Acres-

* Na verdade, traduzir o ideograma por "brilhante" é apenas dar uma pálida idéia de seu sentido. Trata-se de "expressão da luz total".

** Traduzido aqui no infinitivo porque a frase está fora de um contexto, que é essencial para a compreensão. Poderia ser "vem", "virá", "veio" etc.

centou-se o radical “boca” à palavra “porta”, a fim de indicar que a ação se relacionava com o ato de falar. Entretanto, a evolução fonética de “mwēn” resultou em “men” no chinês moderno; “miwēn” pronunciava-se, hoje, “wēn”. O exemplo é dos menos complexos. Em casos de mudanças fonéticas bastante acentuadas, ocorridas com palavras que atualmente, se pronunciavam de modo divergente e eram quase iguais, quanto ao som, em chinês arcaico, o fato de uma ser escrita por outra em vários textos muito antigos trouxe mesmo distorção de sentido em livros importantes como o Shijing, um dos Clássicos.

Os ossos divinatórios mostram duas formas de numeração utilizadas já na dinastia Shang e que permaneceram durante toda a História da China: um sistema de numeração decimal, ao lado de outro, formador de um ciclo sexagenário, referente aos dias, e que, mais tarde, se aplicou aos anos. A década e as combinações da década eram, porém, a base da divisão temporal Shang e lembra Jacques Gernet que os nomes dos reis Shang comportavam sempre um dos signos que registravam a década e correspondiam aos dias em que deveriam realizar-se sacrifícios a esses soberanos.

A religião dos Shang tinha como finalidade principal o culto dos ancestrais, no qual havia sacrifícios em grande número de bois, carneiros, porcos e cachorros. Um personagem real era enterrado acompanhado de seus servidores mais próximos. Os bens mais preciosos, assim como o carro de combate e os cavalos eram colocados na tumba. Os ritos de consagração dos edifícios exigiam sacrifícios humanos, que eram igualmente numerosos em toda cerimônia referente ao culto funerário de um rei defunto.

Os ossos divinatórios consignam também o culto de Shangdi, divindade superior, de acordo com Jacques Gernet, protetora da ordem política ao mesmo tempo que da ordem natural. Shangdi passou, em épocas posteriores, a ser o correspondente chinês de um Deus Supremo. Feiticeiros (wu) intervinham em certos ritos, que foram depois revividos pelo Taoísmo.

Interessante é notar que a escritura chinesa, apesar de sua complexidade, registrou uma literatura de grande dinamismo, *contrapartida de um ensinamento oral de longa tradição*. Quando os clássicos foram registrados por

escrito, na dinastia Zhou, eles não representaram uma tentativa erudita de fazer filosofia; ao contrário, intencionavam *suscitar*, através de todo um mecanismo simbólico, a mesma força que tinha a expressão oral dialética dos filósofos — professores em suas escolas. Os caracteres figuram ou pretendem figurar *concretamente* os vocábulos. O estilo dos clássicos mostra-nos que se procurava dar à frase escrita o mesmo ritmo da retórica, através de uma construção rica em onomatopéias e em auxiliares descritivos. Quando, no Livro das Odes (Shijing), por exemplo, um poeta inicia seu verso com as palavras “guan guan”, que imitam o som da ave “qujiu*,” ele pretende *ordenar* a seu público, pelo poder da palavra escrita, correspondente exata do grito do pássaro, o obediência a um conjunto de regras (ligadas ao casamento) de que o canto do “qujiu” é um *emblema*. Assim, Marcel Granet concluiu que a palavra escrita, em chinês, “não é um simples signo abstrato ao qual só damos vida através de artifícios gramaticais ou sintáticos”. E continua: “Na sua forma imutável de monossílabo, ela retém toda a energia imperativa do ato de que é o correspondente...” Os caracteres são emblemas gráficos dos sons da linguagem e estes últimos *suscitam* o real. *Dizer* um nome equivale a *possuir*, a criar mesmo. Quando uma pessoa se exprime pelos vocábulos certos, ela *engendra* a realidade.

A linha de pensamento acima mostra que a precisão do vocabulário é indispensável em chinês. Por exemplo, não existe um verbo que indique “matar” em geral. Há várias palavras que traduzem diversas circunstâncias ligadas ao ato: matar por justiça, matar injustamente e assim por diante, mas é impossível dizer-se “matar”, sem qualquer implicação moral ligada ao vocábulo empregado. Quando um tirano é eliminado, se a História emprega, para “matar”, o termo “Sha” (matar por justiça), o assassino torna-se Redentor e Libertador de seu povo; se a palavra para o ato for “Shi” (matar injustamente) o agente será um criminoso. Ligado às palavras, há em chinês, sempre, um sentido de *juízo moral*, que deve,

* espécie de pato selvagem, cujo macho e cuja fêmea simbolizam uma união conjugal feliz.

obrigatoriamente, adequar-se à realidade, para não traí-la. O vocabulário da língua é vastíssimo. Cada pormenor exige um termo próprio e não há lugar para as generalizações.

C) Arquitetura

A arquitetura Shang é típica e identifica sítios arqueológicos como pertencentes ao período. As cidades eram circundadas de muralhas de terra batida (*hangtu*), orientadas num sentido leste-oeste e norte-sul, modelo de toda urbe da China do Norte em épocas posteriores. As casas eram também feitas de terra batida e havia pilares ou colunas de madeira que se apoiavam em bases de pedra e mesmo de bronze. Os tetos eram normalmente de palha. Em Anyang havia um quarteirão residencial com grandes casas de assoalho de terra batida, construídas acima do nível do solo, bem como uma zona de templos reais e um quarteirão para os rituais. Essa área parece ter sido habitada pela família real, pois, fora dali, a população morava em casas semi-subterrâneas. Pela disposição das casas nas cidades Shang em zonas de acordo com o "status" social, concluiu-se que a sociedade se dividia, de um lado, em aristocracia e artesãos (que serviam os nobres, fabricando os objetos rituais necessários a seus cultos elaborados); de outro lado, encontravam-se os camponeses, relegados a um plano de desprezo, porque não contribuíam de modo direto para a sofisticação das classes elevadas.

D) Cerâmica

O sítio arqueológico de Shangjie, em Zhengzhou, apresentou uma cerâmica de características Shang, cujas formas ainda se assemelham às de Longshan. A cerâmica Shang compreende quatro fases, desde a época mais primitiva até o período de Anyang. Ligada diretamente ao neolítico, a cerâmica teve uma evolução contínua, que sempre se enquadrou na homogeneidade da cultura chinesa do Zhongyuan. Em Zhengzhou, os objetos são de argila avermelhada, cozidos certamente em fogo ao ar livre

e decorados com impressões de corda. Progressivamente apareceram fornos em que uma placa com múltiplas aberturas permitia cozer, sobre ela, vários objetos ao mesmo tempo e em condições de maior controle técnico. Fabricaram-se, então, cerâmicas cinzentas e vermelhas, de paredes mais finas, bem como cerâmicas brancas duras, que usavam uma argila altamente purificada. Finalmente, devemos mencionar objetos, revestidos de um verniz primitivo e espesso, que renunciavam a porcelana. Esses últimos já constituiriam, na verdade a protoporcelana (*yanshici*).*

A cerâmica branca de Anyang representa um dos marcos na história da arte na China. O corpo, de argila quase pura, era terminado ao torno e o cozimento dava-se a uma temperatura de 1000°C. A decoração está estreitamente ligada à do bronze. As descobertas de Zhengzhou permitem, pensar, segundo Michael Sullivan, que os motivos comuns à cerâmica branca e ao bronze derivam, pelo menos parcialmente, da cerâmica cinzenta, mais primitiva. Uma outra origem possível dessa gramática decorativa é a escultura sobre madeira, muito praticada pelos Shang e à qual o prof. Li Ji atribui mesmo a ancestralidade das formas e decorações dos bronzes de forma quadrada. Li Ji vai mesmo ao extremo de considerar que a arte da escultura em madeira dos povos americanos (em especial, os tótemes de cabeças superpostas umas às outras) teria parentesco com a escultura de Anyang, mas ainda faltam evidências arqueológicas para admitir a teoria. Tais provas poderiam encontrar-se mais naturalmente, por sua proximidade da Ásia, no Alasca, que deve ter servido de escala nas migrações pelo Estreito de Behring, mas ainda não se realizaram escavações locais.

E) Escultura:

Os Shang trabalharam o jade, o mármore, o marfim e os ossos e chifres de animais. O jade favorito dos chi-

* protoporcelana no sentido chinês da palavra *Ci* (porcelana). Na China, o que distingue porcelana de cerâmica é a *ressonância* e não a transparência. Portanto a protoporcelana era semi-ressonante.

neses era a nefrita, por eles chamada de "jade verdadeiro" (Zhenyu). A nefrita é uma rocha cristalina, mais dura que o aço, que não se encontra na China propriamente dita e vinha da Ásia central (Khotan), através de rotas no deserto. Entre os objetos, encontram-se armas rituais (a lâmina do espadachim "ge", por exemplo), placas esculpidas em forma de pássaros, peixes tigras. Faziam-se também discos furados no centro, chamados "bi", símbolos do Céu (que era redondo, na cosmologia chinesa), bem como objetos, em forma de cilindro oco encastrado num cubo, que se denominam "cong" e representam a Terra (quadrada, na cosmologia chinesa). Segundo o professor Bernhard Karlgren, grande sinologista sueco, o interior cilíndrico oco e a forma exterior quadrada do "cong" mostrariam que o objeto servia originalmente de cobertura ao assentamento ritual dos ancestrais, o qual teria forma fálica.

Conhecemos esculturas Shang em mármore, em vulto redondo, que retratam tigres, corujas e indivíduos. Os objetos dão impressão monumental, embora sejam de dimensões relativamente diminutas. No que diz respeito aos ossos trabalhados em marfim, sobreviveram até nosso tempo pequenas peças de alguns centímetros quadrados, destinadas, talvez, à decoração de carros de combates, de móveis e assim por diante.

F) Práticas guerreiras.

Uso de carros de combate — as tumbas Shang em Xiaotun e Dasikongcun revelaram a presença, por vezes, de carros de combate, enterrados, para fins rituais, acompanhados dos cavalos e do cocheiro. Ossos de cavalo são raros na fase de Longshan e restos de carros de combate desse período ainda não foram recuperados. Parece, assim, que o seu uso é caracteristicamente Shang. Nos enterros, os carros eram colocados em fossas especiais e, embora a madeira haja desaparecido, as impressões deixadas no solo permitiram uma reconstituição do veículo. Tratava-se de carros cuja plataforma era quadrada ou retangular, muito pequena, com uma balaustrada circundante. Havia uma pequena abertura na parte de trás. As rodas eram de madeira, com vinte ou vinte e quatro

raios e giravam em torno de um eixo, sobre o qual repousava a plataforma. Esse eixo formava uma cruz, com o timão. A tração era pela cabeça. A equipagem compreendia três nobres: o do centro, que era o condutor; o da direita, o lanceiro e o da esquerda, o arqueiro. Um tratado militar antigo diz-nos que os combates eram de cortesia, implicavam toda uma série de regras de cavalaria e só se travavam entre nobres. As guerras entre os antigos chineses eram de prestígio, consistiam numa disputa de valores morais. Era a honra que se media e, portanto, raras vezes, derramava-se sangue. O combate consubstanciava-se numa troca de bravatas, de generosidades e homenagens, de insultos e imprecações, de bênçãos e maldições. O que se procurava era a qualificação de um dos lados pelo desprestígio do outro. O perdedor era quem não se mostrasse à altura da civilização chinesa (pela inobservância dos rituais, que diferenciavam os Homens dos bárbaros).

Considerações finais sobre a Civilização Shang e Visão Geral da Sociedade Shang

A reconstrução do mundo Shang que permitem fazer as evidências arqueológicas mostra-nos um quadro de estratificações sociais bem definidas. A aristocracia domina absoluta, obcecada de prazeres violentos, como grandes caçadas, e de ritos elaborados, destinados aos ancestrais, em consequência dos quais os nobres protegeram os artefatos do bronze, fornecedores dos objetos refinados necessários a tal religião. Sacrifícios humanos e de animais eram realizados em grande escala; a escrita, desenvolvida com finalidades exclusivamente sagradas, constituiu um apanágio dos nobres.

O modelo da cidade Shang — um núcleo político e cerimonial, lugar de aristocratas, circundado de quartéis industriais com um alto grau de especialização e, finalmente, de aldeias agrícolas — continuou após a queda da Dinastia e prolongou-se pela História.

As inscrições em ossos divinatórios registraram que o casamento na família real era monógamo. O grupo familiar aristocrático era do tipo patrilinear e herança ba-

seava-se no direito do primogênito. O sistema "zongfa" de linhagem (sucessão pelo primeiro filho da primeira esposa), comprovado na dinastia seguinte, a dos Zhou, parece ter começado na fase de Anyang da civilização Shang. Todo o ritual seguia essa estrutura de família.

Os artesãos do bronze, por sua especialidade técnica, recebiam certos privilégios, em detrimento dos lavradores, que não contribuíam diretamente para a sofisticação ritualística da classe dominante. Cada tipo particular de bronze parece ter sido a indústria de um grupo familiar específico, uma vez que a nomes de clãs (zu) correspondem palavras usadas para designar utensílios especiais de bronze. Embora a subsistência Shang se apoiasse basicamente na agricultura, o trabalhador da terra foi relegado ao último lugar na escala social. Plantava-se o milho miúdo (provavelmente das espécies "setaria" e "panicum"), bem como o arroz e o trigo. Um arado primitivo parece ter sido usado. Havia um elaborado calendário agrícola. O cânhamo e a seda serviam às vestimentas. Entre os animais domésticos, o porco, cão, o carneiro e o cavalo vinham do neolítico, mas houve modificações quanto às suas funções: o cavalo por exemplo, passou a ser importantíssimo, em virtude da necessidade dos carros de guerra. Extensas caçadas eram realizadas, apenas para fins de prazer da classe privilegiada e não para a procura de alimentos.

No que se refere à religião, Shang Di (o Senhor do Alto) era a divindade suprema, onipotente, mas sem direito a sacrifícios ou a representações. Eram as divindades ancestrais que serviam de intermediárias com Shang Di; por sua vez o homem com elas se comunicava através da escapulimancia e da plastromancia. Os Shang provavelmente acreditavam que o acesso ao mundo dos mortos se realizava através de agentes animais, o que explicaria a arte religiosa, tão sobrecarregada de motivos da fauna.

A civilização Shang atingiu seu apogeu em Anyang. Se as classes sociais não se apresentaram em harmonia umas com as outras, pelo menos pode dizer-se que agiram em concerto, durante um certo tempo, mantendo o equilíbrio de uma época certamente grande.

CAPÍTULO TERCEIRO:

DINASTIA ZHOU (-1049 a -221)

O núcleo dos Shang localizava-se no terço norte do Henan. No restante da China, sobreviveram, na época Shang, culturas neolíticas e subneolíticas mais ou menos influenciadas pelos Shang. Uma delas, no vale do rio Wei (Wei Shui), finalmente substituiu os próprios Shang enfraquecidos de guerras. Este novo poder político dominante, o dos Zhou, governou a China durante oitocentos anos, embora nos séculos finais sua soberania fosse apenas de direito e não de fato.

O período Zhou costuma ser subdividido em dois sub-períodos:

1. ZHOU OCIDENTAL — época em que as Capitais reais permaneceram no vale do rio Wei, núcleo primitivo dos Zhou. A mais importante dessas capitais foi Hao, perto da atual cidade de Xian;

2. ZHOU ORIENTAL, subdividido em:

Período de Chunqiu (Primavera-Outono), do nome de uma crônica histórica célebre e Período de Zhanguo ("Estados Combatentes") — em ambos os períodos a Capital Zhou foi Luoyang, situada mais a leste, por comparação a Hao.

Cronologia:

Segundo Sima Quian, coincidente com os "Anais sobre Bambu", o início da dinastia Zhou ocorreu em -1049. Em -770 começou o subperíodo dos Zhou orientais. De -770 a -450 transcorreu o Período de Chunqiu e de -450 a -221 o dos "Estados Combatentes" (Zhanguo).

3.1 Feudalismo no período dos Zhou Ocidentais (-1049 a -771)

A conquista do poder pelos Zhou (da família Ji), que venceram os Shang (da família Zi), foi um *fato político* de grandes conseqüências, mas, no *plano da civilização*, os Zhou parece terem sido o produto de uma expansão cultural dos Shang e a conquista militar apenas trouxe de volta ao núcleo primitivo do Henan um rebento cultural que lá mesmo se originara. Assim, o que ocorreu foi a *expansão política* de uma tribo *subordinada* ao poder Shang e dentro do *contexto cultural* Shang. Essa tribo venceu o seu Estado-Soberano numa luta *interna* pelo poder. Foram acontecimentos dentro das fronteiras do Estado Shang e não uma invasão de um povo de cultura estrangeira, como se acreditou no passado. No plano da civilização, pode-se mesmo falar de um contexto cultural unitário Shang-Zhou antigo, seguido de uma fase de transição (Zhou médio), sucedida pelo período Zhou Oriental, caracterizado esse pela *metalurgia do ferro*, que constituiu o fator dominante, o marco divisorio entre dois estágios diferentes de cultura. As divisões da História política, para os Zhou, não correspondem portanto às da História da Civilização. Os Zhou antigos adquiriram uma cultura (resultado da expansão civilizatória Shang) naturalmente dotada de uma metalurgia do bronze bem sofisticada. Os Zhou originavam-se, porém, de uma cultura neolítica da área de Kexingzhuang, perto de Xian. A seqüência evolutiva, depois de Kexingzhuang, é encontrada na região da atual aldeia de Zhangjiapo, que nos mostra um agrupamento de sítios arqueológicos cortados pelo rio Feng. A margem oeste desse curso d'água, ter-se-ia localizado a cidade de Feng, uma das Capitais Zhou; à margem leste do mesmo rio, ter-se-ia erguido, em tempos ainda mais recuados a Capital Hao, em cuja área os vestígios arqueológicos são hoje muito esparsos, talvez porque tenham sido apagados durante a dinastia Tang, quando, segundo consta da literatura, as ruínas de Hao foram removidas durante a construção do lago artificial de Kunmin, cavado nos jardins de um palácio real.

Os Zhou Ocidentais no contexto cultural unitário Shang-Yin — Zhou Antigos

O ancestral mítico dos Zhou foi Hou Ji, cujo nascimento é descrito por Sima Qian como tendo sido miraculoso. Jiang Yuan, mulher da tribo Yuyi, viu uma pegada gigante nos campos e, nela colocando seu próprio pé, tornou-se grávida. O mito liga-se à agricultura, pois "Ji" é o nome de um gênero de milho miúdo e "Hou" é a palavra para "Ancestral".

Localizados no Shenxi, periferia do domínio dos Shang, acredita-se que os Zhou hajam entrado em contacto com populações bárbaras das regiões ocidentais e com elas desenvolvido as artes guerreiras, para as quais muito contribuiu a criação de cavalos. A região do Shenxi era geograficamente favorável à criação de cavalos e os Zhou, de hábitos mais guerreiros do que os Yin, parecem ter usado amplamente o carro de combate, para o qual inventaram um novo tipo de atrelagem, com quatro cavalos (os Shang usavam dois cavalos em seus carros.).

Um dos príncipes Zhou (feudatário dos Shang), cujo nome era Chang, mais conhecido como Wenwang (o "Rei Civilizador"), conduziu seu povo contra o último soberano da dinastia Shang — Yin, o tirano Shou, que a História postumamente chamou de Zhouxin (O "Cruel"). Durante o avanço em direção ao Henan, morreu Wenwang e é sucedido por seu primogênito, Fa, conhecido postumamente pelo título de Wuwang (o "Rei Guerreiro"), que vence definitivamente os Yin na batalha de Muye, ao norte do rio Amarelo. Zhouxin, o último dos Yin, é decapitado e Wen e Wu saem consagrados como libertadores. Como vimos, Zhouxin (Shou) dos Shang havia perdido o Tianming ("Mandato Celeste"). A guerra de Wen e de Wu foi, portanto, uma *defesa* da Ordem Natural, o único modo de impedir a desarmonia do macrocosmo e do microcosmo. "O Céu tem compaixão do povo" diz o Shujing (4.^a parte, Zhoushu). E continua: "O desejo do povo é o do Céu". A revolta nesses termos, é um *direito* e um *dever*, segundo a filosofia chinesa da História. Zhouxin perdendo a virtude de um Soberano, passa a ser "um simples mortal" (Yifu), como o chamou mais tarde o filósofo Mêncio

(Mengzi), "um homem abandonado de todos" (Dufu), no dizer do próprio Shujing.

A conquista dos Zhou é, entretanto, instável no começo. Depois da vitória, Wuwang confia a administração da Planície Central do Henan a Wugeng, filho do tirano Zhouxin. Voltando ao Shenxi, morre e seu sucessor, o rei Cheng, enfrenta dificuldades: Wugeng alia-se aos bárbaros meridionais da região do rio Huai e pretende restaurar a dinastia Shang-Yin. Cheng (título póstumo, pois seu nome em vida era Song), contando apenas treze anos, teria perdido o trono, se não fosse pelo regente, Zhougong, seu tio, que organiza a defesa do herdeiro legítimo e o contra-ataque aos rebeldes. Zhougong ficou na História como exemplo de dedicação à causa pública. O Shujing (Cap. VI, "O Cordão de Ouro" — Jinteng) registra mesmo que Zhougong secretamente ofereceu a própria vida aos ancestrais de Wuwang, em troca do restabelecimento desse rei, que estava à morte. Invejados de ser Zhougong o regente, três de seus irmãos (Xian, príncipe de Guan; Duo, príncipe de Cai e Chu, príncipe de Huo) aliam-se ao descendente dos Shang, Wugeng, contra a dinastia Zhou. Uma intriga afasta Zhougong da corte. Durante dois anos vive retirado. Uma outra versão mostra-o combatendo individualmente os rebeldes. Finalmente o rei Cheng (Song) fica conhecendo o fato de que Zhougong havia oferecido o sacrifício da própria vida em troca da de Wuwang. A intriga desfaz-se e Zhougong volta a receber o favor real. Os rebeldes são, então, vencidos e a capital Yin, inteiramente arrasada. Para melhor assegurar o controle das regiões conquistadas, os Zhou colocam à testa dos governos regionais membros da família real ou aliados. *Estava assim instalado o feudalismo*, sistema que, florescendo com grande vigor, terminou por solapar o poder central. Gradualmente os núcleos políticos das províncias tiveram uma independência "de facto" e a soberania do rei Zhou tornou-se apenas religiosa e nominal.

O Feudalismo

O feudalismo (em chinês, "Feng", alusão aos montículos de terra que marcavam os limites territoriais dos

feudos), baseava-se numa hierarquia de domínios e cultos familiares, em cujo ápice se encontrava o Domínio Real e o culto dos ancestrais dinásticos dos Zhou. O Domínio Real compreendia os territórios familiares dos Zhou no vale do rio Wei, onde se achava a antiga capital, Hao (perto de Xian), residência dos soberanos do início do período, bem como a área do vale do rio Luo e do curso médio do rio Amarelo, onde se construiu uma nova capital, Luoyi, para a qual se retiraram os reis Zhou no século -VIII. Cada uma das Capitais regionais com seus subúrbios constituía um distrito particular que o rei vassalo administrava pessoalmente. Uma grande zona em torno dessas Capitais formava os distritos interiores, nos quais não se distribuíam apanágios. No restante do principado, havia distritos exteriores, repartidos em apanágios.

O rei Zhou era o "Filho do Céu" (Tianzi). Famílias aristocráticas detinham o poder, ao mesmo tempo religioso e militar, em domínios definidos e delimitados (Feng). Esse poder era simbolizado pela posse de *emblemas* tais como: vasos de bronze, jades, sinos, pedras sonoras. Inscrições nesses objetos perpetuavam os direitos adquiridos. "Guo" era o nome das cidades circundadas de muralhas, que reproduziam a organização da Casa Real. "Bang" era o Domínio Real Zhou. Nos "Guo", o Senhor (Gong) vivia rodeado de toda uma nobreza hierarquizada, em que os barões (Daifu) e os Grandes Funcionários (Qing) formavam a elite. As famílias mais importantes dos Daifu e dos Qing recebiam, por sua vez, burgos (Yi ou Caiyi) nos territórios exteriores à cidade murada. Sob os Daifu e os Qing, achavam-se os "Shi" (cavalheiros), oriundos dos ramos jovens das famílias, aos quais se davam funções nas unidades dos carros de combate. Os camponeses (Tu) formavam a base da pirâmide hierárquica e cultivavam a terra, cujas colheitas estavam reservadas à nobreza. A religião da época Zhou era essencialmente aristocrática. Só os nobres, pelo mérito da Virtude (De) de um ancestral, tinham direito ao culto dos manes familiares. A plebe sem ancestrais não tinha acesso à dinâmica da religião, mas, como essa era um assunto do grupo, considerava-se que os sacrifícios aos espíritos dos ancestrais aristocráticos traziam benefícios à sociedade inteira. Os plebeus, quando morriam, torna-

vam-se necessariamente demônios (Yinli ou Gui), pois seus espíritos não recebiam culto; os aristocratas, em contrapartida, eram sempre espíritos iluminados (Shenming) pois os descendentes encarregavam-se de alimentá-los através de todo um ritual. Para realizar tal ritual, era necessário possuir um domínio territorial e, portanto, a religião era um produto do feudalismo. Na verdade, a religião Zhou, baseada que foi no culto dos Deuses do Solo e no culto dos Ancestrais, constituiu apenas uma transposição, para o plano místico, dos dois fatos fundamentais da sociedade: *Os Ancestrais eram a família divinizada e os Deuses do Solo, o feudo divinizado*. Cada família aristocrática, do Rei aos nobres menores, era protegida pelos ancestrais defuntos. A crença chinesa reconhecia várias almas no ser humano, que se encontravam reunidas durante a vida e se separavam após a morte, para seguir destinos diversos. A alma "po" vinha no momento da concepção e a alma "hun", no do nascimento. Na morte, o "po" permanecia com o cadáver e o "hun" subia aos céus para continuar a viver junto de Shangdi, o Deus Supremo. O "po", que ficava com o cadáver, deveria ser devidamente alimentado por oferendas, sob pena de tornar-se um "demônio errante" (gui). Portanto, o maior castigo que poderia ser dado a uma família nobre era proibir os descendentes de realizarem os devidos sacrifícios aos ancestrais.

Os Deuses do Solo (She) eram inúmeros. A Casa Real tinha o seu, o Grande Deus do Solo (Dashe). Cada feudo igualmente possuía um Deus do Solo particular, mas mesmo a cada residência aristocrática era atribuído um Deus do Solo. Sua função era estritamente territorial: protegia um domínio limitado, dentro de uma rígida hierarquia. Os Deuses do Solo dos feudos eram vassalos do Grande Deus do Domínio Real Zhou. Esse último acreditava-se ser Goulong, filho do monstro Gong Gong. Goulong, tendo ajudado a restabelecer a ordem nas "Nove Províncias" (isto é, na China inteira), tornou-se, após a morte de seu pai, o Soberano-Terra, adorado como Deus do Solo (She). O assentamento do Deus do Sol era uma árvore plantada numa elevação de terreno no interior de um bosque sagrado. A árvore não era a mesma em todas

as regiões. No Centro da China, por exemplo, usava-se um pinheiro; no Norte, uma acácia. A árvore dos Zhou era um castanheiro. A elevação compunha-se de torrões de terra de cada feudo e no cômodo do Deus do Solo das regiões vassalas havia também um pouco de terra do Deus do Solo do soberano Zhou. O Deus era figurado também por uma pedra bruta, colocada ao norte da árvore que servia de local de sacrifícios. O Deus do Solo era uma divindade que aceitava oferendas de sangue e o seu ritual era começado pela unção, com o sangue da vítima, de sua pedra sacrificial. Geralmente matava-se um boi, mas vítimas humanas eram oferecidas, também, em ocasiões especiais e essa prática foi muito censurada pelos filósofos. Quando se destronava uma dinastia, era necessário aniquilar também o seu Deus do Solo. Para tal, era ele colocado sob um teto e circundado de muros, com uma única abertura para o norte, direção nefasta e da qual o Deus vencido só receberia malefícios. Assim procederam os Zhou com o Deus do Solo dos Yin*, ao qual se chamava "Sangguo zhi she" (o "Deus do Solo das Cidades Defuntas") ou ainda "Jieshe" ("Deus do Solo do Aviso"), significando que era uma advertência contra a perda da Virtude (De) e do Mandato Celeste. Ao Deus de Bo faziam-se sacrifícios humanos, condenados pela moral chinesa, e, diante dele, realizavam-se debates sobre o sexo, assunto pecaminoso, a fim de sublinhar o caráter trágico e sinistro de um Deus vencido.

Baseando-se numa realidade social, os cultos dos Ancestrais e dos Deuses do Solo dominavam a vida religiosa dos Zhou. Entretanto, havia ainda a Divindade Celeste, Shangdi (o "Senhor do Alto"), nominalmente o chefe de todos os deuses, que recebia no Céu as almas dos reis falecidos e castigava as dinastias que haviam negligenciado a Virtude, retirando-lhes o Mandato Celeste. O Rio Amarelo, uma presença constante na vida diária dos antigos chineses, foi também divinizado, sob o nome de Hebo

* Boshe = Deus do Solo de Bo, do nome de uma das Capitais Shang-Yin.

(Conde-Rio) e seu culto era assegurado por um colégio de feiticeiras (Wu).

3.2 Desintegração do Feudalismo

Como a religião era um produto do contexto feudalista, o desabamento desse, com a criação, em -221, do Império Chinês, representou também a morte do misticismo primitivo, cujas bases eram bem reais, por repousarem no sistema econômico-social. Mais tarde, entretanto, o Taoísmo foi reviver muitos dos pontos da antiga religião, embora já sob uma forma totalmente degenerada. Por volta do oitavo século antes de nossa era, na época dita de "Chunqiu" ("Primavera-Outono"), o feudalismo já havia passado por uma inevitável transformação, inerente ao próprio sistema, em que diversos principados, notadamente na periferia da planície central do rio Amarelo, se tornaram unidades políticas bastante grandes e poderosas, capazes de romper a dependência com o rei Zhou. Os "Principados (ou Feudos) do Centro" (Zhong Guo, nome que, mais tarde, passou a designar a própria China), cujas linhagens familiares remontavam à fundação da dinastia Zhou, viram-se ameaçados por incursões de povos bárbaros não chineses e tais principados periféricos, ainda sob a soberania nominal Zhou, disso se aproveitaram, para, pretextando uma necessidade de defesa do rei Zhou enfraquecido, arvorarem-se em protetores do Direito e, assim, aumentarem o próprio poder e a própria autoridade. Sobressaíam os feudos, já praticamente reinos em constituição, de Jin (vale do rio Fen, no Shanxi), Qi (no noroeste do Shandong) e Chu, na região do médio Yangzi e nos vales do Hubei, cujos príncipes já se chamavam reis, a maneira dos soberanos Zhou, e possuíam, do ponto de vista chinês, uma cultura "semibárbara" (mas altamente sofisticada), com uma língua não-chinesa. Mais a oeste, o reino de Qin, no Shenxi, começava a desenvolver traços culturais peculiares, que iriam mais tarde favorecer a adoção de uma política forte, baseada na guerra e no absolutismo. No curso inferior do Yangzi, desenvolveu-se o reino de Wu e nas costas setentrionais do Zhenjiang, o reino de Yue, ambos produtos da difusão da cultura do

bronze para fora da "Área Nuclear" do centro da China. Em todos esses reinos formou-se progressivamente uma consciência de autoridade que, aliada a um fluxo de cultura não-chinesa vinda de mestiçagem com os "bárbaros" da periferia, contribuiu para fazer germinar um desejo de autonomia e independência.

Por outro lado, a necessidade de combater, pelas armas, os ataques de povos não-chineses levou os feudos da planície central diretamente ligados à Casa Real Zhou a modificarem sua filosofia de vida. De uma base eminentemente religiosa, essa filosofia passou a ser, por força das circunstâncias, *guerreira*, o que ocasionou uma mudança na natureza do comportamento social. Através da guerra nasceu a consciência do poder, que só poderia ser nociva ao sistema de vassalagem. Principados próximos ao Domínio Real Zhou, como os de Lu e Zheng, reforçaram o poder de seus governantes locais, criando leis fiscais e impostos próprios que iam frontalmente contra os costumes tradicionais, pois diminuía a dependência em relação aos Zhou. Famílias locais tornaram-se tão poderosas que se empenhavam em guerras sem consultar o rei Zhou, relegado ao papel de chefe religioso sem ingerência política.

No sétimo século antes de nossa era, cinco principados pretendiam a hegemonia na China: Qi, Chu, Qin, Jin e Song. Duas palavras chinesas dizem respeito às funções dos titulares desses feudos, que, tornados praticamente reinos independentes, procuravam mesmo substituir a Dinastia Zhou: *Bo*, que designa um Senhor revestido de uma autoridade particular por uma investidura especial (*de direito*) do Filho do Céu, e *Ba*, que era um príncipe de grande prestígio, detentor de um poder *de fato*, mas sem ter sido escolhido como "protetor de uma região do Reino" pelo monarca Zhou. *Ba*, portanto, é um pejorativo aplicado a um *usurpador*; *Bo*, pelo contrário, indica uma *função fundamentada no Direito*. Somente o Duque Huan de Qi foi considerado como "*Bo*" pela História chinesa; o duque Mou de Qin e o "rei" (título usurpado) Zhuang de Chu eram, na verdade, rivais da Casa Real e não seus protetores. Foram, portanto, "*Ba*". Quanto ao duque Xiang de Song, a História desprezou-o por ser des-

cendente da Casa destronada dos Yin: o "Mandato Celeste" nunca é outorgado duas vezes e considerava-se que os herdeiros dos Yin jamais poderiam retornar ao poder.

Pouco a pouco, subiu na escala do poder a classe da pequena nobreza (Shi), que, a princípio, se ocupava de funções militares e gradualmente passou a desempenhar cargos políticos de características civis. A essa "nova classe" couberam mais tarde atividades na administração de circunscrições (Xian), criadas em novos territórios incorporados por conquista e colocadas sob tutela direta do poder central Zhou, o qual tais funcionários *apenas representavam*, mas sem qualquer conotação de vassalagem. O fato, note-se bem, *era uma quebra no feudalismo* e a posterior multiplicação de tais unidades não pertencentes ao sistema feudal veio auxiliar a criação, em -221, do Estado autocrático de poder centralizado.

A arte da guerra, tornada uma necessidade, primeiro pelos ataques dos povos não-chineses e, depois, pelas rivalidades entre os novos Estados poderosos que circundavam a planície central, refúgio dos nobres dos antigos tempos, mudou o próprio fundamento filosófico do poder, antes uma unidade religiosa e política, bifurcada, a partir do século oitavo, em poder religioso, de um lado, e poder militar, do outro. O golpe decisivo contra a velha ordem foi a substituição, na técnica do combate, dos carros de guerra, atributo dos nobres, pela infantaria e pela cavalaria, que couberam aos plebeus. *Desde então, honra e direito à terra não se receberam mais por nobreza de nascimento, mas adquiriram-se por mérito no campo de batalha.* Abrira-se, assim, uma brecha nos privilégios fechados dos primeiros Zhou e o povo (tu) pôde subir na escala econômico-social. Os chefes dos novos reinos, a partir do século -VI, adquiriram um espírito muito realista em relação à importância do homem comum e da agricultura, dele dependente: a vitória em guerras pertenceria ao reino que dispusesse de mais combatentes e de maiores reservas de cereais. Técnicas novas no campo agrícola, tais como grandes empresas de irrigação e o desbravamento de novas áreas para o cultivo, muito contribuíram para a independência econômica dos antigos feudos.

3.3 A "Revolução do Ferro"

Decisivo, na China como no resto do mundo, foi o *papel do ferro*. Como todos sabemos, o bronze é uma matéria cara e, em toda civilização, foi um privilégio da nobreza. Muito mais barato, o ferro, cuja utilização se difundiu na China nos séculos quarto e terceiro antes de nossa era, permitiu a substituição das ferramentas agrícolas de madeira, o que muito concorreu para tornar possíveis trabalhos de cultivo importante e desbravamentos de grandes extensões de terreno. As ferramentas faziam-se com ferro fundido e não forjado, pois a China, *graças a suas experiências de controle do fogo*, chegou diretamente à fase de fundir o ferro, sem precisar forjá-lo, como aconteceu na Europa. Os utensílios puderam assim multiplicar-se pelo emprego de moldes. Uma indústria de grandes proporções pôde desenvolver-se em áreas de abundância de minérios, como o Shanxi e o Shenxi (nessa última região articulou-se a teoria do Estado absoluto, que possibilitou a Qin Shi Huangdi criar o Império chinês em -221). Mas não foi só. A China produziu aço desde o segundo século antes de nossa era. Como se sabe, a Europa só passou do estágio de ferro forjado ao do ferro fundido na Idade Média e a indústria do aço européia só surgiu muito depois...

Por outro lado, houve extraordinário progresso do comércio popular, criando-se uma nova classe social, a dos comerciantes. Durante os primeiros tempos dos Zhou, as mercadorias eram sempre de luxo e destinadas à aristocracia. Na época dos Reinos Combatentes (séculos IV e III antes de nossa era) os produtos do comércio eram, porém, os de *grande consumo*: tecidos, cereais, sal, metais, madeiras, couros e peles. A classe dos comerciantes aliou-se aos novos dirigentes para o enriquecimento dos Estados. As Capitais dos diversos reinos deixaram de ser apenas sedes políticas e tornaram-se centros comerciais e artesanais. Em consequência, multiplicaram-se os centros urbanos. Um dos propósitos das guerras do século -III foi justamente a conquista desses depositários de riqueza econômica. A expansão comercial favoreceu também a colonização dos confins da China, isto é, de regiões como a Mandchúria e a Mongólia atuais.

3.4 O florescimento da Filosofia

Progressivamente ocorreu também a formação de uma outra classe social, situada entre a dos nobres e a dos camponeses: a classe dos *escribas*, origem da classe dos *letrados*, que iriam desempenhar na China grande papel até a Revolução republicana de 1911, em pleno século XX.

Os escribas teriam sido primeiramente recrutados entre os parentes mais afastados dos senhores feudais, entre os filhos mais moços dos ramos mais jovens das famílias, muito longe na hierarquia dos descendentes para receberem um feudo e que tinham, assim, de trabalhar para seu sustento. Num primeiro tempo, tais escribas ocuparam funções administrativas nos feudos dos seus parentes nobres. No período dos Estados Combatentes, a queda da antiga aristocracia deixou a maioria sem emprego no contexto de seu próprio clã. Foi-lhes necessário oferecer seu serviço aos novos governantes e para tal, os escribas costumavam fazer propaganda em causa própria, na esperança de serem contratados como conselheiros.

As principais Escolas Filosóficas dos Zhou

O Confucionismo: Confúcio e seus seguidores, Mêncio (Mengzi) e Xunzi

A sistematização de todo o pensamento filosófico chinês teve suas bases fincadas no período dos Reinos Combatentes (-450 a -221) da dinastia Zhou (-1049 a -221). O ambiente politicamente caótico dessa época final dos Zhou era propício ao fervilhar filosófico. Bem descreveu Odile Kaltenmark o princípio da nova era: "Em consequência das desordens políticas e sociais e da ruína da moral feudal, uma grande liberdade de pensamento parece ter-se oferecido a um número maior de indivíduos provenientes de todos os meios. Formou-se então uma grande quantidade de seitas e escolas mais ou menos rivais. Cada uma delas tinha a preocupação de construir uma teoria,

ou melhor, um conjunto de normas capazes de seduzir os príncipes em busca de poder".* Dessa nova classe saíram todos os grandes escritores e filósofos do período: Confúcio (Kongzi), Mêncio (Mengzi), Xunzi, Mozi, Zhuangzi (Chuangtse), entre outros. Os mais hábeis dentre eles conseguiram cargos como intendentes ou gerentes de negócios das novas famílias no poder. Assim aconteceu, por exemplo, com Confúcio, que exerceu o cargo de intendente de Zhongdu, cidade da família Ji, cujo chefe era hereditariamente Primeiro-Ministro do Estado de Lu. Confúcio, entretanto, não conseguiu continuar na carreira administrativa e fundou, como tantos outros no mesmo caso, uma escola, onde ensinou o que considerava ser a "boa doutrina".

A "História Oficial" dos primeiros Han (-206 a 9) conservou um catálogo que classificou as diversas escolas filosóficas dos Reinos Combatentes. Embora posterior, essa ordenação, realizada no 1.º século antes de nossa era, é útil do ponto de vista didático, pois foi uma tentativa de sistematização, feita pelos Han, de tendências filosóficas de um período imediatamente a eles anterior. Costuma-se falar das "Cem Escolas de Pensamento" do período dos Reinos Combatentes. Na verdade, conhecemos nove "Escolas" principais, embora o termo não deva ser interpretado num sentido absoluto. Como escreveu o grande sinólogo francês, Marcel Granet, "as polêmicas entre as Escolas traduzem conflitos de prestígio" e não se segue a prova de uma oposição propriamente doutrinária. A palavra chinesa para "Escola" é "Jia", vocábulo que envolve uma acepção bastante ampla, na qual entram também as artes, ao lado dos diversos *métodos* de conduta: fórmulas de viver patrocinadas por este ou aquele Mestre da Sabedoria. Não havia, na época, a intenção de estabelecer dogmas, pois os conceitos filosóficos definem-se de igual maneira pela maioria dos filósofos. Tais métodos têm por objeto apenas regulamentar as condutas e ensinam-se através de *atitudes*. Granet pensa que a idéia de opor uma Escola a outra é relativamente tardia, nascida sob os Han (-202 a -220).

* Odile Kalternmark, "La Littérature Chinoise", pág. 13.

As nove Escolas são:

1. a dos Letrados (confucionistas) — "Rujia";
2. a de Mozi (moísta);
3. a dos Taoístas — "Daojia";
4. a dos Nomes ("sofista");
5. a do Yin e do Yang (cosmogonista);
6. a dos Políticos;
7. a dos Ecléticos;
8. a da Agricultura;
9. a das Leis (Fajia).

O confucionismo dos primeiros tempos: as teorias de Confúcio

As virtudes básicas: Ren e Yi

O papel dos Ritos (Li)

A "Escola dos Letrados" (Rujia) teve sua origem nos ensinamentos de Confúcio e seus discípulos. Confúcio (também chamado Kongqiu ou Zhongni — datas tradicionais: -551 a -479) pretendeu regenerar, pelo ritual e pela moral, a sociedade de sua época. Ele ligou-se aos meios tradicionalistas dos escribas e analistas das cortes feudais. Sua origem era nobre, pois aparentava-se aos reis da dinastia Shang-Yin (-1557 a -1050). A doutrina que pregou dava grande importância aos exercícios de atitude ritual, bases de um aperfeiçoamento individual capaz de permitir o controle absoluto dos gestos, das ações e dos sentimentos. A moral confuciana é fruto de uma reflexão permanente sobre os homens. Ela é prática e dinâmica e as qualidades de um homem realizado (a primeira delas, a virtude "ren", que supõe uma disposição afetuosa em relação ao próximo) não se definem de modo absolutamente igual para todos, mas admitem uma grande maleabilidade, segundo o caso e o indivíduo. A sabedoria adquire-se pelo esforço de toda uma vida, através do governo dos mínimos pormenores da conduta, pela observação das regras de agir em sociedade (li), pelo respeito

ao próximo — enfim, pela absoluta compreensão do princípio da reciprocidade. A virtude é um valor incorporado e não uma qualidade intrínseca do nascimento nobre, embora o desejo de Confúcio fosse o retorno a uma idealizada "Idade de Ouro" feudal dos primeiros reis Zhou, pessoas perfeitas, Wenwang e Wuwang. A tradição, entretanto, deveria ser redimida através do revivescimento e não pela estagnação. Confúcio nada escreveu. Seu ensinamento foi oral e imediato. O que dele temos de mais diretamente oriundo é uma coletânea de máximas ou aforismos, registrados por escrito pelos discípulos após sua morte: o "Lunyu", que poderíamos traduzir por "Conversações" ou "Analectos". Em sua escola, Confúcio teria utilizado um certo número de obras antigas e tradicionais, que conhecemos hoje sob a denominação genérica de "Jing" (Clássicos ou Cânones), principalmente o "Yijing" (Yi Ching) (Clássico das Mutações), o "Shujing" (Clássico ou Anais da História), o "Shijing" (Clássico das Poesias ou "Livro das Odes"), "Chunqiu" (Anais do Estado de Lu, pátria de Confúcio), o "Cânon dos Ritos" (Li), do qual temos três coletâneas (Zhouli, Yili, Liji), todas posteriores a Confúcio, e o "Cânon da Música" (Yue), muito fragmentário em nossos dias. As recensões de todos esses "Clássicos" são de época tardia e serão tratadas em outro capítulo. Na escola de Confúcio dava-se importância a discursos de antigos reis, a hinos religiosos e a poemas da corte, a manuais de adivinhação e a anais dos reinos. Dessa miscelânea de escritos veneráveis, procurava-se extrair o Saber Total, suficiente formação de um "Junzi" — cavalheiro ou homem de bem. A guerra não se atribuía valor maior. Na verdade, procurava-se mesmo opor ao espírito de competição e combate, típicos da época, a virtude da probidade e da mútua tolerância, que Confúcio julgava características dos tempos antigos. A antiguidade igualava-se à "Era Perfeita", a qual cabia tomar por modelo. Confúcio não pretendeu inovar. Desejava apenas conservar as tradições do passado. Todos os chamados "Clássicos" já existiam antes de sua época e ele foi o defensor de uma herança cultural que havia sido o fundamento da educação aristocrática dos primeiros séculos dos Zhou. Ele transmitiu tal patrimônio; fazendo-o, originou, porém, algo novo, pois dava suas próprias in-

interpretações aos textos. Assim, quando declarou, segundo o "Lunyu", "Sou um transmissor, não um criador" ("Shu er bu zao"), na verdade não estava atingindo o alcance que teria a própria obra. A doutrina de Confúcio estabeleceu os princípios filosóficos básicos da civilização chinesa até o século XX, delimitou a fronteira entre chineses e "não-chineses" (ou "bárbaros"), cimentou os parâmetros da Cultura e isolou-a da ignorância. *Ser civilizado (isto é, ser chinês), equivalia a seguir os Ritos* (Li). A China não media os valores através de leis, nem aceitou dogmas religiosos. Eram os Ritos que marcavam a linha divisória entre o superior e o inferior, entre o certo e o errado, e dirigiam a vontade e a liberdade, que não deviam manifestar-se a não ser através de convenções. As emoções eram naturalmente regradas e os sentimentos, uma vez condicionados a formas petrificadas, podiam ser expressos de uma maneira purificada e adequada à verdadeira natureza humana. A dignidade era tudo e os Ritos, uma linguagem que deveria ser usada para o equilíbrio social. Através deles, os homens poderiam viver em harmonia com a ORDEM NATURAL. Voltamos aqui à questão, tantas vezes mencionada neste livro, da *conformidade entre macrocosmo e microcosmo, obsessão da China, fundamento de sua estrutura cultural e, talvez, o segredo de sua extraordinária sobrevivência e vitalidade*. O ideograma para "Rei" bem o consigna*: três traços horizontais paralelos, cortados por um vertical — o Céu, o Homem e a Terra, intermediados pelo Soberano (representado pelo único traço vertical). O Rei liga o Céu à Terra, passando pelo Homem, o menor dos três traços horizontais. Confúcio considerava duas virtudes como básicas em todo indivíduo: em primeiro lugar, a virtude "ren", que poderíamos traduzir pela palavra "benevolência", tomada no sentido primitivo, isto é, "querer bem" (ao próximo). O ideograma para "ren", vocábulo aliás homônimo de "pesoa", consiste no radical "homem" ao lado do número "dois" — um homem ao lado de seu próximo. Trata-se da Virtude, por excelência, do confucionismo, que leva à prática do amor ao semelhante. No "Lunyu" (XII, 22), Fan

* Ver o glossário dos termos chineses no final da obra.

Chi, um discípulo, perguntou a Confúcio sobre a virtude "Ren". A resposta foi a seguinte: "Ai ren" ("É amar as pessoas"). E como amá-las? O "Lunyu" explica: "Ji suo bu yu, wu shi yu ren" ("O que não se deseje para si não deve ser feito aos outros"), frase que naturalmente se prestou a uma certa identificação do confucionismo com o cristianismo e muito perturbou os missionários ocidentais cristãos na China do século XIX e da primeira metade do XX, pois era difícil atacar um "paganismo" que professava a mesma crença de uma religião que se dizia única e verdadeira... Assim, um homem que possuía a virtude "Ren" deve sempre considerar os outros e de si mesmo fazer um paralelo para tratar o próximo. Desse modo, estará imbuído de uma "consciência em relação aos semelhantes" (Zhong) e de "altruísmo" (Shu).

A segunda virtude fundamental chama-se "Yi", que é costume traduzir por "Justiça", mas seria melhor dizer "Imperativo da Retidão de Conduta". Certas coisas devem ser feitas, na sociedade humana, porque são moralmente certas e é necessário que cada um procure agir de acordo com um *dever natural*. Isso unicamente porque é correto agir de tal ou tal maneira e não de outra. Rejeita-se a idéia de lucro ou retribuição. A pessoa de retidão moral não pede recompensas por seguir uma conduta correta. No "Lunyu" (IV, 16), Confúcio diz: "Junzi yu yu yi, xiao ren yu yu li" ("O Homem Superior — Junzi — compreende a Retidão de Conduta (Yi); o homem inferior compreende o lucro (Li)"). O cultivo da virtude Yi é, pois, um imperativo para o Junzi (Homem Superior) e *assim o é pela exclusiva razão de enquadrar-se numa moral que harmoniza macrocosmo e microcosmo*. Por outro lado, o confucionismo é uma doutrina fatalista. A conduta deve ser reta e a vida em sociedade, governada pelos Ritos, mas isso sem qualquer intenção de mudar o Destino (Ming), que é decretado pelo Céu, concebido esse na doutrina original como uma força dotada de razão, um agente com objetivos próprios e definidos. Confúcio foi um cético e um agnóstico e recusava-se a tratar de prodígios e espíritos, mas invocava com frequência o Céu, como Juiz Supremo, embora pessoalmente parecesse considerá-lo menos como uma divindade pessoal e mais como uma

força abstrata, "regente natural da Ordem Cósmica", conceito que, por obra dos confucionistas posteriores, iria evoluir para o de um "regulador mecânico dos fenômenos do Universo". Conhecer o Destino (Ming) é reconhecer a inevitabilidade do mundo tal como ele existe e, assim, não dar qualquer importância ao sucesso ou à derrota *personais*. O Homem Superior cumpre seu dever social, eis tudo; querer mudar o Destino, por magia ou qualquer outro meio, é vulgar e vão. Como escreveu Max Kaltenmark, o confucionismo considera que o "Destino limita certamente o poder do homem, mas esse possui um domínio independente do mundo exterior: o de seu livre arbítrio, potencial da prática da virtude "ren". O Sábio é aquele que reconhece a divisão entre essas duas esferas". O "Lunyu" (VII, 36) diz: "Junzi tan tang tang, xiao ren chang qi qi" (O Homem Superior (Junzi) está imutavelmente em paz; o homem inferior (Xiaoren: pessoa menor) está sempre em agonia". O sucesso ou a ruína individuais não interessam o Junzi, pois portar-se como deve o ser humano é o bastante e o resultado é a felicidade, identificada sempre com uma Vitória *interior*.

A sociedade da época de Confúcio encontrava-se em transição. O feudalismo desmoronava, mas nenhuma outra ordem sólida o havia ainda substituído. Usurpadores chamavam-se reis e perturbavam, assim, a correspondência entre o *nome* dado a um fato e a *realidade* desse fato. É preciso não esquecer, como já registramos, ser o chinês um idioma em que as palavras pretendem *suscitar* o real; cada nome contém certas implicações que o ligam à *essência* de algo determinado. Chamar de rei a um usurpador é tentar criar uma *falsa realidade*, que desequilibra a Ordem Natural das coisas do universo. O objetivo principal da filosofia na China é justamente impedir toda discrepância entre o que o homem faz e as leis imutáveis da Verdade. Um exemplo concreto da importância dada por Confúcio à "retificação dos nomes" (Zheng Ming) encontra-se no "Lunyu" (XIII, 3). Um discípulo de Confúcio, Zilu, fora empregado pelo Duque Chu do Estado de Wei, que desejava também obter os serviços do próprio Confúcio. Zilu perguntou a Confúcio qual seria a primeira providência a ser tomada na administração de Wei. Ora, o Duque de Chu havia passado à frente de seu pai

no Governo de Wei, rompendo a subordinação que o descendente deve ter diante do progenitor. Assim, a relação pai-filho estava em desequilíbrio e os nomes, mal dados, pois um pai equivale, *de direito*, ao soberano, que era, *de fato*, o filho. Confúcio respondeu: "O que é necessário é retificar os nomes" (Zheng Ming). E acrescentou: "Se os nomes não estão corretos (bu zheng), nada poderá funcionar".

O desenvolvimento do Confucionismo:

Mengzi (Mêncio) e o problema da natureza humana

Confúcio foi considerado pela China como o "Sábio Completo", o "Primeiro Mestre que atingiu a Santidade" (Zhi Sheng Xian Shi). Mengzi (Mêncio) (-371? a -289?) foi o "Segundo Santo" (Yasheng), a quem coube o mérito de desenvolver as idéias básicas do confucionismo. Após a morte de Confúcio, a doutrina manteve-se sobretudo nos limites geográficos da atual província de Shandong, nos Estados de Qi e Lu. Mengzi nasceu no Estado de Zou, situado na parte meridional do Shandong moderno. Os reis de Qi tornaram-se mecenas e, perto da porta ocidental de sua Capital, estabeleceram um centro de estudos a que deram o nome de Jixia ("Sob a Porta de Ji"). Mengzi ensinou na instituição durante algum tempo, mas empreendeu depois viagens a outros Estados feudais, tentando converter governantes. O ensinamento de Mengzi está contido em sete livros. A obra tornou-se mais tarde um dos "Quatro Clássicos" (Sishu) sagrados do confucionismo. Mengzi representa o lado idealístico do confucionismo, em contraste com Xunzi, realista, como veremos além.

Confúcio pregava a conduta humana baseada nas virtudes máximas, "ren" (benevolência, amor ao próximo) e "yi" (retidão imperativa da conduta), mas não deixou muito claro o porquê dessa obrigação. Mengzi completou-o, argumentando que as virtudes "ren" e "yi" e, conseqüentemente, os Ritos, que levam à prática dessas virtudes, se fundamentam no fato de *ser a natureza humana essencialmente boa*. Mengzi entretanto, não foi um ingênuo. Ele reconhecia que, embora a natureza humana fos-

se originalmente boa, nem todo homem poderia tornar-se um Sábio, em virtude da coexistência, ao lado da pureza essencial, de outros elementos, os quais não são bons nem maus, mas, se não governados, podem mostrar-se nocivos. Seriam elementos que o homem compartilha com outros seres vivos, uma espécie de parte animal da existência humana. Portanto, estritamente falando, são aspectos animais e, na verdade, não poderiam ser vistos como integrantes da natureza humana específica. O argumento principal de Mengzi em favor do fundamento bom do homem está consignado no Livro II, parte 1, capítulo VI, da obra do filósofo. Segundo ele, todos os homens têm basicamente um coração que não suportaria ver o sofrimento alheio (Ren jie you bu ren ren zhi xin). Prova-o o fato: diante de uma criança que vá cair num poço, qualquer pessoa se sentirá alarmada e ansiosa. Tal sentimento, segundo Mengzi, não será devido a uma eventual recompensa que poderia ser oferecida pelos pais da criança, nem a um possível elogio de vizinhos ou amigos, nem a outro fator ligado a um interesse qualquer. O que leva alguém ao sentimento de alarme e ansia, nesse caso, é *unicamente* a comisseração pelo próximo, emoção que pertence à essência da natureza humana e se mostra instintiva no momento do iminente afogamento de uma criança. Um ser incapaz de piedade não é humano (fei ren). A compaixão identifica-se, de acordo com o filósofo, com a virtude da Benevolência (Ren), pregada por Confúcio. Paralelamente, a capacidade de envergonhar-se e o livre arbítrio são expressões da virtude "Yi" (Retidão imperativa de conduta); o altruísmo e a renúncia são as bases dos Ritos (Li), a possibilidade de distinguir entre o Bem e o Mal é o começo da Sabedoria (Zhi). Todo homem possui inatas essas quatro qualidades (Ren, Yi, Li, Zhi), assim como possui dois braços e duas pernas; é necessário apenas que as aperfeiçoe sem obscurecer-lhes o desenvolvimento. O progresso no cultivo dessas virtudes é indispensável, a fim de que o homem não possa dar vazão a instintos baixos e se diferencie dos animais. O que dessepara o ser humano é, reconhece-o Mengzi, apenas "um nada" (Ji Xi), uma partícula insignificante que a massa do povo rejeita, mas o Homem Superior conserva.

Mengzi foi igualmente um reformador político, extraordinariamente esclarecido para uma época tão remota. Acreditava que o Governo deveria ser responsabilidade dos Sábios e, para ele, a sucessão dinástica era errada. Um Sábio, tornando-se Rei (Wang), deveria transferir o seu mandato a outro Sábio, a exemplo do que fizeram os primeiros soberanos chineses, Yao e Shun. Para Mengzi, havia dois tipos de Governo: o do Rei-Sábio (Wang), que se exerce através da instrução moral e da educação, e o do Senhor-da-Guerra (Ba), baseado na força e na coerção. O poder do "Wang" é moral; o do "Ba", físico. No Livro III, capítulo 3, lemos: "Quem usa da violência em lugar da virtude é um Senhor-da-Guerra (Ba); quem tem qualidades e pratica a Benevolência (amor ao próximo — Ren) é um Soberano (Wang). Quando os homens são dominados pela repressão, haverá, enquanto o povo não tiver poder suficiente para resistir à tirania, a aparente submissão exterior, mas não a dos corações. Mas, quando se ganham seguidores pela Virtude, eles estão intimamente satisfeitos e haverá submissão real, como a dos setenta discípulos a Confúcio". O germe da democracia é evidente na seguinte citação do Livro III, parte 2, capítulo 27: "O povo é o tesouro máximo; os deuses da terra e da colheita vêm em seguida e o soberano é o menos importante de todos. Assim, satisfazer aos camponeses é tornar-se rei." Segue-se que, se um soberano não possui as qualidades morais para governar, cabe ao povo revoltar-se e substituí-lo. Nesse caso, eliminar um monarca não é um ato regicida, pois ele, na verdade, deixou sua condição de dirigente e tornou-se "um simples homem"... Tais idéias de Mengzi fascinaram a China durante perto de dois mil anos e mesmo a Revolução republicana de 1911 sofreu suas influências. É bem verdade que Mengzi, acreditando na desigualdade de inteligências, assumiu uma atitude paternalista em relação ao povo. O que advogava, entretanto, não era o governo por uma aristocracia de sangue, mas por uma fidalguia de espírito. Justificava-se, por outro lado, existirem classes sociais, porque "alguns trabalham com o espírito; outros, com os músculos"...

Mengzi foi igualmente um teórico da economia. No Livro III, parte 1, capítulo 3, há a defesa de um sistema

de distribuição comunitária de terras com o objetivo do aumento e equilíbrio da produção agrícola. O método chama-se de "campo-poço" (Jingtian). Segundo ele, cada "Li" quadrado ("Li" é medida equivalente ao terço de milha) de terra deveria ser dividido em nove quadrados, cada um consistindo em cem acres chineses (um acre (mou) = medida de cem passos). O quadrado central era o "campo público" e os oito restantes, os "campos particulares" de oito famílias de lavradores. O "campo público" era cultivado coletivamente e parte de sua produção cabia ao Governo. Cada família plantava em seu quadrado e guardava o produto do mesmo. O arranjo em quadrados lembra o ideograma "Jing"* (poço). O poço ficava no quadrado central e era de uso comum. O sistema não foi propriamente criado por Mengzi, uma vez que ele próprio menciona métodos semelhantes de cultivo de terra durante as dinastias Xia e Shang-Yin. O que diferia era a parte da lavoura do campo central dada ao Governo. Durante os Zhou, entregava-se um décimo (shi yi) da produção total e assim pareceu justo a Mengzi.

Mengzi batia-se por um modo de Governo em que o Sábio ocupasse o ápice da pirâmide hierárquica. Os letrados seriam os *censores* do soberano e controlariam o despotismo. Por outro lado, Mengzi não abriu mão do caráter absoluto da hierarquia familiar: a piedade filial (xiao) era para ele a base das "cinco relações humanas" — aquelas entre pai e filhos, soberano e ministros, marido e mulher, irmãos mais velhos e irmãos mais moços e amigos mais idosos e menos idosos.

Mengzi reconhecia que sua doutrina representava apenas um primeiro degrau de aprimoramento da sociedade. Quando, "sem estar insatisfeito (com o Governo), o povo puder alimentar-se e também chorar seus mortos" (isto é, ocupar-se da rotina da vida sem abrigar razões de revolta), estaria a comunidade humana no começo do a que o filósofo chamou de o "Caminho Real" (Wang Dao). Mas só no início desse "Caminho", pois unicamente se atingiria a meta final da excelência, quando o desenvol-

* Ver glossário de termos chineses.

vimento geral da educação possibilitasse que as pessoas, num plano superior de compreensão, seguissem, consciente e voluntariamente, as regras do mútuo respeito humano.

A procura do equilíbrio como resultado da equação Homem + Universo, grande constante nas buscas empreendidas pela Filosofia chinesa, revela-se na afirmação de Mengzi de que era um "Cidadão do Céu" (Tianmin). Igualou-se, assim, aos Sábios da antiguidade, dos quais se dizia que, prezando uma conduta harmônica com a Ordem Natural do mundo, tinham, por acréscimo, conquistado a posição de "nobres entre os homens" (Xiu qi tian jue er ren jue cong zhi) (Livro VI, 1, 17). Para Mengzi, unicamente se o homem procurasse alcançar os valores morais superiores (as virtudes Ren, Yi, Zhong (Lealdade) e Xin (Confiança)) e se tornasse, por isso, um "Cidadão do Céu" (Céu = Ordem Natural), seriam justificados os "valores da Terra" (posição, honra, riqueza...).

Transformações no Confucionismo: o realismo de Xunzi

A terceira figura da Escola Confucionista, durante a Dinastia Zhou, foi o filósofo Xunzi (Hsüntse) (-298 a -238?), que, na interpretação moderna da Filosofia chinesa, representa o lado realista do Confucionismo, em oposição ao idealismo de Mengzi. Xunzi era nativo do Estado de Zhao, no atual Shanxi. A obra, que tem o próprio nome do autor, consiste em trinta e dois capítulos sob a forma de ensaios.

Quatro são os conceitos principais de que tratou Xunzi: a natureza humana (Xing), os ritos (Li), a retificação dos nomes (Zheng Ming) e o Céu (Tian). Para Xunzi, a natureza humana é originalmente má: "Ren zhi xing e, qi shan zhe wei" ("A Natureza do homem é má, o que ele tem de bom é artificial"). "O homem nasce amando o lucro e, como suas ações estão de acordo com isso, há o desenvolvimento do espírito de luta e do roubo; o altruísmo e a renúncia inexistem na natureza humana. Ele nasce também com enfermidades morais e com ódio e, como suas ações estão de acordo com isso, há o desenvolvimento da violência e da sedição; devoção e fé ine-

xistem. Ele nasce com o desejo de satisfazer aos ouvidos e aos olhos e ama, portanto, os sons e as cores; há, por conseguinte, o desenvolvimento da luxúria e da desordem; os ritos (Li) inexistem" (Capítulo sobre a Natureza Humana do Livro de Xunzi). Tal pessimismo pode parecer revelar uma total descrença no homem. Entretanto, a *idéia de Xunzi* é, paradoxalmente, a *oposta*. O que ele defendia era uma Filosofia da Cultura: sua tese era a de que *todo bem e todo valor são criados pelo próprio homem* e não pelo Céu. Através da educação, o ser humano torna-se bom. Na verdade, Xunzi era antropocentrista; para ele, o homem valia tanto ou mais do que o Céu e a Terra, porque, através do esforço pessoal, podia suplantá-lo e o estado bruto de sua natureza e tornar-se superior. "O Céu tem as estações, a Terra tem os recursos naturais, o Homem tem a civilização", argumentava ele. A trindade não está, porém, em simbiose, pois cada um dos elementos guarda sua própria vocação. Reconhecendo os valores básicos do passado a que se referem os confucionistas (a benevolência, a retidão da conduta, a sabedoria, a renúncia, a lealdade e a confiança), Xunzi acreditava, entretanto, que o homem nascia unicamente com a *capacidade de desenvolver* um caráter bom. Dotado de um intelecto, deveria procurar mestres capazes de instruí-lo. A companhia de pessoas virtuosas era essencial. "Se não conheces teu filho, olha seus amigos; se não conheces teu rei, olha seus conselheiros", eis uma das máximas de Xunzi. A consequência natural da crença na capacidade de o homem educar-se e, assim, tornar-se superior foi a importância dada por Xunzi aos "ritos" (Li), que adquirem, para o filósofo, um sentido amplo de *regras da vida individual e social interpretadas como a forma mais eficaz de controlar a barbárie humana*. A vida não pode prescindir de organização social e a cooperação e a ajuda mútua são, na verdade, muito úteis, se reguladas, na satisfação dos desejos. A pobreza seria, para Xunzi, o fruto da vida em solidão; unidos, os homens só poderiam prosperar, desde que fossem capazes de coibir a selvageria de cada membro do grupo. Os Ritos permitem a coexistência, por reprimirem o abuso individual. Para Xunzi, criaram-nos os Reis-Sábios da antiguidade, a fim de evitar justamente o caos. Pelos Ritos, as distinções e separações

entre os homens podem ser estabelecidas a contento. O corolário dessas idéias é a função utilitária do Bem e da Moral. Xunzi, num realismo de últimas consequências, tinha a firme convicção de que o homem precisa ter sua existência governada nos mínimos pormenores, a fim de dominar o negativismo de sua essência, conter seu desmesurado egoísmo e, finalmente, refinar-se, purificando as emoções.

A "Retificação dos Nomes" (Zheng Ming) seria outro fator de ordem na sociedade. As denominações corretas assegurariam a cada um o lugar certo no mundo, afastando lutas e conflitos. Deformar os nomes (já se discutiu o problema mais acima) era crime grave para Xunzi, com nefastas consequências sociais, pois abalava a solidez das estruturas que garantem a prosperidade.

Quanto à religião, o "Céu" (Tian) seria um conjunto de forças naturais, sem quaisquer qualidades morais, sem personalidade, nem vontade. Melhor era esquecê-lo ("O Sábio é o único que não procura conhecer o Céu"). A "Providência Divina" seria, pois, uma ilusão e as regras morais, apenas resultado da criatividade humana, de efeito utilitário. Como disse Max Kaltermark, sinólogo de grande valor, "Xunzi foi o confucionista mais importante do fim do período pré-imperial (até -221) e sua influência... exerceu-se sobre as gerações seguintes, as quais deveriam fixar, por muito tempo, a ortodoxia da Escola".

Os primitivos confucionistas eram especialistas no ensino dos Clássicos e na prática do Cerimonial e da Música. Eram conhecidos como "Ru" ou letrados. As obras que utilizaram em seus ensinamentos tornaram-se "Cânones" (Jing), cujo número variou, segundo a época, de cinco a treze. Confúcio teria fixado o texto de seis "Cânones" (Poesia, Documentos Históricos (Anais), Ritos, Música, Mutações e Anais do Estado de Lu (Chunqiu)). O Clássico da Música não subsistiu. Durante a época Han, foram oficialmente estabelecidos e cristalizados os textos de cinco Clássicos e é mais natural, portanto, que, por coerência cronológica, deles tratemos no capítulo dedicado aos Han. Em -213, o criador do Império chinês, Qin Shi Huangdi, ordenou a queima de todos os livros que não dissessem respeito ao seu próprio sistema político (o Le-

gismo). Após a queda de seu Governo, realizou-se um trabalho de reconstituição da literatura perdida. Assim, os "Clássicos" ou "Cânones" (Jing), como os conhecemos hoje, constituem muito mais uma obra dos Han do que dos Zhou. Pertencem a uma "tradição confuciana" e não propriamente ao confucianismo primitivo, aqui estudado em sua forma pura, graças a uma laboriosa *exegese* de textos recolhidos pelos Han, mas por eles freqüentemente adulterados.

A Oposição ao Confucianismo: Mozi (Modi)

O grande rival de Confúcio e de sua escola foi o filósofo Modi (-480 a 390-), fundador da Escola Moísta, cujas idéias se encontram registradas no "Mozi", coletânea heterogênea de 53 capítulos de autoria do próprio fundador e de seus discípulos. Acredita-se que Modi fosse originário do Estado de Lu, pátria de Confúcio, mas o Estado de Song (atuais Henan oriental e Shandonq ocidental) tem sido também indicado, por alguns autores, como o local de seu nascimento. Geograficamente pertenceu à região de Confúcio e a herança literária que recebeu foram os mesmos textos da antiguidade inspiradores do "Primeiro Mestre". Entretanto, acredita-se que as classes sociais dos dois filósofos fossem diferentes. Reside aí, talvez, a explicação da profunda divergência entre os dois. Confúcio era um aristocrata e simpático às instituições tradicionais, ao cerimonial e à música. *Tal legado de um passado nobre, ele racionalizou-o e justificou-o em termos éticos.* Modi, oriundo de um meio social de especialistas militares (segundo Feng Youlan), classe conhecida pelo nome de "Xia" ("cavaleiros-andantes"), não se sentiu ligado às tradições da nobreza; criticou-as por impróprias à época e tentou substituí-las por um sistema mais utilitário e simples.

Modi atacou principalmente as concepções confucianas das virtudes "ren" e "yi". A virtude "ren" confuciana define-se como benevolência em relação ao ser humano, mas a virtude "yi" é um imperativo da retidão de conduta que, na verdade, discrimina entre os homens: a insistência confuciana na importância das "cinco rela-

ções sociais" básicas* fazem com que o "amor ao próximo" se dirija primordialmente àquela porção da sociedade ligada de maneira mais direta a cada um de nós. Em outras palavras, devemos amar mais aos nossos pais do que aos pais de nosso próximo, mais a nossos irmãos de sangue do que aos irmãos do próximo, à nossa pátria mais do que aos outros países e assim por diante. Modi via nessa tese uma *limitação do amor*, um *sentimento de circunstâncias* e, portanto, *discriminatório* entre as pessoas no seu todo. Modi defendia, em contrário, o "amor universal" (Jian'ai), que não distingue entre as pessoas a quem seria *imperativo* amar acima das outras em virtude de exigências de classe ou de família. Em seu altruísmo generalizado, contraposto ao egoísmo familiar de Confúcio, Modi dizia que um homem deveria considerar o seu *semelhante* como *absolutamente igual* a si mesmo. O modelo de conduta deveria ser: "o que é benéfico para todos seria o valor máximo a prezar". Assim, inexistiriam as guerras, pois o sofrimento do mundo origina-se no desejo dos fortes de dominarem os fracos, na tendência da maioria de subjugar a minoria. O "amor discriminatório" do confucionismo equivalia a uma calamidade e deveria substituir-se pelo *universalismo do amor*.

A tese do "Amor Universal" (Jian'ai) acompanhava-se de um igualitarismo baseado na ajuda mútua e na devotação ao bem comum (jianli). Condenava-se o espírito do luxo, o lucro, a acumulação de riquezas e o desenvolvimento do poderio militar, pois, segundo Modi, um guerreiro e um assassino são idênticos. Essa última teoria parece estranha no seio de uma doutrina oriunda, a que tudo indica, de um contexto de especialistas de táticas militares. Entretanto, embora o "Mozi", obra fundamental da Escola, contenha nove capítulos sobre a arte bélica, o que se desejava justificar era apenas a guerra *defensiva* e a construção de aparatos para a proteção das muralhas das cidades. Exímios peritos militares, os moístas foram, porém, pacifistas convictos, que só empregavam seus conhecimentos no socorro às cidades ameaçadas e nunca em operações agressivas. Feng Youlan acredita que, sendo

* Ver a exposição da filosofia de Mengzi.

uma filosofia das classes menos abastadas e socialmente inferiores, o moísmo foi mais crédulo no campo religioso do que o confucionismo, doutrina de gente de melhor educação, cuja capacidade de fé, na China de então como no mundo de hoje, têm sido sempre menor do que a da plebe. Assim é que Modi considerava os confucionistas como ateus. Realmente, Confúcio parecia não importar-se muito com os deuses e os espíritos. Se era favorável ao culto dos ancestrais, suas razões foram muito mais ligadas a um sentimento de respeito pelos parentes mortos do que a crenças religiosas. Um discípulo de Confúcio perguntou-lhe: "O que é a Sabedoria?" Ele respondeu: "wu min zhi yi, jing gui shen er yuan zhi" ("Esforçar-se em ter uma conduta que sirva à humanidade e, embora se respeitem os espíritos e os deuses, afastar-se deles" (Lunyu VI, 20). Quando Confúcio estava muito doente, um dos discípulos perguntou-lhe se desejava preces. Confúcio indagou: "You zhu?" ("Existirão elas?"). O discípulo respondeu: "Existem". No "Livro dos Louvores"* está escrito: "Haverá rezas por ti aos espíritos do Céu e da Terra". Confúcio acrescentou: "Há longo tempo que faço minha oração". (Lunyu VII, 34). Com tal afirmação, desejava significar que um homem digno, esforçado no cumprimento de seus deveres *unicamente humanos*, já exprime, agindo dessa maneira, a única prece racional e válida. O moísmo considerou essa tendência de Confúcio para o racionalismo como herética, pois Modi acreditava sem reservas numa divindade suprema, o Céu ou Senhor do Alto (Shangdi) e nos espíritos. A crença estava, na verdade, mais de acordo com a tradição chinesa primitiva do que o pensamento ateísta confuciano e Modi procurou justificá-la principalmente com base no consenso universal. O Céu seria um ente pessoal, onisciente e juiz onipotente das ações do homem. O Céu cobre o mundo de benefícios e sendo, portanto, uma entidade do Bem, deseja o amor entre os homens e não o ódio. Assim, a doutrina do Amor Universal (Jian'ai) é favorecida pelo Céu. O homem, entretanto, possui um total livre arbítrio quanto a seus atos e escolhe

* "Lei" — gênero de composição: "Louvores", "Elogios" — cujas coletâneas hoje desapareceram.

seu próprio destino. O Céu e os demais espíritos apenas recompensam os bons e punem os maus. A *sanção* é, pois, o que deve compelir a humanidade a seguir o caminho do Bem (= Amor Universal). Além do *lado religioso* da sanção, Modi imaginou também o seu *aspecto político*. Não bastava o medo sobrenatural de uma punição para obrigar o Amor Universal. Era igualmente necessário que o Estado fosse absoluto, para garantir a sua prática. Modi advogou a teoria de um Estado politicamente forte, em que o Soberano fosse investido de autoridade total, cuja fonte de legitimidade seria a vontade do Céu e do povo. Na alta antiguidade o povo teria escolhido a criação do Estado absoluto, porque a desordem reinante na sociedade sem chefe dos tempos primitivos era maléfica para a vida: quando o poder não se concentra nas mãos de um só governante, o resultado é que cada homem se julga com o direito de impor sua própria vontade e, conseqüentemente, há o império do caos. Assim, o Estado absoluto seria resultado da vontade do povo. Favoriza-o o Céu, porque deseja o mesmo objetivo desse Estado: a implantação do domínio do Amor Universal. Tal é a doutrina da Escola Modi, cujos adeptos tinham grande organização e disciplina e estavam sempre armados para a defesa dos fracos, o que deveria dar-lhes um ar de verdadeiros cavaleiros-andantes. Muito importante foi a ênfase dada pelo moísmo à argumentação correta, desenvolvida no sentido de angariar partidários e que resultou num grande progresso da dialética na China. Como Modi se houvesse interessado pela construção de engenhos para a defesa militar das cidades, posteriormente esse aspecto do moísmo foi desenvolvido por outros pensadores e trouxe, em conseqüência, um novo interesse no campo das pesquisas técnicas.

O taoísmo dos primeiros tempos: Yangzhu e o escapismo do mundo

Primeiramente, é necessário não confundir a escola filosófica do taoísmo (Daojia) com a religião taoísta (Daojiao), a qual foi desenvolvida em época posterior à da filosofia e está, em muitos pontos, em desacordo com ela. Neste capítulo trataremos da filosofia da escola taoísta-

ta, que atravessou três fases na evolução de seu pensamento. A primeira delas é representada pela figura de Yangzhu, que deve ter vivido entre a época de Modi (-479 a -381) e a de Mengzi (-371 a -289).

Durante o quarto século antes de nossa era, sabe-se haverem existido grupos de filósofos individualistas que, rebelando-se contra as doutrinas de objetivos primordialmente sociais (confucionismo, moísmo), advogaram o individualismo do homem e a necessidade de uma vida retirada no seio da Natureza. No dizer de Mme. Nicolas-Vandier, tratava-se de uma "corrente de pensamento especulativo e místico, mais interessada em observar a Natureza e em compreender os seus segredos do que em construir um mundo favorável ao desenvolvimento de uma civilização ordenada". No "Lunyu", registraram-se vários encontros de Confúcio com tais escapistas, que comparavam o século e seus problemas a uma "enchente", a qual terminaria por tudo engolfar. O isolamento e a fuga às desordens parecia-lhes o único caminho racional. Confúcio era mesmo ridiculizado por esses taoístas, porque se apegava à sociedade e se deslocava de um Estado feudal para outro em busca de um patrono, em vez de retirar-se com humildade do convívio humano. Confúcio revidou à crítica, dizendo que, como ser humano, seu lugar era entre os homens e não entre as aves e os animais da floresta. Assim, os taoístas foram basicamente derrotistas, para quem a situação caótica da época de então era sem esperanças. Desenvolveram uma doutrina, que, nesse primeiro período, poderia resumir-se numa frase de Yangzhu: "Cada qual por si". Mengzi dizia que, se Yangzhu houvesse podido ajudar o mundo mediante a oferta de um só fio de cabelo de seu corpo, ele não o teria feito. A sabedoria consistia, para ele, em preservar a verdade íntima de cada um e em prezar a própria vida acima de todo o resto. Um taoísta não deveria deixar-se levar por excessos de prazer, pois a falta de moderação poderia também ser nociva: os desejos deveriam ser harmonizados através da ascese. A influência de Yangzhu foi bastante grande em sua época. O "Hanfeizi", obra filosófica da Escola Legalista, consigna que os chefes de Estado rendiam homenagens à sabedoria de Yangzhu. Outras obras, como o

"Liezi" e o "Zhuangzi" também deixaram retratos do personagem, embora já bastante deformados. Para o autor, também um taoísta, do "Liezi", Yangzhu era um hedonista total, o que não se enquadrava na teoria da necessidade de moderar os prazeres, a fim de preservar a vida. Reflexos da doutrina de Yangzhu encontram-se nos livros fundamentais do taoísmo posterior, o "Laozi" (Laotse ou Tao-Tê Ching) e o "Zhuangzi" (Chuangtse).

— A "Escola de Nomes" ou dos chamados "sofistas"

A "Escola de Nomes" patrocinou uma doutrina altamente complexa, que primava pelos paradoxos. Seu campo de pesquisa era a relação entre o nome (Ming), ou melhor dizendo, o *predicativo*, e a realidade (Shi), ou *sujeito*. Há uma certa semelhança com o sistema grego dos sofistas, pois a Escola, no dizer do historiador Sima Tan (morto em -101), "examinava minuciosamente pequenas questões através de afirmações complicadas e elaboradas, que tornavam impossível refutar o argumento empregado". De um famoso advogado e adepto da doutrina, Dengxi, diz-se que "interpretava literalmente as leis, de tal modo que a elas dava variados sentidos de acordo com cada caso, analisando-as sem dar valor ao seu espírito ou à conexão entre as ditas leis e a realidade". O método baseava-se numa *dissecação morfológica do predicativo*, sem dar atenção ao vínculo desse com o sujeito. Chegava-se assim a espantosos paradoxos, cuja sutileza impedia qualquer contestação. Por exemplo, um dos argumentos famosos da Escola era o de que "um cavalo branco não é um cavalo", pois a palavra "cavalo" denota uma forma e a palavra "branco", uma cor. Além disso, quando se desejar um cavalo, poderá ser trazido um animal de qualquer cor; mas caso se deseje um "cavalo branco", um animal amarelo ou negro não servirá. A palavra "cavalo" não inclui nem exclui qualquer cor; assim, cavalos amarelos ou negros podem satisfazer a denominação. Um "cavalo branco" ao mesmo tempo inclui uma cor e exclui as outras; cavalos negros ou amarelos não respondem ao nome, só um "cavalo branco". O que não é excluído não representa o mesmo do que é excluído. Portanto, diziam eles, um cavalo branco não pode ser um cavalo... O argumento é de Gong-

Sun Long (-320 a -250), um dos dois mais famosos representantes da Escola, que pretendia, com seus paradoxos, mostrar a necessidade de "retificar os nomes", a fim de fazer corresponder a cada realidade um termo bem definido. Ele insistia na diferença total entre os seres e sua análise foi levada, como se viu, a extremos. Não nos parece demais insistir que os chineses acreditavam no poder dos nomes de suscitar, por si próprios, os fatos. Daí a importância da retificação dos nomes, para que a correspondência entre eles e a realidade fosse perfeita, a fim de evitar o desequilíbrio da Ordem Natural das coisas.

O segundo personagem da "Escola dos Nomes" foi Hui Shi (-380 a 300), que defendia uma tese inteiramente oposta à de Gong-Sun Long. Para Hui Shi, havia no universo uma unidade total. A consequência moral é a de que é preciso amar universalmente a todos os seres (e não só a todos os homens, como queria Modi). Hui Shi fundamentou sua teoria na relatividade das coisas. Ele pretendeu mostrar a inconsistência das idéias que se herdavam a respeito de conceitos tais como a grandeza, o tamanho, o tempo e o movimento. Todo fenômeno é relativo: as diferenças confundem-se no todo e o individual, no universal. Por exemplo, algo que não possa ser aumentado em espessura pode entretanto ter a possibilidade de ser estendido e cobrir mil milhas... Assim, o conceito de grandeza vale para o comprimento, mas não para a espessura, o que o torna relativo.

Alguns "sofismas" de Hui Shi:

— "A criatura, quando nasce, já está morrendo..."

— "Eu parto para o Estado de Yue hoje e chego lá ontem" — porque o "ontem de hoje foi o hoje de ontem e o hoje de hoje será o ontem de amanhã..." Portanto, o tempo é também relativo.

Não há diferença ou separação absoluta entre todas as coisas. Quando fazemos uma mesa de madeira, estamos realizando uma destruição do ponto de vista da árvore, mas uma construção do ponto de vista da mesa. Há uma transformação constante no mundo, um intercâmbio entre estados e naturezas. Logo, todas as coisas convergem numa unidade e devem ser amadas sem discriminações.

Segunda fase do taoísmo: Laozi (Laotse) e o "Daodejing" (Tão-Tê Ching): a compreensão e o governo do mecanismo das leis naturais. Problemas concernentes à existência real de Laozi. Conceitos da filosofia taoísta.

Na primeira fase do taoísmo, representada pela doutrina atribuída a Yangzhu, o que se desejou foi unicamente preservar a vida (o bem supremo) e evitar os males pessoais. O método de consegui-lo era fugir da sociedade e levar uma vida solitária dentro da Natureza, a fim de escapar aos perigos do mundo. Progressivamente, viram os taoístas que essa atitude por si só, não bastava para que se atingisse o objetivo desejado. Desenvolveu-se, então, um processo de busca de métodos que revelassem o mistério das leis das mudanças ocorrentes no Universo, cuja compreensão e cujo governo pareceram um caminho mais eficaz para salvaguardar a existência individual do que o simples retiro em lugares ermos. Mudanças ocorrem no mundo, raciocinaram os taoístas, mas as leis que as regem são eternas e, através do seu conhecimento, poderia um Sábio agir de conformidade com elas e, assim, acompanhando-lhes o ritmo, preservar-se satisfatoriamente. Na segunda fase do taoísmo, levou-se a especulação filosófica até as origens da vida, a um Primordial Absoluto e sem nome. Para atingir a concepção do "Sem Nome", a filosofia chinesa, forçosamente, havia antes examinado a noção do que "tem nome". A segunda fase do taoísmo sucedeu, portanto, à chamada "Escola dos Nomes", que representou um degrau evolutivo necessário do concreto em direção ao abstrato.

O precursor, Yangzhu, foi mal aceito pelos taoístas posteriores, embora as obras da segunda (o "Laozi") e da terceira (o "Zhuangzi") fases hajam incorporado conceitos do taoísmo primitivo, tais como o desprezo pelas coisas materiais e o afastamento dos males pessoais através de uma existência equilibrada, em que os excessos fossem eliminados. A obra básica da segunda fase do taoísmo foi o "Laozi", ou, como o chamaram posteriormente os Han, o "Daodejing" (Tao-Tê Ching), livro dos mais complexos, cujo número de traduções no Ocidente, apesar de enorme, não possibilitou ainda, em consequência das falhas, uma boa compreensão ao público que desconheça a escrita

chinesa. O "Laozi" legou-nos, entretanto, concepções importantíssimas para o conhecimento da Filosofia da China. Seguindo a tradição de dar à obra o nome de seu autor, o "Daodejing" ou "Laozi" teria sido escrito pelo filósofo Laozi no sexto século antes de nossa era. Essa crença tradicional, porém, não foi ainda comprovada por documentos historicamente válidos. Já no ano 100 antes da era moderna, o historiador Sima Qian, dos Han anteriores, não se mostrou seguro a respeito da existência real do filósofo Laozi. "Lao" não é um sobrenome (que, na China, antecede o nome pessoal). É uma palavra que designa "um ancião de sessenta anos"; no sentido derivado, quer dizer "venerável". "Zi", entre outras acepções, traduz-se por "Filósofo". Assim, "Laozi" tem o sentido de "Filósofo Velho ou Venerável". Quer a tradição que Laozi seja o mesmo Li Er (Li "Orelhas") ou Li Dan (Li "Orelhas Longas") (ter orelhas longas, na China, é sinal de longevidade), originário da aldeia de Huxian, distrito de Lai, no país de Chu. A localização corresponde, hoje, à cidade de Luyi, província de Henan. Desde o tempo dos Han, existe lá um santuário, o templo de Taiqinggong ("Palácio da Grande Pureza"), que se acreditava haver sido construído no local exato do nascimento de Laozi. Perto, dizia-se achar-se o seu túmulo e o de sua mãe. Ligando-se a tais tradições, certamente lendárias, está a figura de Lao Dan, Conservador dos Arquivos reais dos Zhou. Lao Dan teria recebido a visita de Confúcio, a quem criticou, acusando-o de perturbar a espontaneidade da natureza humana (Zhuangzi, Livro XIII). Finalmente, desgostoso com a decadência da Casa dos Zhou, Lao Dan ter-se-ia retirado em direção ao Oeste, para o país de Qin. Antes de atravessar o Passo de Xiangou, Lao Dan teria redigido, por solicitação do guarda do Passo, Yinxi (ou Guanyin) o famoso tratado, o "Daodejing" (Laozi), obra em duas partes que compreendem mais de cinco mil palavras. Todas essas informações são muito vagas e a realidade é que a figura de Laozi, identificada, ou não, com Li Er, Li Dan ou Lao Dan, permanece obscura. Sima Qian concluiu que Laozi fora um "Sábio Oculto" e nada de certo era possível averiguar a seu respeito.

Quanto ao "Daodejing", a tradição, outra vez sem fundamento, coloca sua redação no sexto século antes de

nossa era. A opinião da Sinologia atual é que se trata de obra escrita muito mais tarde, no terceiro século antes da era moderna, por um filósofo que teria incorporado a seu próprio trabalho pensamentos de escolas anteriores, finalmente realizando uma coletânea de máximas e aforismos. O papel desse redator foi, por certo, determinante e o tratado constitui um todo coerente, embora possam notar-se, em seu corpo, várias diferenças de estilo (passagens rimadas e não rimadas, aquelas com vários tipos de rimas), além de pequenas discrepâncias no que se refere ao conteúdo filosófico. Durante os Han, o taoísmo foi chamado de a "Doutrina de Huang-Lao" (isto é, de Huangdi, o Imperador Amarelo, e de Laozi). Poderia interpretar-se tal atribuição como um indício de que o tratado era visto como sendo um produto composto de dois autores pelo menos. Certo é que não foi escrito por Laozi (Lao Dan?) no sexto século antes da era atual. Uma outra autoria, atribuída a um certo Tan, do quarto século, não repousa sobre bases sólidas. Ignora-se, na verdade, o autor do tratado que nos chegou sob o título de Laozi, ao qual se incorporou a denominação, dada pelos Han, de "Daodejing" ("Clássico ou Cânone do Caminho e de sua Eficácia")*. Devemos apenas tratar do livro — o "Laozi" —, sem preocupações com o presumido autor, Laozi, o filósofo, que, no estado atual de nossos conhecimentos, pode apenas ser apresentado como lendário.

Conceitos da filosofia taoísta

Base não só do taoísmo mas de todo o sistema filosófico chinês considerado globalmente, o conceito de "DAO" (Tao) deve ser o primeiro abordado. A palavra, em seu sentido habitual, significa "Caminho", "Via", "Rota". Com valor verbal, tem o sentido de "abrir um caminho" e, por extensão, no plano filosófico, "estabelecer um caminho de ordem num todo desordenado". O taoísmo não foi a única doutrina a valer-se do termo. Para os confucionistas, "Dao" evoca a idéia de uma "direção a ser

* Uma tradução mais própria do título, embora menos ortodoxa do ponto de vista sinológico, seria: "Cânion do Absoluto e de suas Manifestações".

tomada pela conduta"; é, pois, uma regra moral. Na Escola do Ying-Yang, designa um princípio superior de ordem que engloba e rege as alternâncias do Yin (feminino) e do Yang (masculino), *princípios "contrários e correlativos que tecem o ser"*. (N. Vandier). Para os taoístas, "Dao" tomou sentido metafísico, de um "Princípio de base, reinante na origem da vida e que preside à existência do cosmo". É anterior a toda forma e está além de todo nome. Tudo o que é, Nele toma uma forma e recebe um nome, para, finalmente, ao termo do arrojo de vida, a Ele retornar. É uma entidade primordial, absoluta e eterna (chang), inacessível aos sentidos, imperceptível. É um *Nada*, um Não-Ser (Wu), que guarda em si a potencialidade do Ser (You) global, do qual nascem todos os seres particulares.

No capítulo 40 do Daodejing, definem-se esses três estados: "Tian xia wanwu shen yu you" (Os seres do mundo nascem do Ser (global)) "You sheng yu wu" (O Ser (global) nasce do Não-Ser).

No "Grande Começo" de todas as coisas, o Não-Ser (Wu) imperava único. Era uma espécie de caos primordial, fervilhante de possibilidades de vida, "vazio de existências particulares e, por isso mesmo, capaz de tudo produzir". O "Dao" produziu a "Unidade" (o Ser global) ("Dao Sheng Yi"). Esse Absoluto em seu aspecto *dinâmico*, saído do Absoluto em seu aspecto de *essência* passiva, gerou "Dois", isto é, o Yin e o Yang. O Yin simboliza o princípio feminino primordial da vida, a passividade, a sombra, o côncavo dos vales (emblema da vulva). O Yang é o símbolo da virilidade, o princípio ativo por excelência, o lado ensolarado dos vales, um monte banhado de luz (emblema do órgão genital masculino). Dessa dupla concepção valeram-se os chineses para explicar a geração e o nascimento de todas as coisas (Wanwu). Assim, segundo o Laozi (capítulo 42), "o DOIS gerou o TRÊS" e esse último é o número-símbolo de todos os seres particularizados. O "Dao", portanto, está além da Unidade primordial e produziu-a. O Não-Ser (Wu) e o Ser (You) são duas expressões equivalentes de um Mistério insondável. O Não-Ser torna-se Ser através de um "poder de realização em domínios particulares", uma "Eficácia" natural, que permite todo esse movimento de vida — o "De" — palavra

equivalente de "Virtude": uma "Virtude" do cosmo, que ocasiona realizações particulares; na definição de Marcel Granet, "a Eficácia que, realizando-se, se singulariza". O "De", Virtude ou Eficácia do Céu e da Terra identifica-se com o poder de suscitar a vida universal. Sendo um Absoluto sem formas ou limites, o Dao não tem nome. Chamá-lo Dao é apenas um modo prático de designá-lo. Os chineses acreditam no poder do nome para suscitar realidades. Dar a alguma coisa um nome equivale a conhecer sua essência. Um nome qualifica, investe a quem o pronuncia de um poder. Assim, um "princípio eterno e sem propriedades" (Chang wu you) não poderia receber um nome. É por isso que o primeiro capítulo do "Daodejing" diz:

"Dao ke dao fei chang dao

Ming ke ming fei chang ming"

(O Dao que puder ser expresso não é o Dao eterno,
O Nome que puder ser dito não é o Eterno).

No capítulo 32 do "Laozi", o Dao é comparado com um pedaço de madeira em estado bruto, ainda sem estar trabalhado, sem uso definido. "O processo cíclico da mutação criadora opera-se no Dao como num meio ativo" (N. Vandier), mas não só toda criação se produz no Dao; também toda extinção. "O movimento do Dao é reversivo" (Fan zhe dao zhi dong) (capítulo 40). Terminado o movimento da vida, tem início o da morte, até o instante em que a existência terá, outra vez, forma. Como o ciclo das estações, à maneira do Universo inteiro, há uma ida e volta ao Dao, um início, um fim, um recomeço... Por isso, o Sábio procura compreender as leis da Natureza, como se rege o mundo, e adapta-se a esse padrão. O Sábio não interfere; abandona-se ao ritmo universal, harmoniza-se com a Verdade, com a Essência, com o Fundamento. E, porque não se imiscui nesse ritmo universal, tudo se realiza da maneira certa. É o conceito que se define por três palavras: "Wei wu wei" (Agir, sem agir). O exemplo é a água, que, sem impor-se aparentemente, causa a erosão da rocha. O "Wei wu wei" não se confunde com a inação absoluta. Trata-se apenas de uma não-interferência no curso natural dos acontecimentos. É uma

atitude de harmonia com o Dao, que “permanece sempre em inércia e, no entanto, tudo realiza”.

No capítulo 25, lê-se:

“Ren fa di

Di fa tian

Tian fa Dao

Dao fa ziran”

(O Homem imita a Terra,

A Terra imita o Céu,

O Céu imita o Dao,

O Dao segue o Espontâneo).

Uma vez que o Dao se liga à noção da *espontaneidade*, o Sábio não deverá desenvolver a cultura ou a inteligência, mas imergir num estado de vacuidade mental, a fim de deixar campo livre à intuição e de não introduzir em sua alma a perturbação da multiplicidade, inevitável quando o conhecimento se torna vasto demais. A vacuidade desejada não equivale, porém, à ignorância, como veremos adiante. Se o Sábio desejar seguir o modelo do Dao, deverá atingir um estado em que estará como que *flutuando no vazio*; ele se projetará, então, no Infinito (Chong) e deixará que, sem interferências, tudo se realize de maneira absolutamente espontânea (Ziran). Investigando as leis fundamentais que presidem à vida, ele retornará ao estado de pureza de uma criança e seguirá o curso da *Natureza ainda em Essência*, uma vez que a Natureza, tal como se apresenta aos homens, já constitui uma manifestação do Dao, um de seus aspectos criados e, alguém dessa fase já concreta, é preciso atingir o abstrato absoluto, imutável, que lhe deu origem. Convém não identificar o Dao ao Deus da concepção ocidental ou aos Deuses múltiplos do Oriente; esses todos já seriam, segundo o taoísmo, posteriores ao “Sem-Nome” (Di Zhi Xian), criações do Dao (mesmo o Deus ocidental concebido como “supremo”) e não criadores. Assim, o Sábio verdadeiro transcende a ambos macrocosmo e microcosmo e chega à Fonte da Origem, ao Início, obscuro e absolutamente imaterial, do próprio início.

O Dao eterno, nebuloso, energia cósmica em ebulição, potencial de vida (hun), em estado de Não-Ser (Wu),

toma o aspecto do Ser (You), simbolizado pela Unidade, quando age sua Eficácia ou Virtude criadora e torna-se, então, dentro do Mistério dos Mistérios (Xuan you xuan), a Mãe de todas as coisas (Wan wu zhi mu), numa fase em que o Yin e o Yang (simbolizados pelo número DOIS), acoplados, manifestam a criação particularizada (número TRÊS), oriunda da Unidade primordial. O Dao, quando se mostra através de sua Eficácia realizadora (DE), apresenta-se de muitos modos. Como agente produtor do Universo, identifica-se ao princípio feminino básico, ao “Espírito do Vale” (Gushen), que é chamado de a “Fêmea Misteriosa” (Xuanpin), cuja porta ou entrada forma a “Raiz do Universo”. Max Kaltenmark acredita que tais expressões, além de seu sentido poético, se liguem a um mito telúrico da alta antiguidade, hoje esquecido e sobrevivente apenas através do taoísmo. O Vale, convém insistir, representa a fêmea, por sua concavidade, sugestiva da vulva.

O taoísmo teve igualmente a intenção política de servir de modelo aos governantes. *O melhor dos reis é o de que se ignora a existência*. Liberto da necessidade de ação e de propósitos aparentes, o soberano deve deixar que tudo se faça naturalmente. “Quanto mais leis, mais infratores”. “A multiplicação das proibições trará a pobreza do povo”. Totalmente desfavorável à guerra, o “Laozi” condena-a com veemência nos capítulos 30 e 31:

“A fim de auxiliar, por meio do Dao, um governante,

Que se não usem soldados

Para conquistar o mundo”...

“Lá onde estão as hordas

Só crescem espinhos e sarças”...

“Após a passagem de um grande exército,

Segue-se, necessariamente, um ano de calamidades”...

“Não há beleza na Vitória (na guerra) —

Quem a acha bela

Apenas se regozija com morticínios”...

“O assassinio de multidões

Deveria ser pranteado com tristeza

E uma vitória bélica,

Celebrada com o Rito dos Funerais”...

O "Laozi", por si só, não teria construído um sistema filosófico, pois trata-se apenas de uma coleção de aforismos, uma espécie de livro de máximas que pudesse sugerir aos eremitas taoístas temas de reflexão. A obra é hermetica e preparou o caminho para a terceira fase da doutrina, representada por Zhuangzi (Chuangtse), que desenvolveu uma complexa argumentação filosófica a respeito de seus pontos básicos, numa prosa magnífica, com certeza esteticamente a mais bela de toda a literatura chinesa.

Terceira fase do taoísmo: Zhuangzi (Chuangtse) e o conceito da realidade única através da diversidade das coisas. Identificação da vida com a morte, chave da paz absoluta. Problemas relativos à autenticidade do Livro de Zhuangzi.

Na terceira fase evolutiva, o taoísmo desenvolveu os conceitos da igualação da vida à morte e da identidade do individual ao universal. Tal ideologia corresponde a uma visão superior do mundo das existências, ao qual os taoístas desejaram transcender através da supressão do ser particular. Assim, um homem que compreende o mecanismo do Dao está como no centro de um círculo, assistindo ao que se passa à sua volta, mas seu coração está neutralizado através de uma ascese progressiva e purificante. Ele agarra-se ao "Eixo do Dao" e projeta-se no domínio do Infinito, tornando-se absolutamente imparcial a respeito da multiplicidade de opiniões e contradições, cujo desenrolar contempla sem participação, sem nada desprezar ou julgar. A doutrina está consubstanciada no "Zhuangzi", livro atribuído ao filósofo Zhuangzi ou Zhuangzhou (-369 a -286), originário da localidade de Meng, dependente do então Principado de Song, hoje na província de Henan. O "Zhuangzi", entretanto, é uma obra que contém também textos concernentes às duas primeiras fases do taoísmo, paralelamente aos da terceira e mesmo esses não podem ser todos atribuídos ao filósofo Zhuangzhou, pois alguns foram certamente escritos por discípulos posteriores. Como o ensinamento, na China antiga, era transmitido primeiro oralmente e só depois consignado por escrito, acredita-se que o Livro de Zhuangzi seja, na verdade, tal como o conhecemos hoje, uma compilação, realizada no terceiro século de nossa era, por

Guoxiang, o maior comentador de Zhuangzi. Su Dongbo (Su Shi), intelectual da dinastia Song (960 a 1279), acreditava que os capítulos 28, 29, 30 e 31 do livro eram posteriores à época de Zhuangzi.

A preocupação básica dos primeiros taoístas foi a preservação da vida e a fuga aos males que poderiam atingir a pessoa humana. Yangzhu concluiu que a solução consistia na fuga da sociedade e num egoísmo em que o indivíduo salvaguardaria a própria integridade acima de tudo. O "Daodejing" procurou, com o mesmo objetivo de proteger a vida contra danos externos, descobrir as leis fundamentais que regem o Universo e integrar o ser humano em seu mecanismo eterno, chegando à Verdade primordial, o Dao, Essência primeva que tudo originou. Em sua evolução o pensamento taoísta não julgou suficientes os métodos de Yangzhu e do Laozi, para que se atingisse o objetivo almejado, a felicidade absoluta. No Laozi, encontra-se mesmo o germe da nova fase evolutiva do taoísmo. No capítulo 13, o autor declara:

"O que me faz sofrer grandes calamidades
É o fato de possuir um corpo;
Se eu não o tivesse, a esse corpo,
Que males poderiam advir-me?..."

Portanto, o próprio Laozi reconheceu que a doutrina não estava totalmente aperfeiçoada. Coube à terceira fase do taoísmo a tarefa de resolver a questão de ser o homem mortal. Mesmo que alguém viva retirado do mundo, em completo egoísmo, mesmo que reconheça as leis imutáveis do Universo e as siga, ainda assim permanece a incógnita da morte e a tragédia da desintegração corporal. O *Livro de Zhuangzi* solucionou o impasse, eliminando-o: o homem identifica-se com o Universo e, uma vez que o compreende, através de um conhecimento superior, transcende o que é finito e *igual a vida à morte*. Vida e morte não existem: há somente uma série de transformações ocorridas dentro do Dao. As noções de "morte" e "vida" provêm da *distinção* que fazemos entre um e outro estado, mas não correspondem à Realidade última, atinvida mediante um Conhecimento Superior baseado na

intuição e não no intelectualismo.* Quando se abandonam os conceitos do domínio finito, para compreender-se e aceitar-se o Infinito, Verdade por excelência, “a vida e a morte, o fim e o princípio são apenas como a sucessão dos dias e das noites, que não podem perturbar a calma interior”. No capítulo 18 do Zhuangzi, é bem clara a idéia de que a morte constitui apenas uma transubstanciação. A esposa de Zhuangzi havia falecido. Huizi foi expressar a sua tristeza e encontrou o filósofo cantando e tamborilando numa jarra, para marcar o compasso. A atitude revoltou Huizi. Que Zhuangzi não chorasse era ainda compreensível, mas que se regozijasse com a morte da companheira parecia-lhe brutal. Zhuangzi argumentou que a princípio não pudera realmente evitar sentir-se afetado com o desaparecimento da esposa. Entretanto, refletira que, antes de nascer, ela não havia tido qualquer forma física. Houvera mesmo um tempo no qual nem mesmo um sopro vital (qi) a animara: estivera, então, amalgamada ao Indistinto, ao Dao. Através de uma metamorfose, o sopro vital passara a existir (you qi). Em seguida, criara-se uma forma física e ela nascera. Ocorrendo uma nova transformação, dera-se a morte (bian er zhi shi). As fases assemelhavam-se à mudança das estações. Sua esposa dormia tranquilamente na Grande Casa (Jushe). Se ele a pranteasse, estaria sendo incapaz de compreender o Destino. E concluiu que a passagem da vida à morte era uma mudança tão natural quanto a de uma crisálida em borboleta. No mesmo capítulo 18, Liezi (um outro filósofo taoísta) encontrou um crânio de cem anos e disse-lhe: “Só tu e eu sabemos que nunca houve vida ou morte... as maneiras de semear (existências) são inúmeras: há (por exemplo) aquilo que dentro d’água é o microorganismo JUE; no ponto de junção das águas com a terra firme, (esse microorganismo) torna-se um envólucro de sapos e ostras. Levado (depois) a germinar em montículos e colinas, transforma-se na erva chamada tanchagem (Lingxi), que, recebendo adubo, torna-se a planta “pés-de-corvo”... E assim por diante, numa série de metamor-

* Dessa premissa partiu o Budismo Chan (Zen, no Japão), que fez uma síntese da filosofia indiana com o taoísmo.

foses, hoje incompreensíveis, porque se perdeu o sentido exato da nomenclatura floreada dos animais e plantas da época. Entretanto, esses textos bem mostram a crença de Zhuangzi numa unidade absoluta dos seres do Universo, onde “nada se perde, tudo se transforma”. Dentro do grande ritmo do Dao, a sobrevivência que Zhuangzi admite não é certamente a de uma alma pessoal, mas a da matéria, através da metamorfose dos seres. Um famoso capítulo, o de número 32, trata da própria morte de Zhuangzi. Os discípulos desejavam dar-lhe um funeral pomposo. Zhuangzi disse: “O Céu e a Terra serão meu caixão e meu jazigo; o Sol e a Lua, meus dois anéis de jade (objetos rituais funerários); as estrelas, meus ornamentos — todos os seres estarão comigo. Que objetos rituais me faltariam?...” Os discípulos retrucaram: “Tememos que sejais devorado pelas aves de rapina”. Zhuangzi respondeu: “Sobre a terra, serei devorado pelas aves de rapina; enterrado, pelos vermes. Por que ser parcial?...”

As idéias de Zhuangzi sobre a vida e a morte ajustam-se a conceitos a respeito da matéria que não são exclusivos do taoísmo, mas se derramam no todo da Filosofia chinesa. Para os chineses, tudo o que existe está constituído de sopro ou ar vital (Qi). Esse último atravessa estados de tensão e gravidade diferentes. Na expansão do ar vital, manifesta-se a vida; com sua retenção, ela mantém-se; com a retração do sopro, dá-se a morte. O ar vital, quando se condensa e se concentra, forma a matéria do corpo; leve, consiste na matéria do espírito. Acumulado numa grande massa caótica, é a matéria-prima do Universo. Zhuangzi ilustra a idéia, comparando o corpo com um saco, que se esvazia no momento da morte e deixa fugir o sopro vital. O que se passa depois da morte, ninguém pode realmente sabê-lo durante a vida. Observando as leis naturais, unicamente conseguimos compreendê-las o mecanismo e *deixar-nos levar pelo ritmo do Dao*. Nosso apego à vida e temor da morte podem muito bem ser ilusões, geradas de um afastamento do homem da simplicidade primitiva, existente no início do grande concerto da Criação, que lhe dava uma intuição da Verdade. Assim: “Quem sonha com (os prazeres de) um banquete, pode acordar, de manhã, para a lamentação e a dor; quem

sonha com a lamentação e dor pode acordar, de manhã, para participar (dos deleites) de uma caçada. No momento do sonho, as pessoas não compreenderão que sonham; no momento do sonho, é possível até que o interpretem. Quando acordarem, verão que sonharam. Então, haverá o Grande Despertar (Da Jue) e entender-se-á que (a vida) é o Grande Sonho (Da Meng). Como consideram que estão despertos (durante a vida), os estúpidos pretenderão, arrogantemente, possuir o Conhecimento (Zhi). Pobres obstinados, Confúcio e vós outros, que todos sonhais!... E eu, que digo que sonhais, estou sonhando também... Tais palavras são estranhas. Daqui a dez mil anos, se for encontrado um Sábio que as explique, parecerá ter sido ele descoberto (de um modo natural) numa manhã ou numa tarde ordinárias"... (cap. 2) — isto é, encontrar tal Sábio é difícil, pode durar muito tempo, mas o problema apresentado por Zhuangzi é tão fundamental para o homem, que sempre estará presente nos espíritos, mesmo depois de dez mil anos, e sempre haverá necessidade de que alguém o elucide.

O Conhecimento Superior é indispensável para uma união com o Dao. Tomado em seu sentido normal, o conhecimento obscurece o espírito, porque estabelece necessariamente uma série de distinções. No sentido vulgar, conhecer alguma coisa é poder fazer uma diferença entre ela e outras. Quem visa à Unidade Total não pode abrigar em sua mente a idéia da diversidade. Tudo emana do Dao e Nele se confunde. O Sábio deve permanecer no centro do mecanismo universal e abster-se de opiniões. Integrar-se no Absoluto é estar neutro e não mais reconhecer diferenças. Essa é a tarefa do Sábio e o Zhuangzi prescreve métodos para tal fim. O intelectualismo, que leva ao conhecimento julgado trivial pelos taoístas, deve ser renegado. O que se procura é o Conhecimento além dos conhecimentos, isto é, o espírito alcança a Verdade através da *intuição*. O mero conhecimento intelectual aprecia exterioridades e, por comparações e julgamentos, divide e desintegra o espírito, que perde a almejada Unidade. O Sábio, portanto, fecha-se em si mesmo e não admite interferências externas a si próprio. Ele concentra-se e deixa agir o discernimento, que lhe trará a espontanei-

dade. É uma forma de ascese a que se chama de "Jejum do Coração" (Xin Zhai). Confúcio foi justamente o personagem escolhido pelo Zhuangzi para explicar o "Jejum do Coração", no capítulo 4: "A vontade torna-se como a Unidade. (Primeiro) não se deve escutar com os ouvidos, mas com o coração; (depois) nem mesmo com o coração, mas com o sopro vital (Qi). O que escutas, disse Confúcio a seu discípulo Yanhui, não ultrapassa os teus ouvidos; (por sua vez) o coração insiste na análise (das coisas); só o sopro vital é vazio e (permite) esperar que as coisas aconteçam (espontaneamente). Só pelo vazio é que existe união com o Dao." É esse vazio que consiste no "Jejum do Coração". Um mestre é indispensável no caminho do Dao, mas o esquema tradicional de professor-discípulo, em que o primeiro transmite ensinamentos e o segundo os absorve, não é válido no taoísmo. O guia permanece em silêncio e pouco ou nada tem a dizer a seu aluno. A compreensão vem a esse último *espontaneamente* e seu instrutor apenas observa. Uma purificação inicial é necessária. Só depois que a intuição haja iluminado o discípulo começa a verdadeira instrução. O "Jejum do Coração" conduz finalmente a uma meditação mística, estado de inconsciência em que o asceta *esquece* todas as coisas, abandona seu corpo e sente-se unido ao Absoluto ("Datong" = "o que tudo penetra"). O pensamento não se fixa, mas alça vôo com o Sopro da Vida. Alcança-se um estado de êxtase, em que respiração se torna fraca, o corpo enrijece e parece não ter vida; um alheamento domina a expressão fisionômica. O êxtase é uma verdadeira experiência de iniciação. Quem o atravessa, torna-se outro indivíduo (na verdade, deveríamos dizer: *não é mais um indivíduo e sim perdeu sua individualidade no Dao*). Um asceta descreveu seu momento de iluminação no livro de Liezi: "Não tive mais consciência de verdades ou erros, de utilidades ou inutilidades, em relação a mim mesmo ou aos outros; não tive mais consciência de ter um mestre ou ser um discípulo; o exterior e o interior confundiram-se e, a partir daquele instante, meus olhos foram como minhas orelhas, minhas orelhas, como meu nariz, meu nariz, como minha boca. Todos os sentidos eram idênticos e tive a impressão de que o espírito se imobilizava, o corpo se desagregava e os ossos e a carne se dissolviam.

Deixei-me levar de leste a oeste pelo vento, como uma folha ou um galho seco... finalmente, não soube mais se era eu quem sustinha o vento ou o vento que me transportava..."

O Não-Conhecimento taoísta não se confunde com a ignorância. É, ao contrário, um ponto que se atinge num grau último de evolução espiritual. Num primeiro tempo, entretanto, o Sábio não despreza o intelectualismo. Para compreender o taoísmo em sua máxima profundidade, é necessário, antes, adquirir cultura e desenvolver a inteligência. E, depois, como se a fase da aquisição de cultura constituísse uma antítese criada para destruir a ignorância, segue-se o período da síntese, em que todo o conhecimento incorporado vai dissolver-se e transformar-se: o Sábio vai "sentar-se e esquecer" (Zuowang). Muitos autores não chegaram a compreender que o Não-Conhecimento é diferente da falta de saber. Essa última é um estado natural; o primeiro, uma conquista do espírito.

A noção de Dao, como já se disse, não foi criada pelos filósofos taoístas. Na verdade, "Dao" era um conceito do pensamento comum, certamente incorporado muito cedo ao alicerce monolítico do edifício cultural chinês. A Escola Taoísta desenvolveu a noção de Dao sob o ângulo do "poder indefinido que exprime a Ordem eficaz dominante num todo de realidades aparentes, mas permanece rebelde a toda realização determinada". Para os confucionistas, Dao invocava a idéia de um Saber Total. No domínio da política, consistia no "poder mágico-religioso do chefe capaz de reger o mundo em sua totalidade" (M. Kaltenmark). Nesse sentido, o Rei tornou-se, numa evocação do feudalismo, um Homem no Centro (de um círculo imaginado), do qual dependiam os vassallos colocados à sua volta. O Soberano, Homem Único, cuja corte ocupava o centro da confederação, regulava o mundo à imagem do Dao, sem interferir, como um emblema do Princípio Absoluto. Essa idéia, tão arraigada na China, de que a função de um governante é primordialmente reguladora do equilíbrio do país ainda domina, "mutatis mutandis", todo o pensamento político-filosófico chinês de hoje. Nenhuma análise de momento histórico deve ser feita, a respeito da China, sem considerar o todo do

pensamento filosófico que, no curso de cinco mil anos de civilização ininterrompida, cimentou o espírito do povo.

Escola do Yin-Yang: Os primeiros cosmogonistas chineses

Escola do Yin-Yang é uma denominação tradicional, herdada da dinastia Han, mas que não coincide com a realidade dos fatos. Com efeito, já durante os Han imperava uma confusão que reuniu sob um mesmo nome pelo menos duas linhas de pensamento, análogas, é bem verdade, mas cuja evolução se fizera por caminhos diversos. A chamada "Escola do Yin-Yang" originou-se nos meios ocultistas que trataram, durante os Zhou, e, talvez, até antes, de mágica, adivinhação, astrologia e numerologia. Tais ocultistas eram globalmente conhecidos como "Fang Shi ou Fang Shui Zhi Shi". Eram todos praticantes de artes ocultas, mas o ângulo sob o qual as abordavam e as exploravam diferia de um para outro círculo de especialistas. Desse modo temos hoje duas linhas principais de pensamento, englobadas indistintamente por alguns estudiosos modernos e entre as quais convém, por motivos de clareza, estabelecer uma fronteira.

Durante o feudalismo, cada família aristocrata abrigava especialistas hereditários em artes ocultas, consultados antes de decisões importantes a serem tomadas. A desintegração do sistema feudal trouxe o desemprego a tais praticantes do oculto e, como tantos outros intelectuais, viram-se eles obrigados a dispersar-se no meio do povo e a vender seu trabalho a quem o solicitasse. Pouco a pouco certos sistemas perderam toda influência, mas outros suscitaram interesse a ponto de serem suas doutrinas registradas por escrito e mesmo, posteriormente, incorporadas aos próprios clássicos confucionistas.

As artes ocultas compartilham com a ciência, de que foram talvez a origem, um certo desejo de interpretar a natureza e forçá-la a servir o homem. Primeiramente de uma forma muito rudimentar, mas depois com progressiva evolução, elas procuram analisar a estrutura e a origem do Universo e dão, numa fase última de pensamento, uma explicação aos fenômenos em termos de forças na-

turais. Colocam-se então muito próximas da ciência, que, na verdade, constitui a compreensão racional do mistério, em contrapartida ao medo do ignorado, fundamento de toda religião. Enquanto o confucionismo não se preocupou com o sobrenatural, apesar de aceitá-lo, enquanto o taoísmo procurou passivamente anuir-se às forças maiores da Natureza, os praticantes da magia e das artes ocultas desenvolveram, por sua vez, uma doutrina muito mais dinâmica, que acreditava ser possível ao homem impor-se ao Universo, reduzir o macrocosmo e o Destino à condição de escravos, através de uma investigação das leis cósmicas, realizada *não para curvar-se diante delas, mas para dominá-las*.

No "Tratado de Literatura", apêndice à História (oficial) da Dinastia Han anterior, enumeram-se seis classes de artes ocultas: astrologia, almanaques, teoria dos Cinco Elementos Básicos da Natureza, adivinhação por ossos e carapaças de animais e pelos ramos da planta do milefólio (*achillea ptarmica*), adivinhações por outros processos e fisiognomonia, ao lado do sistema a que se chamou mais tarde de "Feng Shui" ("Vento e Água"). Esse último é baseado no conceito de que o homem é o produto do Universo. Sua casa, seu túmulo, tudo, enfim, que lhe diz respeito deve ser construído em harmonia com as forças naturais.

Chegaram até nós somente duas linhas principais do pensamento referente às artes ocultas, ambas eivadas de fragmentos de outras doutrinas ocultistas e mesmo combinadas entre si. O primeiro sistema interpretou a estrutura do Universo. Consubstancia-o a chamada "Teoria dos Cinco Elementos" (Wuxing). "Wu" é o número 5 e já mostra a que ponto a numerologia também estava envolvida na questão. "Xing" quer dizer "agir", "fazer", "caminho". Assim, poderíamos dizer, com Feng Youlan, "5 Agentes" ou "5 Atividades", uma vez que "Xing" se refere a *forças dinâmicas e interagentes, elementos formadores do Universo e entre os quais o total desse último se acha decomposto*. Segundo a teoria, as mudanças históricas interpretam-se de acordo com as revoluções e transformações dos "Cinco Elementos". A sucessão das dinastias harmoniza-se com o predomínio natural de determinado Ele-

mento, ao qual se identificam os novos governantes. A teoria dos Cinco Elementos está registrada em duas obras da filosofia chinesa: num tratado chamado "Hong Fan" ("A Grande Norma"), incorporado posteriormente ao Shujing ("Anais da China" ou "Clássico dos Documentos Escritos"), e num pequeno almanaque, o "Yue Ling" ("Determinações Mensais"), agregado, numa de suas versões, ao "Liji" ("Livro dos Ritos").

No "Hong Fan", os Cinco Elementos são: a água, o fogo, a madeira, o metal e a terra. Tais elementos mudam e agem sem cessar e constituem o todo do Universo. A eles dão-se correspondentes numéricos (1, 2, 3, 4, 5). 5 é o número da "terra", emblema do centro e não deve ser contado, mas a soma dos valores restantes ($1 + 2 + 3 + 4$) é igual a 10, número da unidade total, que corresponde a 1, unidade simples. Os elementos também correspondem às estações, aos pontos cardeais e às cores. São, pois, categorias espaço — temporais. A água simboliza o norte, o inverno e a cor negra; o fogo, o sul, o verão e o vermelho; a madeira, o leste (onde nasce o sol), a primavera e o verde; o metal, o oeste (onde o sol se põe), equivalente ao outono e ao branco, cor do luto. A terra, elemento central, é neutra. Segundo o Hong Fan, os elementos sucedem-se *por destruição*: uma dinastia em decadência, que tivesse o símbolo da água, só seria substituída por uma cujo emblema fosse o fogo, pois, diz o Hong Fan, a água tem a propriedade de molhar e descer; o fogo, de queimar (isto é, secando a água) e elevar-se. Transporta ao plano político, teoria dos Cinco Elementos revezados por sucessiva destruição serviu para justificar o espírito de conquista na época do declínio da Casa de Zhou e foi identificada à "Teoria das Cinco Virtudes" (Wude), cuja ascensão e cujo declínio correspondiam ao início e ao fim do direito de governar de uma dinastia.

A Teoria dos Cinco Elementos, tal como se acha no Hong Fan, teria sido esposada por Zou Yan, figura maior da chamada "Escola do Yin-Yang" no século III antes da nossa era, o patrono da filosofia da História acima explicada. Zou Yan, segundo o historiador Sima Qian, teria escrito livros que totalizavam mais de cem mil caracte-

res.* Toda essa obra foi praticamente perdida e o que dela sabemos está registrado em citações de outros autores.

O segundo texto que trata da teoria dos Cinco Elementos é o almanaque chamado "Yue Ling" ("Determinações Mensais"). O Yue Ling contém uma série de prescrições, relativas a cada mês, *tendentes a harmonizar aos ciclos celestes os da existência terrestre*. Como o Soberano era o mediador entre o Céu e a Terra, ele deveria, num palácio chamado Mingtang ("Assembléia da Luz"), símbolo de seu Reino, acompanhar o curso das estações. O Mingtang compunha-se de nove salas, que formavam um quadrilátero e correspondiam às nove províncias da China. Em cada uma delas, o Soberano cumpria mensalmente ritos sazonais adequados. Assim, o Imperador fazia eco ao ciclo sucessório dos *Elementos e mantinha a harmonia do macrocosmo e microcosmo*. Segundo o Yue Ling, os Elementos sucedem-se por *produção* e na seguinte ordem: madeira, fogo, terra, metal e água. A madeira é consumida pelo fogo e produz terra (= cinza); os minerais são, por sua vez, produzidos pela terra, pois nela se encontram e, liquefeitos pelo fogo, tomam a aparência da água (isto é, produzem líquido). Cada Elemento, correspondente a uma estação do ano (menos a Terra, elemento neutro, colocado no centro e equivalente a um mês ideal de repouso), gera atividades que não devem ser as mesmas para todos os meses. Assim, por exemplo, no primeiro mês de primavera (do ano lunar, que era o vigorante na China), toda diligência deveria voltar-se para trabalhos de sementeira. O próprio Soberano mune-se de um arado e sulca a terra, simbolizando a desfloração da virgindade do solo, a abertura do caminho à sua fecundação e à influência geradora do Céu, influência essa representada pela chuva, o sêmen divino. Preparam-se os trabalhos agrícolas. Proíbe-se o corte de árvores e a destruição de ninhos. Nenhuma cria ou fêmea animal devem ser mortas, a fim de não atrapalhar o fluxo positivo de vida na Na-

* A extensão de um livro, na China, conta-se pelo número de caracteres e não pelo de páginas.

tureza. Na época de germinação toda guerra fica interdita.

Durante cada mês de primavera, o Filho do Céu ocupa um dos três quartos do Mingtang situados a leste e neles circula ritualmente num carro em forma de fênix ornamentado de bandeiras verdes, ao qual se atrelam dragões verdes. O Soberano veste-se de verde, cor da Primavera, e adorna-se de jade, a fim de estar em harmonia com a cor dos bosques. Nos meses de verão, o Filho do Céu passa a morar nas salas do lado sul do Mingtang (na China antiga, a posição do sul era invertida em relação à que lhe atribuímos no Ocidente, isto é, os aposentos do sul, no Mingtang, ficavam no ápice do quadrilátero do edifício). O carro em que circula é então vermelho, bem como as vestes do Soberano e os jades ornamentais. Os cavalos são ruços, de caudas negras. O fogo, elemento do verão, tem a propriedade de elevar-se: proibidos são, pois, os trabalhos que impliquem em aplinar a terra, bem como em cortar árvores altas. Indultos são concedidos aos criminosos. Recomenda-se o retiro e evita-se o excesso de agitação. É o momento da separação máxima entre o Yin e o Yang e, portanto, tudo convida à meditação e não às atividades corporais. A vida sexual, própria da primavera, deve reduzir-se ao mínimo. O sopro vital deve ser conservado e não sofrer agitações através de paixões. No verão não se fazem guerras. Seguindo-se ao terceiro mês de verão, há um período intermediário em que o Filho do Céu, no aposento central do quadrilátero do Mingtang, simboliza estar no eixo de seu reino. De lá ele observa o "ciclo dos astros em torno da Viga Celeste (Tianji)", constituída essa pela constelação da Ursa Maior. O Filho do Céu veste-se então de amarelo (cor da terra), circula num grande carro feito de uma prancha quadrada (símbolo da Terra), a qual cobre um pátio arredondado (símbolo do Céu). O Imperador, colocando-se entre um e outro símbolos, representa o Intermediário Supremo no eixo do mundo. O Outono, por sua vez, é uma estação de justiça e repressão. É quando o Yang, força positiva, declina e perde terreno para o Yin, pólo negativo. O Filho do Céu, acompanhando o ritmo natural do Universo, passa a viver a oeste do Mingtang, lado do sol poente. O gavião lança-se, no outono, à caça e à morte. O Soberano imi-

ta-o e circula em seu carro de guerra, ao qual se atrelam cavalos brancos de crinas negras. O Filho do Céu veste-se de branco, cor do luto na China. Seus jades são brancos e ele alimenta-se de plantas fibrosas e carne de cão. Impera o metal, elemento de que se fazem as armas. No Outono é propício castigar os opressores e os negligentes. As prisões são reparadas. O Céu e a Terra começam a mostrar seu rigor. A pena de morte pode, então, ser aplicada aos crimes sérios. Não há mais liberalidade e feudos não podem ser distribuídos aos vassalos: a época é de recolher e não de conceder. Devem construir-se muralhas e edificar-se cidades. Os depósitos de cereais devem estar repletos, à espera do Inverno. No último mês do Outono, há o retorno dos campos, onde se passa a vida na primavera e no verão; o fogo, que se acendera nas regiões do plantio, "é levado às cidades e vilas". Interrompem-se as atividades nos campos. No Inverno, o Filho do Céu retira-se para a "Sala Escura" (Xuantang) no Mingtang, situada ao norte do Palácio (isto é, na parte inferior do quadrilátero, pois como o norte corresponde ao elemento água, sua propriedade é descer e não elevar-se, como o fogo). "O Sopro Celeste ausenta-se da Terra; o Sopro Terrestre afunda num abismo". Como no Verão, quando existe um afastamento entre Céu e Terra, também no Inverno (já que os opostos se tocam) "não há mais comunicação entre um e outro". "Tudo está finalizado, tudo está fechado: é então que o Inverno se instala". Para aumentar a energia vital e renovar as alianças humanas, organizam-se grandes festas, em que todos se alcolizam. O Soberano, no Xuantang, circula num carro de cor escura, ao qual se atrelam corcéis cinza-ferro. Suas roupagens são negras, ornamentadas de jade azul-escuro. Como no verão, o sábio, no momento em que Yin e o Yang estão em conflito, retira-se e permanece em repouso. Ele procura atingir uma paz interior que auxilia o Yin e o Yang a reencontrarem tranquilidade. Sacrifícios são realizados no último mês de inverno, a fim de que o novo ano, já próximo, seja propício. Finalmente, o Rei promulga um novo calendário.

Se os "Cinco Elementos" explicam a *estrutura* do Universo, nada elucidam sobre a *origem* das coisas. Coube

à segunda linha de pensamento cosmogômico chegada até nós o mérito de fazê-lo. Partindo do Dao, "Não-Ser" primordial, gerou-se o "Ser" básico (simbolizado pela Unidade). A Unidade bifurcou-se, já que era o Absoluto mostrado em seu aspecto dinâmico e produtor. Nessa divisão estabeleceram-se os dois princípios fundamentais da criação diversificada, o Yin, princípio feminino e o Yang, princípio masculino. Já vimos um esboço de explicação a respeito dos dois conceitos, quando tratamos do Laozi e de sua numerologia (capítulo 42 do Daodejing). Através da ação conjunta do macho e da fêmea essenciais, produziu-se todo o Universo. Embora constituam noções comuns a todo o pensamento chinês, no contexto específico da cosmogonia o Dao, o Yin e o Yang exprimem especialmente as regras essenciais encontradas na origem de toda mutação operante no Universo. O Dao preside ao conjunto das transformações e é então encarado como um Princípio Ordenador; o Yin e o Yang são suas manifestações e Nele se confundem. "Yi yin yi yang zhe wei Dao" — "Um aspecto Yin, um aspecto Yang, eis o Dao" — é a definição dos dois conceitos em relação ao Princípio que os gerou. O Dao é o todo que se constitui desses dois aspectos, ora referentes, na arte da adivinhação, a noções espaciais (inspeção de locais propícios ao estabelecimento de uma cidade, por exemplo), ora referentes a noções temporais (ocasiões favoráveis). Para representar o princípio Yang, os chineses imaginaram uma linha reta e una, pois os números do Yang são sempre ímpares. O Yin seria composto de uma linha quebrada em duas, pois os seus números são sempre pares. Acredita-se hoje que a origem de tais representações teriam sido as rachaduras provocadas pela introdução de um bastonete de metal, sob a ação do fogo, nos ossos de animais e carapaças de tartaruga, durante o processo de adivinhação através desse método, praticado na dinastia Shang. As rachaduras unas dariam uma resposta positiva do oráculo e as fendas duplas seriam equivalentes a "não". Pouco a pouco, os chineses desenvolveram o sistema e os traços simples deram origem a combinações por redobrimento, às quais um terceiro elemento se acrescentou. Produziram-se assim, oito

trigramas fundamentais (bagua), cada um deles formado de superposições de três linhas, divididas ou unas:

---	---	---	---	---	---	---	---
---	---	---	---	---	---	---	---
---	---	---	---	---	---	---	---
QIAN	KUN	ZHEN	KAN	GEN	SUN	LI	DUI
(Céu)	(Terra)	(Trovão)	(Água)	(Montanha)	(Vento)	(Fogo)	(Lago)

Combinando-se ainda dois trigramas de maneira a formar diagramas de seis linhas, constituíram-se 64 hexagramas (chonggua), que, segundo Maspero, não são representações simbólicas de uma coisa, mas a coisa ela mesma em sua realidade. O todo da vida e dos seres são os hexagramas. Tais trigramas e hexagramas mostram a passagem das realidades de um estado a outro; são, efetivamente, *realidades que se transformam sem cessar* e mostram os movimentos dos fatos do Universo em suas evoluções. Através dos hexagramas podemos saber as *tendências* do movimento natural das coisas do mundo. Cada situação na vida exige um comportamento apropriado e, através dos hexagramas, *transposição sintética de todas as realidades da vida*, pode-se saber qual a conduta a seguir em determinado caso concreto. A adivinhação por ossos de animais e carapaças de tartaruga dava um “sim” ou um “não” como resposta a uma pergunta. Os hexagramas desenvolveram algo muito mais complexo, mostrando um curso certo para as atitudes. São uma forma de mostrar ao homem qual a verdadeira maneira de integrar-se no ritmo do Universo e, assim, *projetar* seu futuro.

“Nem os fenômenos da Natureza, nem os da sociedade humana são estáticos”, diz Max Kalternmark, “eles estão em constante mutação (yi); graças aos símbolos divinatorios, a simplicidade pode ser reencontrada detrás da complexidade das coisas, e a não-mudança, detrás da mudança, pois as mutações realizam-se em obediência a ritmos imutáveis”.

O sistema está consubstanciado no “Clássico das Transformações” (Yijing, Yiching ou Yiking), no qual cada hexagrama vem acompanhado de um texto breve que dá a explicação do mesmo chamado Tuan; cada linha

do hexagrama recebeu, também, uma interpretação própria — Yao — palavra que significa “mudar, entrecruzar”. É a forma exterior do hexagrama que domina sua análise. Os hexagramas de linhas simétricas são funestos. A posição relativa das linhas ocupa, também, papel importante em sua interpretação. Acreditava-se que os espíritos ancestrais davam a cada linha um sentido especial e a reunião dos significados particulares consistia no significado total. O texto do Yijing, os Tuan e os Yao constituem uma fonte de conselhos para a conduta correta do homem e *associam-se à formação de seu destino*, pois suas ações *intervêm* nos acontecimentos como fatores decisivos. Pelo Yijing o homem conhece o *germe* dos fatos e, enquanto esses permanecem num estado incipiente, *ainda é possível governá-los, antes que se tornem realidades poderosas demais*. Os hexagramas apresentam o emblema dos movimentos e transformações do mundo e da vida; graças à consulta ao Yijing chega-se ao todo de uma situação antes que ela ocorra. Uma vez obtido esse todo, o oráculo indica o que é necessário fazer, a fim de adaptar-se às exigências do momento. A idéia fundamental é, pois, a de *um Universo em constantes transformações que se refletem no homem*. Os sábios que reconhecem essa noção não vêem mais as coisas individualmente, mas consideram-nas no plano da lei eterna que cinzela cada mutação. Conhecedor dos emblemas do Yijing, o sábio imerge nos mistérios da vida e da morte e atinge uma serenidade que o distingue das pessoas vulgares, sempre incertas ou inquietas.

Na verdade, o Yijing primitivo não menciona os termos Yin-Yang. Ele descreve o mecanismo dual, mas chama a cada um dos componentes de “flexível, maleável” (o elemento Yin) e “duro, rígido” (o elemento Yang). Yin e Yang são nomes que vieram posteriormente ao texto do Yijing e pertencem, com mais propriedade, ao sistema divinatório já despido de seu fundo religioso e interpretado de um ponto metafísico, cosmológico e ético pela Escola Confucionista, que, com suas tendências ateístantes, tinha uma aversão básica e toda forma de superstição irracional. Essa transposição do Yijing religioso para um plano filosófico materialista tem seus princípios consubstanciados nos chamados “Apêndices” do “Livro das Mutações”.

No "Grande Apêndice" (Xici), o mais importante de uma série de dez, o Yin e o Yang são descritos como aspectos do mundo invisível e visível e suas alternâncias constituem o Dao, Princípio Cósmico. O Yin e o Yang, em suas manifestações concretas, consistem no Céu (Yang) e na Terra (Yin).

O "Dao", na concepção da Escola Taoista, era unitário, como vimos, a fonte "sem nome" na qual se originam as produções e as mutações das coisas do Universo. O "Dao" dos Apêndices do Yijing é múltiplo: há vários "Dao", cada um governante de uma categoria separada das coisas do Universo. Doutrina social por excelência, o Confucionismo transpôs a idéia de Dao para o sistema político-social e, assim, concebeu o "Dao" do Soberano, o "Dao" dos Ministros, o "Dao" dos pais e dos filhos. Em última análise, o "Dao", nesses casos, era uma noção ética, consistia na *forma ideal ou perfeita de exercer um papel na sociedade humana*. O Confucionismo considerava os 64 hexagramas do Yijing, explicados por seus comentários globais do texto (tuan) e individuais de cada linha (yao), como representantes de *todos os Dao do Universo*. Ao contrário do objetivo do Yijing religioso, a interpretação filosófica ateísta confuciana do "Livro das Mutações" via na obediência a uma conduta prescrita pelos textos em questão apenas uma maneira de *portar-se bem ou mal* dentro da sociedade, e não uma forma de conseguir boa sorte ou evitar má sorte. O dever social importava, não a felicidade ou a desgraça pessoal. Há, pois, uma grande diferença, compreender-se-á certamente, entre o Yijing original religioso e individualista e a interpretação do Yijing consignada em seus "Apêndices", humanista por excelência.

Na prática, consulta-se o "Livro das Mutações" de duas maneiras. Na primeira, lança-se mão de cinquenta galhos da planta do milefólio (*achillea ptarmica*), os quais são separados em dois grupos. Em seguida, um dos galhos é retirado, a fim de que um dos grupos some um número ímpar e o outro, um número par. O adivinho (Shiren) coloca o galho que separou entre o quinto e o quarto dedos de sua mão esquerda. Abandonando um dos montículos, divide o outro, contando seis vezes os bastonetes quatro a quatro. O número de bastonetes restantes em cada contagem dá-lhe uma resposta: se o

número é par, tem-se uma linha dividida (Yin = negativa); se o número é ímpar, a linha é Yang (positiva). Recomeça-se a operação três vezes para cada uma das seis linhas (para confirmar). O método de construir um hexagrama, como se vê, é trabalhoso e, assim, criou-se um outro sistema, no qual se usam três moedas. Geralmente são peças de cobre, inscritas de um lado e lisas do outro. As três são jogadas ao mesmo tempo e o lado inscrito considera-se como Yin, com valor 2. O lado liso é Yang e vale 3. Se a soma das três moedas for 9, a linha é chamada de "velho Yang", isto é, ela é madura bastante para ocasionar uma mutação em Yin. Se o resultado for 6 (isto é, as três moedas deixaram ver seus lados inscritos = 2), a linha é um "velho Yin", que passará a Yang. Dois lados inscritos ($2 + 2$) e um liso (3) dão 7, linha dita do "jovem Yang", dois lados lisos ($3 + 3$) e um inscrito (2) dão 8, linha do "jovem Yin". *As linhas jovens não se transformam*. Quando houver linhas "velhas", haverá mutação e teremos, ao lado do primeiro hexagrama tirado, um outro, com tais linhas substituídas pelo aspecto oposto ao que tinham (velho Yin transforma-se em Yang jovem e velho Yang em Yin jovem).

Vejamus um exemplo prático. Suponhamos que as moedas, jogadas seis vezes, resultassem na seguinte sucessão de números: 7, 8, 8, 8, 6, 6. Contando-se *de baixo para cima*, teremos um hexagrama de uma linha Yang "jovem" (7) e cinco Yin (8, 8, 8, 6, 6). Dessas últimas, as três primeiras são "Yin jovem" e as duas finais, "Yin velho" — móveis, portanto. Forma-se um novo hexagrama, em que quatro das linhas permanecem iguais (uma "Yang jovem" e três "Yin jovem"), mas as duas do topo *tornam-se* "Yang jovem": 7, 8, 8, 8, 7, 7):

Primeiro hexagrama

6. ^a linha	— —	6
5. ^a linha	— —	6
4. ^a linha	— —	8
3. ^a linha	— —	8
2. ^a linha	— —	8
1. ^a linha	— —	7

Mutação do hexagrama

— —	7
— —	7
— —	8
— —	8
— —	8
— —	7

Estará pronto, dessa maneira, o esquema da realidade da vida do consulente *no momento da investigação*. O primeiro hexagrama chama-se "Fu" ("Retorno") e tem o número 24; o segundo representa "Yi" ("Aumento") e seu número é 42 no Yijing. Consulta-se, então, no texto do Yijing, o "Tuan" que os acompanha e os "Yao" correspondentes somente às linhas móveis (yin velho). A interpretação seria a seguinte: depois de as linhas da escuridão (Yin) terem empurrado para o exterior do hexagrama todas as linhas da luz (yang), uma nova linha positiva (yang) aparece na parte inferior e indica o retorno da claridade, após a fase de negrume. Terminado o exílio da luz, tem início uma mutação positiva. Essa ocorreu de uma maneira totalmente natural, no momento propício e mostra-se sem subterfúgios. O "Retorno" (da luz = Yang) baseia-se no curso da Natureza e não há como evitá-lo. A analogia é com o final do inverno, quando a primavera forçosamente chega. As duas linhas superiores são móveis, isto é, o valor das moedas, tendo em ambas somado seis, indica linhas do "velho yin", que se transmutarão em "yang jovens". Assim cumpre que se leiam os "yao" a elas referentes:

1.º yao (linha 5 no primeiro hexagrama): "seis na quinta linha quer dizer: chegado o momento do "Retorno", um homem deve olhar para dentro de si mesmo e reconhecer os erros do passado";

2. yao (linha 6): "seis na sexta linha significa: se alguém perde o momento propício para o "Retorno", ocorrerá uma desgraça, cuja causa indireta é uma atitude errada perante o mundo; a causa direta será sempre consequência dessa atitude". O que se deseja é evitar uma obstinação cega.

Uma vez que a quinta e sexta linhas do primeiro hexagrama indicam uma mutação (isto é, uma das realidades é menos imediata), constitui-se uma nova figura de seis linhas, das quais as duas superiores serão agora "yang" (indivisíveis). Ter-se-á, pois, formado o hexagrama n.º 42, "Yi" (o "Aumento"). Sua interpretação completará a leitura do futuro. "Yi" constitui-se dos trigramas "sun" (vento) e "zhen" (trovão). A idéia de "Aumento" é dada pela linha "yang" na parte inferior do

hexagrama. Ela indica um sacrifício do elemento superior (yang) a fim de que se produza um benefício (isto é, um "aumento") para o elemento inferior. Em termos de política, um bom governante tira de si mesmo para dar ao povo e "aumentar" a prosperidade dos súditos. O Homem Superior "aumenta" suas virtudes eliminando vícios e tomando a excelência de conduta por modelo. Com relação ao segundo hexagrama, não se interpretam as linhas, pois a mutação ocorreu para elementos "jovens", isto é, linhas imóveis, que ainda irão amadurecer, para estarem aptas a transformar-se.

Concluindo, convém esclarecer que, no Yijing, apenas o primeiro hexagrama (qian — o "Criador"), formado de seis linhas indivisíveis e o segundo (kun — o "Receptivo"), construído de seis linhas divididas, são absolutamente homogêneos, isto é, "qian" é, em sua totalidade, Yang (masculino positivo); "kun" é Yin (feminino, negativo). *Todos os outros hexagramas combinam linhas masculinas (Yang) e femininas (Yin)*. Os antigos chineses haviam muito bem compreendido a relatividade dos fatos da vida. Na maioria das vezes, nada é totalmente positivo, nem absolutamente negativo. Em última análise, é a presença do masculino no feminino e vice-versa que deseja consignar o velho "Livro das Mutações".

A "Escola das Leis" (Fajia) — fundamento do poder centralizado e absoluto. Criação do Império chinês

A teoria legista

Todas as "Escolas" filosóficas até aqui analisadas compartilhavam uma crença única: a de que a China, na aurora de sua civilização, havia atravessado uma Idade de Ouro. O objetivo comum a todas essas doutrinas era, pois, um retorno ao passado, uma redescoberta do sistema, perfeito em teoria, que regera a vida da China sob o governo de grandes soberanos dos primórdios do país. Assim, o pensamento filosófico chinês visto até aqui era, na verdade, *regressivo* e cético a respeito do futuro: nada poderia ser construído sem antes reaver-se uma herança perdida. Para Confúcio, os governantes ideais haviam sido

o rei Wen e o duque Zhou, dos albores da dinastia Zhou. A busca dos métodos sábios de administração desses dois estadistas foi a meta política do confucionismo primitivo. Mozi recuou a era perfeita para os tempos de Yu, o Grande, em mil anos anterior aos Zhou; Mengzi antecedeu-a ainda mais, considerando Yao e Shun, soberanos quase míticos, como os parâmetros da nobreza espiritual humana. O taoísmo por sua vez, apegou-se a Fuxi, a Shennong e a Huang Di, "Imperador Amarelo", todos esses, figuras totalmente lendárias que preenchiam a função de *sim-bolos* da realidade social.

Uma única Escola compreendeu as mudanças da época e, concentrando-se em problemas unicamente materiais, visou a soluções práticas para o contexto social, sem preocupar-se com o que julgava serem filigranas idealísticas. Trata-se da "Escola das Leis" (Fajia), que reconheceu as profundas transformações econômicas e sociais advindas da ruína feudal e pensou em reformar apenas dentro do domínio da realidade do seu tempo. O resultado da aplicação das idéias legistas no Estado de Qin, semi-bárbaro antes de adotá-las, foi a erradicação dos últimos vestígios do feudalismo, sistema fragmentário do poder, e a implantação do Império de poder absoluto e centralizado.

A doutrina baseia-se no domínio absoluto da *Lei* (Fa). A fonte única da Lei é o Soberano, déspota total, imparcial até as últimas consequências. Entretanto, a Lei, uma vez que o governante a promulga, é inatacável e ele próprio não poderia mais intervir para impedir a sua aplicação. A sociedade formava-se, assim, de dois elementos: um único tirano, identificado com o próprio Estado, e os seus súditos, aos quais unicamente se atribuíam deveres e nunca direitos. Nenhuma estratificação social intermediária limitava o poder absoluto do Soberano. Totalmente abolida foi a idéia de Mengzi de que o fundamento de uma dinastia reside na Virtude pessoal do Rei, controlado pelo Céu, sacralizada pelo Mandato Celeste e confirmada pela vontade do povo, cuja Revolta seria legítima, se julgasse extintas as qualidades morais do governante. O Legismo inspirou-se na concepção taoísta de "Wei wu wei" (agir sem ação) para formular uma con-

cepção política, segundo a qual o Soberano "permanecia aparentemente inativo", reinando através do *medo* inspirado por sua autoridade. Ele punha em movimento uma engrenagem estatal, a qual controlava de modo absoluto, e não interferia diretamente na administração do país. Para construir um tal mecanismo político, a Escola Legista advogava serem necessários *métodos* eficazes de governo: solidariedade penal, autocritica dos cidadãos e declaração obrigatória de atividade — em suma, *absoluto controle social*. A técnica consubstanciava-se em "fórmulas de um bom governo" (Shu), que, se bem empregadas, fariam do Rei um soberano "esclarecido", isto é, bem informado a respeito de todos os fatos em seus domínios. Tais métodos implicavam em considerar os funcionários do governo responsáveis, perante o Rei, por seus atos. Um funcionário que não apresentasse bons resultados em seu mandato era punido com severidade; através de uma política de terror o Governante deveria evitar o não-cumprimento de seu desejo tornado Lei. Para tornar eficazes as "fórmulas ou receitas" de seu Governo, o Soberano dispunha do *Poder* (Shi), *único fundamento da autoridade real* e, conseqüentemente, bem podemos imaginar a que extremos a Escola Legista chegava para concretizar o Poder absoluto do Rei. O pessimismo legista a respeito de qualidades inatas no homem foi total. Por sua natureza, acreditavam os legistas, *o homem só está interessado em procurar recompensas e ganhos e em evitar danos a si mesmo*. Para que se governe o mundo, é mister reconhecer a real natureza humana, sintetizada nos sentimentos de "gostar" e "não gostar". Portanto, se o homem foge às punições e procura recompensas, a máquina do Estado deve ser eficaz em administrar sanções pelos crimes contra o desejo real (fonte da Lei) e prêmios por ações que beneficiem o Soberano. *Esse último favorecia unicamente a guerra e as conquistas*. Assim, os melhores combatentes seriam as pessoas de maior mérito no Estado. Para alimentar os exércitos, o Rei tinha necessidade de uma agricultura bem desenvolvida. Os agricultores tornaram-se, pois, também dignos de recompensa. Todo ímpeto individualista tendia para o crime. As profissões liberais, cujo fito era o enriquecimento pessoal, consistiam apenas nos "galhos" (mo) da árvore governamental. O tronco ou

raiz (ben) era a agricultura e só ela, porque beneficiava a guerra, fonte do engrandecimento do País. Portanto, os artesãos e os comerciantes deveriam ser controlados com energia e obrigados a trabalhar para o bem do Estado. Toda especulação comercial, toda alta de preços, toda inflação eram males gravíssimos e equivaliam a atentados contra o País. O legismo unificou os pesos e as medidas, estabeleceu um só sistema de escrita e uniformizou a moeda. Por outro lado, segundo o legismo, os intelectuais só poderiam ser nocivos ao Estado. Eram considerados como parasitas e equiparados aos vagabundos e aos fabricantes de objetos de luxo. A utilidade comum (Gongyong) tornou-se o padrão único do julgamento de valor.

Obras legistas: Três obras foram básicas para o legismo: o "Guangzi", atribuído a um ministro do Estado de Qi do 7.^o século, mas que consiste, na verdade, numa coletânea de discussões de filósofos-membros, no 4.^o século, da Academia Jixia, na capital Qi, à qual já nos referimos a propósito de Mengzi;^{*1}

o "Shangzi" (ou "Shangjun shu"), o "Livro do Lorde Shang", atribuído a Shang Yang, autor das reformas legistas do Estado de Qin;

o "Hanfeizi" (55 capítulos), de autoria de Hanfei (-280 a -234), o mais elaborado dos trabalhos legistas. Hanfei foi discípulo de Xunzi, de quem herdou o pessimismo a respeito da natureza humana. Tornou-se funcionário do Estado de Qin, ao lado de outro discípulo de Xunzi, o Ministro Li Si, ao qual se deve a aplicação prática em Qin, das teorias legistas. Li Si, aparentemente ciumento do prestígio de Hanfei, conseguiu armar uma intriga contra esse último e aprisionou-o. Hanfei morreu nas prisões de Qin, vítima da própria violência que defendera em seu sistema filosófico.

Contam-se também entre os legistas os filósofos Shen Buhai e Shen Dao, mas pouco sabemos de suas concepções. Acredita-se que Shen Buhai teria advogado a importância do conceito "Shu" na doutrina^{*2}; Shen Dao

*1 Ver pág. 95.

*2 Ver pág. 137.

acreditava que o "Shi"^{*3} era o fator mais relevante na política. Shang Yang, por sua vez, defendeu a primazia da "Lei" (Fa)^{*4}. A síntese desses três conceitos, feita por Hanfei, representou o amadurecimento do sistema legista. A obra mais importante, é, pois, o "Hanfeizi", embora o "Livro do Lorde Shang", apesar de sua duvidosa autonomia, seja também fundamental.

Shang Yang (morto em -338) colocou-se a serviço do Estado de Qin durante o reinado do Príncipe Xiaogong. Suas teorias foram adotadas como norma de governo. Após a morte de Xiaogong, o novo soberano, Huiwenwang, ordenou o encarceramento de Shang Yang, que, posteriormente, morreu esquartejado, vítima, como Hanfei, do poder autocrático que pregara.

O legismo gradualmente transformou o Estado de Qin numa potência militar, que, em -221, conquistou, pelas armas, os demais Estados remanescentes do colapso do sistema feudal. *De maneira irreversível, Qin instalou na China o modelo político do Império de poder centralizado, o qual se prolongou até o século XX.* O fundador desse Império, Qin Shi Huangdi (Qin, o Primeiro Imperador) fundou uma dinastia fundamentada no absolutismo e no terror à lei, igualada essa última à vontade do soberano. Sua obra teve curta duração. Em -209, com a morte de Qin Shi Huangdi, iniciaram-se movimentos de revolta contra o totalitarismo. Na estepe mongólica, fundou-se um Império independente dos chamados "bárbaros" Xiongnu, que iriam ameaçar constantemente a China. Em -208 ocorreu a Revolução Popular de Chen She. Em -207 Xiang Yu rebelou-se contra a dinastia Qin. Assassinado o "Segundo Imperador", herdeiro de Qin Shi Huangdi, em -206 a dinastia foi deposta e houve uma série de lutas que se estenderam até a fundação da dinastia Han, em -202. Os dias dos Qin estavam acabados e com eles o Estado absolutamente autocrático, mas o sistema do poder imperial subsistiu. O legismo deixou também uma marca indelével

*3 Ver pág. 137.

*4 Ver pág. 136.

no arcabouço jurídico chinês, onde dominou, até o século XX, o direito penal. A severidade do sistema legista não agradou à China, mas a dinastia Han reconheceu o que havia de aproveitável na doutrina e suavizou-a, conservando muitas de suas idéias. A agricultura, por exemplo, não há como negar, muito se beneficiou das teorias legistas. Um dos pontos negativos do totalitarismo foi, entretanto, seu desprezo pela cultura. Em -213 o Primeiro Imperador Qin ordenou a queima total dos livros confucionistas, a conselho de seu Ministro, Li Si. Foi uma perda irreparável para a literatura chinesa, pois, após a ascensão dos Han, foi necessário reconstruir os Clássicos com base na memória das pessoas e em poucos exemplares escondidos, o que trouxe muitas deformações aos textos originais. Repudiado pela ortodoxia confuciana, antípoda de seu pensamento e vitoriosa após a ascensão dos Han, o legismo foi desprezado durante vinte séculos. Foi preciso esperar nosso século atual, para que se fizessem análises objetivas do sistema e seus vestígios no contexto cultural chinês. O assunto, entretanto, parece-nos longe de estar esgotado.

Resultados da aplicação do Legismo:

A antiga idéia de Mengzi de organizar o trabalho agrícola pela distribuição de terras de acordo com o sistema "campo-poço" (Jingtian)* (oito quadrados familiares de cultivo em torno de um "campo público" central, onde estava o poço d'água) foi condenado pelo legismo. Durante o feudalismo, a posse da terra era naturalmente de exclusividade de poucas famílias; a massa do povo cultivava, portanto, campos que lhe não pertenciam, embora guardasse, segundo a concepção de Mengzi, nove décimos da produção. Para o legismo o Estado era o dono da terra e as antigas comunidades camponesas foram reagrupadas, formando núcleos de cinco ou seis famílias,

* Ver pág. 98.

que constituíam corporações paramilitares e viviam num regime de responsabilidade coletiva, no qual era obrigatória a denúncia mútua de delitos. O antigo sistema fechado do "campo-poço" foi abolido e o que ocorreu então foi uma verdadeira Revolução em termos econômicos.

Grandes trabalhos de drenagem e irrigação abriram novos horizontes agrícolas, cujo desbravamento foi possibilitado pela difusão do uso do ferro fundido para fabricar instrumentos de lavoura. Os primeiros canais construíram-se no século V antes de nossa era. O canal construído ao norte do rio Wei possibilitou ao Estado de Qin, defensor do legismo, um aumento muito grande de riquezas que certamente contribuíram para sua conquista de toda a China em -221. Pantanaís e zonas florestais foram assim aproveitados para a agricultura e obras hidráulicas de grande vulto, como a barragem do rio Min, no Sichuan, garantiram novas áreas de cultivo. O comércio e o artesanato tiveram extraordinário crescimento e fizeram surgir novas classes sociais. A cidade — palácio dos tempos antigos, centro militar, político e religioso, transformouse em aglomeração humana heterogênea, onde se guardavam grandes riquezas, oriundas do desenvolvimento comercial. Foi preciso protegê-las através fortificações sólidas e tornou-se comum a adoção de um sistema de dupla muralha em torno das cidades. Algumas das cidades abrigavam 300.000 habitantes, o que era espantoso para a época. A fim de proteger os próprios Estados contra os povos não-chineses da periferia, que naturalmente cobizavam invadir uma China sedentarizada e enriquecida em virtude das transformações econômicas, erigiram-se muralhas fronteiriças destinadas a conter o avanço dos nômades da estepe mongólica. Sob as dinastias Qin e Han, os Xiongnu representaram uma grande ameaça e o militarista Estado de Qin construiu a maior dessas muralhas, aumentada após -221, quando toda a China foi unificada, com a reunião de várias muralhas menores de Estados submetidos a Qin. Tais prolongamentos resultaram na obra que conhecemos hoje sob a denominação de "A Grande Muralha de 10.000 léguas" (Wanlichangcheng), isto é, a popular "Grande Muralha da China",

que fascina ainda o Ocidente e se estendia, numa linha contínua de defesa de 3.000 quilômetros, do Gansu, nos confins da Ásia Central, até o mar.

4.5 Arte da dinastia Zhou

Conforme já registramos, a conquista, pelos Zhou em -1049, dos domínios Shang representou um acontecimento político de grandes proporções; no plano cultural, entretanto, os Zhou parece terem sido um subproduto da Civilização Shang. Portanto, a ascensão de sua Casa Real ao poder não teria paralelamente introduzido uma nova Cultura, mas apenas engendrado um retorno ao território Shang de tradições legadas pelos próprios Shang a um Estado vassalo, tornado militarmente forte talvez em consequência mesmo da adoção da civilização superior do Estado soberano.

Tal é o quadro que nos sugerem as escavações em Zhangjiapo, sítio identificado com as capitais Hao e Feng, fundadas, respectivamente, por Wen e Wu, os soberanos Zhou responsáveis pela destituição dos Shang. Por outro lado, as facas e as pontas de flecha de bronze escavadas em Zhangjiapo apresentam diferenças com as recolhidas no sítio Shang de Xiaotun. Assim, os Zhou, embora herdeiros culturais dos Shang, teriam, sob muitos aspectos, guardado certos traços a eles próprios.

Arquitetura

A arquitetura dos Zhou anteriores (-1049 a -771) é ainda arqueologicamente mal conhecida. Entretanto, sabemos que foi adotado pelos Zhou o modelo básico da cidade Shang: um centro aristocrático murado, sobre uma plataforma de terra batida, onde se localizavam edifícios cerimoniais, circundado de quarteirões de artesãos e de zonas agrícolas. A aristocracia dos Zhou anteriores parece ter-se preocupado muito com construções. No "Clássico da Poesia (Shijing)", há várias odes que descrevem a edificação, pelos primeiros Zhou, de cidades muradas, palácios e templos.

Lemos por exemplo, na ode 237:

"Jiu	Zhi	Reng	Reng
Du	Zhi	Hong	Hong
Zhu	Zhi	Deng	Deng
Xiao	Lü	Ping	Ping
Bo	Du	Jie	Xing
Gao	Gu	Fu	Sheng
Nai	Li	Gao	Men
Gao	Men	You	Kang
Nai	Li	Ying	Men
Ying	Men	Jiang	Jiang
Nai	Li	Zhong	Tu
Rong	Chou	You	Xing"

"Em camadas (foi a terra disposta)
Pelas multidões, que (bem) a calcularam
E alta erigiram (a muralha),
Que, repetidas vezes aplainada,
Sólida (resultou).
De muitas toneladas uma muralha ergueu-se
(Tão rapidamente) que os tambores* o ritmo perderam;
Assim, construiu-se a porta exterior —
E que alta foi a porta exterior!
Assim, construiu-se a porta principal —
E que majestade tinha a porta principal!
Assim, construiu-se o altar do Deus do Solo,
De onde partem os grandes exércitos..."

Acredita-se que essa ode registre a construção das muralhas de terra batida de duas cidades gêmeas, Chengzhou e Wancheng, construídas, no período dos Zhou posteriores, na região da atual Luoyang. Já se mencionaram as primeiras capitais Zhou, Hao e Feng, na área da moderna Xian. Por sua vez, Chengzhou e Wancheng foram erigidas pelo Duque de Zhou, arquiteto da chamada "Segunda Conquista", após a qual, vencidas as últimas tentativas de restauração Shang, foi decidido expandir o domínio Zhou através da colonização de novas áreas. As escava-

* Os tambores que acompanhavam o ritmo de trabalho dos operários.

ções em Luoyang nos anos cinquenta mostraram as ruínas de Wangcheng, tornada capital dos Zhou depois de -771 (época Chunqiu, dentro do período dos Zhou posteriores). Assim, do período dos Zhou posteriores resta-nos a muralha de Wangcheng, de 2.890 m de comprimento, construída de terra batida e com uma largura variável de cinco a quinze metros.

Segundo Cheng Tê — K'un, arqueólogo chinês moderno, as escavações de Chengzi'ai, no Shandong, mostram-nos a arquitetura típica do período dos Zhou anteriores. Em Chengzi'ai, a cidade Zhou de Tan foi construída sobre as ruínas de uma povoação neolítica. As muralhas retangulares, de aproximadamente 450 x 390 metros, foram também erguidas de terra batida misturada com pedras. A espessura das camadas é de 12 a 14 cms. e elas apresentam-se com um recuo progressivo em direção ao topo da muralha. Por outro lado, o tipo de habitação dos Zhou anteriores é sugerido pelas escavações do sítio de Zhangjiapo, perto de Xian. As casas seriam de dois tipos, ambos semi-subterrâneos: um de base retangular, com uma fossa central rasa e outro de base redonda, com uma fossa central mais profunda. Tais construções habitacionais eram de terra amarela. O assoalho consistia numa superfície de terra fortemente batida. Havia uma lareira, onde se cozinhavam os alimentos. Fora das residências, notou-se a presença de depósitos subterrâneos destinados a mantimentos. Descobriu-se, também, um poço d'água que, pela sua antiguidade, torna os Zhou os precursores desse sistema de abastecimento d'água na Ásia. As telhas, de que se encontraram fragmentos, eram de barro, com têmpera de areia e apresentavam decorações incisadas (motivos de corda). Algumas dessas telhas já eram semicurvas, como nas construções chinesas tradicionais.

No período dos Zhou posteriores, a expansão e o espírito belicoso dos inúmeros Estados feudais geraram a necessidade de proteção do território, o que se fez pela construção de "grandes muralhas" (changcheng), das quais foram importantes as de Chu e Qi. Mais tarde, Qin Shi Huangdi reuniu tais fortificações, aumentando-as. A obra resultante foi a "Grande Muralha da China" (Wan-

lichangcheng), que, portanto, não representa inteiramente um monumento da época Qin (-221 a -207).

Descobriram-se, em 1957, os vestígios de uma das grandes cidades do período dos Zhou posteriores, identificados, quase com certeza, com a capital do Estado feudal de Jin (Xiantian), que, no século 7 antes de nossa era, pretendeu conquistar a hegemonia na China. As ruínas de Xintian localizam-se perto de Houma, vilarejo do Shanxi meridional, situado numa planície entre os rios Fen e Guai. Tais ruínas são típicas da arquitetura de um grande centro dos Zhou orientais. Xintian parece ter sido uma cidade compósita, constituindo-se de um setor interior (chamado Niucun — "Vila dos Bois") e de outro, exterior (Pingwang — "O Rei Pacífico"). Cada setor estava circundado de muralhas de terra batida disposta em camadas de 6 cms. de espessura. As muralhas de Niucun, melhor preservadas, mediam de 1.340 m, a 1.740 m. de norte a sul, e de 1.100 m a 1.400 m de leste a oeste. As ruínas de um palácio foram escavadas na seção norte de Niucun. As fundações, de terra batida, têm uma área de 52 m² e uma altura de 65 m. Tratava-se, pois de uma construção sobre plataforma, à maneira dos Shang. Em Pingwang descobriram-se os restos de uma construção em três níveis, presumivelmente, as ruínas de um palácio. Um fosso circundava Niucun. Ao sul da cidade havia três oficinas de fundição do bronze, onde se recuperaram moldes compósitos de argila para a fabricação de vasos rituais, feitos de acordo com as técnicas Shang. Fornos de cerâmica foram localizados a 1 km de Niucun, bem como fábricas de objetos de ossos de animais. O centro de Niucun era aristocrático. A 5 km a leste do vilarejo escavaram-se quarteirões residenciais populares, de casas semi-subterrâneas, cujas partes superiores eram provavelmente feitas de madeira e cujos telhados teriam sido recobertos de telhas de cerâmica. Fossas para armazenamento de cereais e poços d'água acompanhavam tais construções.

A partir dos meados da dinastia Zhou, evidenciou-se um luxo desmesurado na construção arquitetônica. A literatura moralista do período, aconselhando a frugalidade, condenou as construções muito pomposas, vastos edifícios sobre terraços, nos quais robustos pilares de madeira

sustentavam um teto de beiradas já curvas, traço tão característico da arquitetura chinesa até nossos dias.

Bronzes

A sujeição cultural dos primeiros Zhou à dinastia dos Shang evidencia-se forte na arte do bronze. Segundo o sinologista sueco Bernard Karlgren, os bronzes dos Zhou anteriores representam uma arte epigona, isto é, descendia da fase Yin (-1300 a 1049) da dinastia Shang. Pequenas inovações puderam, entretanto, ser registradas: por exemplo, as inscrições tornaram-se longas. Não eram mais simples marcas de propriedade, como durante os Shang; tratava-se de documentos históricos, que consignavam por menorizadamente as circunstâncias de fabricação ou outorga de um objeto de bronze, freqüentemente dádiva de um soberano a um vassalo em ocasiões importantes (apud Sullivan). Guo Moro, arqueólogo chinês, estudou profundamente os bronze Zhou. As conclusões a que chegou são quase as mesmas de Karlgren, embora os dois eruditos hajam trabalhado independentemente. Também importante têm sido as investigações de Chen Mengjia, ainda não publicadas em sua totalidade.

Karlgren dividiu os bronzes da época Yin dos Shang e do período Zhou em três fases:

1. — Arcaica: Subdividida em subfase Yin (antes de -1122) e subfase Yin-Zhou (de -1122 a -950);
2. — Zhou intermediária: de -950 a -650;
3. — Huai (do nome de um rio, onde se encontraram os bronzes característicos). De -650 a -200.

A opinião de Karlgren de que a arte dos primeiros Zhou era essencialmente a mesma da fase Yin fundamenta-se numa análise dos elementos da gramática decorativa julgados independentemente, isto é, como unidades isoladas dentro do estilo. Entretanto, o *tratamento* a que foram submetidos esses componentes da arte Yin (última fase dos Shang) não é o mesmo sob os Zhou. O relevo Zhou é mais suave e os motivos decorativos, que se diria estarem em repouso na arte Yin, passam a adquirir um

desenho mais dinâmico. Assim, a iconografia Zhou não difere basicamente da dos Shang, uma vez que ambos, Zhou e Shang, compartilharam a mesma herança cultural chinesa, mas é inegável que a interpretação dada por cada um desses representantes da cultura comum chinesa aos elementos artísticos da mesma revela *uma diferença de mentalidade*. Durante o período Shang, os vasos rituais parece terem tido um sentido eminentemente religioso; sob os Zhou, eles manifestam uma intenção muito mais social: eram fundidos por um vassalo para comemorar uma dádiva de seu rei. Por essa razão, as inscrições, muito curtas sob os Shang, passam, na época Zhou, a ser bastante longas e relatam as circunstâncias que engendraram a fabricação do vaso.

A última fase da arte Shang (fase Yin) mostra-nos a máscara do Taotie com seus elementos em desagregação, dispersos na superfície decorada, como se o motivo houvesse “explodido”. Formam-se, então, dois dragões Kui de perfil, cada um deles, uma metade da máscara do Taotie. Entre cada elemento desses, que agem em separado, existe um campo de espirais. Tal concepção não se vê na arte dos primeiros Zhou. O Taotie é uno e nenhuma de suas partes constituintes funciona independentemente. Percebe-se, por vezes, um ritmo muito mais tendente à ondulação do que nos bronzes Yin, onde certos Taotie tardios são angulosos e salientes.

O bronze, como se sabe, é uma liga metálica, composta de cobre e estanho. Os chineses não dispunham de nenhum desses metais no estado puro. Assim, nas ligas que fabricavam estão igualmente presentes, em pequena quantidade, chumbo, zinco, antimônio, ferro e prata, existentes no cobre e no estanho empregados. As proporções dos metais variavam segundo o objeto. A coloração dependia portanto, das proporções da liga metálica. A gama cromática vai do vermelho cobreado, passa pelos vários tons de vermelho mais claro e pelo amarelo dourado até o prateado, comum nos espelhos. A superfícies dos bronzes, uma vez retirada a pátina esverdeada acumulada durante séculos, adquire um prateado opaco, resultado da presença acidental, na liga, de mercúrio, que aflicta à superfície durante o longo tempo de enterramento

dos objetos. A pátina e demais efeitos da antiguidade, tão sedutores para os colecionadores ocidentais, não são apreciados pelos chineses, que preferem restaurar aos objetos a coloração original.

A tipologia dos bronzes Zhou mais didática obedece a critérios funcionais, isto é, classificam-se de acordo com a utilização ritual nas cerimônias do culto aos ancestrais, objetivo principal da existência da arte do bronze na China antiga.

Assim, temos sete tipos principais de bronze: *

1. — recipientes destinados a cozinhar e servir alimentos sólidos; ding, li, yan, fu, gui, dou;
2. — recipientes de bebidas: jue, jiao, jia, he, zun, gu, zhi, you, guang, yi, zun-zoomorfo, hu, lei;
3. — recipientes d'água: pan, yi, jian, yu;
4. — instrumentos de música: zheng, rao, zhong (Bo Zhong e Bian Zhong), duo, ling (todos variedades de sinos), gu (tambor);
5. — Armas: ge (acha-punhal), ji (acha d'armas);
6. — peças acessórias e ornamentos de carros de combate e arreios de cavalo;
7. — espelhos e fivelas de cintos.

Alguns tipos foram fabricados durante todo o período dos Shang e dos Zhou, mas exibiram diferentes modelos em épocas diversas. Outros tiveram uma existência temporariamente limitada. A tripode "ding" e a acha-punhal "ge" foram os dois tipos universais nos períodos Shang e Zhou, mas o modelo variou bastante para ambos os objetos. Durante as épocas Shang e Zhou ocidentais, o "ding" apresentou pernas retas e duas alças incrustadas na borda do vaso. Posteriormente (durante os "Estados Combatentes"), as alças foram colocadas no meio do corpo do vaso e as pernas, mais grossas, arquearam-se. O "ge", por outro lado, originou-se simples, com o modelo de uma faca de cortar. Mais tarde ("Estados Combatentes") alongou-se a parte inferior da lâmina do "ge" e passou a ter pequenos orifícios, que aumentaram a estabilidade na fixação a um cabo.

* Ver ilustrações.

1. — Fase arcaica: estilos Yin e Yin-Zhou*

Formas características: ding, fang yi, gui (sem tampa), zun, you, jue, jia, dou. A tripode li e os sinos zhong aparecem raramente. Decoração: os objetos eram totalmente decorados (fase do "horror ao vácuo") ou não apresentavam qualquer tipo de decoração. Motivos decorativos: dragões kui, taotie, elefante, leiwen, fênix-dragão kui. Inscrições: composição simples e sucinta. A caligrafia é "solene e grave" (Guo Moro). Sítios principais: Puducun, Licun (Shenxi), Fangtuicun, Dongbao (Shanxi). É preciso ainda notar que na subfase Yin-Zhou apareceram na decoração algumas características que não haviam sido registradas na subfase Yin: motivos em forma de anzol e pássaros de cauda levantada. Segundo Karlgren, trata-se de criações da subfase Yin-Zhou.

2. — Fase Zhou intermediária:

Houve possivelmente uma transição gradual da fase arcaica para a Zhou intermediária, isto é, durante um certo tempo coexistiram elementos de ambos estilos.

Formas características:

- Ding: nessa fase aparece como um vaso pouco profundo, cujos três pés sólidos se encurvam;
- Li: essa tripode de pés ocos aparece com o perfil encurvado;
- Gui: urna baixa profunda, com quatro alças e montada sobre uma base quadrada;
- Fu: urna retangular dotada de uma cobertura que poderia também ser usada como outra urna, igual inferior;

* Ver ilustrações.

Zhong: denominação geral dos sinos. Havia o tipo "Bo Zhong", grande sino único, suspenso de uma armação e o tipo "Bianzhong" ou "Gezhong", vários sinos menores, de seis a nove, de tamanho graduado), também suspensos de uma armação.

Extinguem-se as formas do yi quadrado (fangyi), you, jue, jia e gu, e começam a aparecer o pan (grande bacia), o yi (molheira) e o hu (grande jarra com duas alças). Decoração: Durante a fase Zhou intermediária, a decoração seguia motivos geométricos de linhas finas, traçadas por incisão pouco profunda ou postas em relevo pouco alto. Motivos decorativos: rareficam-se o Leiwen e o tema do "elefante", desaparecem a "cigarra" (realisticamente ou em triângulos) e o pássaro com cauda curta. O motivo do Qie Qu* (um par de serpentes entrelaçadas) substitui o do "Taotie" como tema principal da decoração. O Taotie passa a ser empregado apenas nos pés dos vasos (nas tripodes "ding" e nos "gui"). Deformam-se o dragão "kui" e a "fênix-dragão". *Os animais decompõem-se e simplificam-se numa série de meandros ondulados que recobrem toda a superfície do objeto. O jogo de curvas domina a decoração.* O relevo sobressai num fundo vazio, o que substitui os anteriores efeitos de contraste entre alto-relevo e incisões meticulosas. Há a presença de apêndices em forma de chifres de animais em espiral ou de corpos de animais que ornamentam as paredes laterais, a base ou a tampa dos objetos. Há dragões adossados e outros animais de cada lado do corpo dos vasos. Por outro lado, lâminas recurvadas encimam freqüentemente as jarras "hu", formando uma espécie de moldura de superfície. A linha ondulada, traço característico do estilo Zhou intermediário, substitui a antiga espiral dos primeiros tempos. Todas as mudanças refletem uma transformação de mentalidade e não um recuo técnico. Inscrições: os caracteres são gravados de uma maneira mais livre e "relaxada" (Guo Moro) e aparecem inclusive em forma cursiva. Principais sítios de escavações para essa fase: Puducun (o

* Ver ilustrações.

mais antigo), perto de Xian, e Shangcunling (mais recente), no Henan ocidental.

Escavações mais recentes

Nos últimos anos, novos sítios foram descobertos e escavados cientificamente, o que permitiu um estudo estratigráfico e uma cronologia segura da arte Zhou. Anteriormente o trabalho de classificação era resultado sempre de análise de estilos, uma vez que existia violação sistemática das tumbas por pessoas interessadas no comércio da arte.

Dois sítios sobressaem entre os recentemente descobertos:

1) — Qijiacun, no Shenxi, onde, em 1960 e em 1963, foram desenterrados dois grupos de bronze. O grupo descoberto em 1963 representa uma arte mais antiga. Os vasos rituais, entre os quais um "kuang" e um "zun" quadrado apresentam ainda uma decoração de motivos do "Taotie" (Yin-zhou), embora os chifres do animal já mostrem uma certa ondulação, que iria constituir traço característico do estilo Zhou intermediário. No lote de bronzes trazidos à luz em 1960, um "hu" (jarra de vinho) exhibe uma decoração zoomorfa (um taotie) já ondulada (típica do período Zhou intermediário), embora o forma seja ainda simples e sem exageros barrocos. Por outro lado, um "lei" (jarro redondo) achado no mesmo grupo faz ver uma decoração de "taotie" reduzido ao triângulo representativo da "cigarra", mas o animal já se decompõe e as zonas entre cada triângulo são deixadas livres. Todas essas características deixam claro que *a passagem da fase arcaica para a Zhou intermediária se processou gradualmente.*

2) — Tunqi (provincia de Anhui) — a cinco km a oeste dessa cidade foram escavadas em 1959 e 1965 duas tumbas muito particulares. O enterro não se fez numa fossa, mas sobre uma plataforma retangular construída com seixos. Anhui era mais uma zona periférica do que um

centro Zhou. Os bronzes são interessantes por combinarem características já tipicamente do período Zhou médio (ondulações, por exemplo) com vestígios do estilo Shang (fundo de incisões meticulosas).

3. — Fase Huai (ou dos “Estados ou Reinos Combatentes”)

Na História política o período dos “Reinos Combatentes” vai de -450 a -221. Entretanto, já no século 7 nota-se uma mudança no estilo do bronze. Assim, convém não confundir a História política com a História da Arte e designar, com Karlgren, mais didaticamente, o estilo do que trataremos a seguir pelo nome de “Huai”, rio do Henan, a cujas margens se descobriram objetos típicos dessa fase.

Segundo René Grousset, sinólogo francês, a decoração da fase Huai é caracterizada por “um movimento que vai até à dança dos motivos, até à trepidação”. Visto globalmente, na época de sua maturidade (séculos -4 a -3), a arte Huai é de grande refinamento: as formas simplificam-se e purificam-se e as superfícies cobrem-se, por vezes, de incrustações de ouro, prata, turquesa e malaquita (prenunciando a decoração dos Han), ao lado de incisões muito delicadas ou de motivos em relevo pouco saliente.

Formas características:*

- Dui: vaso de forma globular, cuja tampa pode servir também de recipiente;
- Zheng;
- Bianzhong (sinos graduados),
- Ding: de pernas arqueadas e alça no meio do corpo do recipiente;
- Hu (jarra de vinho): de forma arredondada;
- Dou;
- Jian: bacia para líquidos, mais profunda do que o “pan”;

* Ver ilustrações.

- Bozhong (sino único): objeto muito importante na fase Huai;
- espelhos de bronze — um dos lados era polido. Eram captadores da luz solar e símbolos da vida;
- guarnições de carros de combate e de móveis.

Decoração: Variações diversas sobre o tema da espiral, redondas ou angulosas; incisões e gravações muito superficiais e finas. Motivos variados repetidos através de moldes. Ornamentos acessórios sob a forma de animais realísticos.

Motivos decorativos:

- o Panchi* (“dragões enroscados”) é o desenho mais característico do estilo Huai: arabescos que formam pequenas serpentes, as quais, entrelaçadas, perfazem um efeito giratório de curvas;
- outros animais, como a hidra, tigres e pássaros, todos deformados fantasticamente;
- animais híbridos, reais ou fantásticos: dragões alados, tigres alados, tigres com crista, tigres com poupa de aves, tigres com patas de pássaro, animais bicéfalos (dragão e pássaro);
- freqüentemente o entrelaçamento dos motivos é tão complexo que só as cabeças permitem uma identificação dos animais. As vezes as próprias cabeças são problemáticas: pássaro com poupa e bico recurvado; tigre cujo focinho e cuja goela descrevem uma dupla espiral invertida; dragões com cara triangular;
- trança;
- dragões em vulto redondo, que encimam os vasos ou os sinos ou que correm em desenho filiforme sobre os espelhos;
- cenas de guerra, inspiradas da arte das estepes (deserto de Ordos);
- o Taotie, despido de qualquer religiosidade, aparece na parte inferior de certos objetos, como a jarra “hu” e os sinos.

* chi: dragão sem chifres. Ver ilustrações.

William Watson, Professor de Arte Chinesa na Universidade de Londres, registrou duas subfases do estilo Huai e um estilo geométrico prevalecente na última parte do período dos Zhou posteriores. A primeira subfase Huai (século -5 ao -3) está relacionada com o estilo provincial de Liyu* e caracteriza-se por motivos de "asas e espirais" (pequena espiral à qual se acrescenta um apêndice em forma de asa terminada em gancho) e por motivos de "ganchos e volutas", que se multiplicam até dominar a decoração. Num, por assim dizer, apelo à vida e ao movimento, tais arabescos representam corpos articulados de dragões num ritmo incessante de evoluções. Esse simbolismo de vida é a nota dominante. Não há qualquer convencionalismo ou padronização. No segundo estilo Huai (início no século -4), a aplicação do motivo (mas não o seu conteúdo) é acentuada e expandida numa maior abstração da forma animal, até chegar-se a um tratamento convencional da superfície. Os animais são então dificilmente reconhecíveis. Perde-se o simbolismo que animava a decoração. Uma técnica sofisticada ocasiona a falta de naturalidade e esconde a perda da inspiração. No estilo geométrico do período Zhou tardio, nos séculos 4 e 3 antes de nossa era, há uma redução linear dos motivos da "asa e espiral". O propósito do artista é o puro geometrismo. O esquema básico é uma espiral cerrada, associada a uma figura geométrica que lembra um triângulo isóscele de base estreita. A conexão com a forma animal e com o desenho pseudo-orgânico é esquecido. O estilo geométrico foi, mais tarde, herdado pelos Han.

Todo o delírio decorativo e a desmesurada fantasia de imaginação, tão característicos do estilo do rio Huai, obedecem a uma lei única, a do ritmo, que sustém o desenho e mantém o princípio da harmonia. É o segredo de uma arte que jamais pôde ser imitada.

O tema animal no estilo do rio Huai

O animal foi um dos motivos fundamentais na arte Huai. Paralelamente à grande estilização acima descrita e

* Ver adiante: "Sítios".

parecendo contradizê-la, o animal é representado *realisticamente*, em escultura de vulto redondo, sobre a tampa dos vasos ou adossado ao corpo dos mesmos. Tais esculturas são quase independentes do resto do vaso e inspiraram-se, acredita-se, na chamada "arte de Ordos", distrito da Mongólia Interior do qual é característica, embora presente, também, outras regiões da estepe mongólica. Num par de famosos jarros de vinho ("Hu")*, hoje no Museu Britânico e anteriormente pertencentes à Coleção Cull, temos magníficos exemplos de quatro tigres, em vulto redondo, representados de maneira realística e adossados, como apêndices, ao corpo dos dois vasos, cuja decoração restante segue inteiramente o estilo imaginativo e inventivo que distingue a fase Huai.

Por outro lado, o tema animal é evidente nas cenas de caça. Aparece ora realisticamente, ora sob aparência mitológica. Trata-se de várias zonas no corpo dos objetos, em que animais (felinos, touros, cervídeos, etc.) são mortos por caçadores. Esses, bem como suas presas, acham-se representados apenas em silhueta de perfil, em relevo baixo. Muitas vezes, vemos personagens míticos, que usam máscaras de pássaros e executam danças mágicas. Outras vezes, os próprios animais são mitológicos. Acredita-se que tais cenas fantásticas sejam vestígios do espírito religioso dos antigos chineses que o positivismo confucionista dos Han se encarregou de apagar. Mme. Nicole Vandier-Nicolas, especialista da China, advoga que as figurações de animais, não só as realistas, mas também as fabulosas, ocorrentes nos bronzes Huai, têm afinidades com a arte dos hunos das estepes mongólicas. Karlgren, por outro lado, crê que a arte Huai se expandiu para o Sul e foi influenciar os estágios mais antigos da cultura do bronze de Dôngsôn, no Tonquim (Viêt-Nam).

Sítios:

Xincheng (Henan) — tumbas que continham bronzes do estilo Zhou intermediário, bem como da fase Huai em seus primórdios (formas simples e decoração já complexa);

* Um deles aqui representado.

Jincun: na região entre Luoyang e Zhengzhou — alguns bronzes constituem uma versão tardia do estilo de Xincheng; outros, posteriores, mostram o estilo de Huai totalmente amadurecido;

Huixin (no Henan): numa fossa desse sítio, acharam-se dezenove carros de combate enterrados (inclusive com os cavalos), numa reminiscência dos costumes Shang;

Guweicun — lá foram escavados bronzes incrustados de ouro e prata;

região de Luoyang — capital dos Zhou posteriores — 600 tumbas com 10.000 objetos, muitos dos quais no mais puro estilo Huai. Bronzes ainda não estudados totalmente em consequência do seu grande número;

Shouxi'an (Anhui) — em 1955 escavou-se o túmulo do Marquês de Cai, datável entre -493 e -447, onde se descobriu o mais antigo carrilhão até hoje conhecido. Trata-se de um conjunto de nove sinos, do tipo Bianzhong, contrapartida, em bronze, das chamadas "pedras sonoras" dos Shang, das quais um exemplar avantajado, com a gravação de um tigre estilizado, foi encontrado em Anyang; *Liyu* — (Noroeste do Shanxi) — sítio de transição entre os primeiros tempos da fase Huai e sua maturidade. A decoração apresenta grandes analogias com a arte das estepes (estilo do Ordos), pois Liyu estava próximo dos acampamentos hunos na região da atual Mongólia interior. Os bronzes de Liyu representam um *estilo local*, influenciado pela arte das estepes, que teria chegado até a arte metropolitana e nela introduzido elementos, como a escultura realística em vulto redondo e o desenho entrelaçado, que substitui o gosto pela mera justaposição de elementos dos Zhou ocidentais.

Inscrições da fase Huai — as composições são rimadas e os caracteres, tornados parte da decoração, apresentam-se refinados e regulares, dispostos harmonicamente com a intenção de criar beleza.

Escultura em jade

Existem três minerais a que se chama de jade (Yu, em chinês): a nefrita, silicato de cálcio e magnésio, de

estrutura fibrosa e lustre oleoso, quando polida; a jadeíta, silicato de sódio e alumínio, de estrutura geralmente granular e lustre vítreo; a cloromelanita, pedra de um verde muito escuro, quase negro ("Jade Negro da Birmânia"). Em estado de absoluta pureza, tanto a jadeíta quanto a nefrita deveriam ser brancas, sem qualquer traço de cor. Entretanto, na maioria das vezes, a mistura de outras bases na composição ocasiona coloração em ambas as substâncias. Na jadeíta, a cor verde deve-se à presença de cromo; na nefrita, à existência de ferro. O cromo é o elemento colorante também da esmeralda e a melhor jadeíta é sepre translúcida. A aparência oleosa, depois do polimento, é característica da nefrita. Como foi registrado no capítulo II, o jade chinês dos primeiros tempos era a nefrita, importada da região dos montes Kunlun, ao sul de Khotan, na parte sudeste do Turquestão chinês, hoje Região Autônoma Uigur de Xinjiang. A jadeíta provém essencialmente da região de Kachin, na alta Birmânia, mas as jazidas só foram descobertas no século 13 de nossa era e só em 1784 teve início uma importação regular do mineral pela China. O chamado "jade funerário" adquire, nas tumbas, em contato com os cadáveres, uma coloração amarronzada, que tem sido muito forjada pelos antiquários. Durante o período dos Zhou anteriores ou ocidentais, a escultura em jade seguiu os cânones dos Shang. Esses últimos empregavam, para esculpir, uma espécie de cinzel. Os Zhou, porém, desenvolveram a técnica pela criação de um instrumento composto de um fio de metal distendido que, usando areia como abrasivo, produzia estrias incisas no jade.

O jade dos Shang e dos primeiros Zhou servia a fins rituais e funerários. Por outro lado, vários tipos de objetos eram usados no desempenho de funções públicas. Assim, um rei, num momento de audiência pública, segurava um largo cetro retangular e perfurado na parte inferior chamado "zhengui"; um príncipe era reconhecido por um cetro alongado (xin); um duque, por um cetro estriado (huan); a pequena nobreza de viscondes e barões, por discos perfurados no centro, chamados "bi". As ordens reais, ao serem proclamadas, eram validadas por trazer o arauto uma espécie de cutelo longo (yazhang);

um cetro dotado de um conto de lança (yangui) era a insígnia que protegia os embaixadores.

Acreditavam os antigos chineses que o jade, símbolo da pureza, tinha o poder de evitar a putrefação dos cadáveres. Muitas são as lendas a respeito da propriedade do jade de evitar a decomposição orgânica. Um certo Li Yu, por exemplo, teria encontrado em suas terras uma jazida de jade, com que se alimentou durante doze meses. Quando morreu, seu corpo não teria apodrecido. Consta que os Imperadores chineses ingeriam jade em pó, a fim de nutrir-se da "mais pura essência do Yang", no dizer do "Yijing" (Yi Ching). Os Zhou enterravam seus mortos em poços retangulares. A nobreza fazia construir câmaras mortuárias suntuosas, onde o corpo era colocado de costas para o chão. Cada orifício do cadáver era protegido por um objeto de jade. Um disco "bi", perfurado no centro, símbolo do Céu, era colocado sobre o peito. Sob o corpo do morto, ficava um "cong", peça retangular com uma cavidade cilíndrica, que representava a Terra. A leste do cadáver punha-se um cetro gui, também de jade, retangular e perfurado inferiormente; a oeste, um tigre de jade e ao norte (isto é, aos pés, uma vez que o norte chinês corresponde ao sul ocidental), um huang, semi-círculo de jade. Sobre a cabeça (isto é, ao sul chinês) havia um zhang, espécie de gui curto e truncado. Os sete orifícios do corpo eram selados com pedaços de jade e na boca colocava-se um pequeno objeto em forma de cigarra, também de jade, chamado "han". A cigarra, pelas metamorfoses que sofre em sua vida biológica, é, na China, um símbolo da ressurreição. Mais tarde na dinastia Han, verdadeiros trajes, formados de pequenas placas de jade costuradas com fio de ouro, vestiam os cadáveres nas tumbas. O costume foi consignado pelos "Anais da Dinastia Han" (Hanshi), mas só em 1968 foram descobertos dois túmulos no Hebei, nos quais os corpos de seus ocupantes traziam costumes de quase 2.500 plaquetas de jade cosidas entre si.

No período dos Zhou posteriores, a arte refinada da fase dos "Estados Combatentes" (-480 a -222) transpôs-se para o jade. Criaram-se objetos em que "ao mais belo e intrincado refinamento de pormenores se uniu um ritmo dinâmico e uma ousadia de silhuetas" (Sullivan). O jade

não tinha mais, nessa época, qualquer significação ritual. Era trabalhado para o prazer dos vivos: o Bi e o Cong tornaram-se ornamentos e o emprego do jade estendeu-se a toda uma série de objetos de luxo, tais como alfinetes de cabeça, pingentes, fivelas de cintos, agrafes, guarnições de espadas... O motivo decorativo mais comum era o chamado "tema granular" (grãos esculpidos e dispostos em espiral dentro de uma superfície limitada por motivos geométricos). Formas animais eram também empregadas sempre no ritmo ondulante do estilo de Huai. Quando a peça de jade era maior, esculpia-se em vulto redondo. Um dos mais belos jades chineses está atualmente na William Rockhill Nelson Gallery of Art, em Kansas City, Estados Unidos. Representa um "Bi" com motivos de grânulos, encimado de duas formas animais (leões?). Um terceiro animal estende-se em torno do orifício central do "Bi". Dada a complexidade da decoração dos jades dos Zhou posteriores, acredita-se que os artesãos hajam utilizado, para talhar, um instrumento cuja ponta tivesse uma dureza comparável à da broca de diamantes moderna.

Cerâmica

De um modo geral, a indústria cerâmica dos primeiros Zhou copiou as formas da arte do bronze, embora a decoração nessa última inspirada se limitasse a máscaras de Taotie ou a cabeças bovinas adossadas ao corpo dos vasos. A época Zhou foi de expansão e é difícil abrangê-la sinteticamente em virtude do grande número de peculiaridades regionais dos muitos Estados feudais que se introduziram no estilo metropolitano. Entretanto, alguns sítios importantes foram escavados e podemos esboçar uma análise geral através do material recolhido.

Perto de Luoyang, capital dos Zhou Orientais, na localidade de Jincun, já mencionada a respeito dos bronzes, descobriu-se uma grande quantidade de objetos de cerâmica, cujas formas inspiradas no bronze são: o jarro "Hu" (com duas alças laterais), a tripode "Ding" e a taça sobre pedestal (Dou). Outras formas, mais próprias da cerâmica, foram igualmente registradas (tripode Li;

urnas com fundo esférico). A cor dos objetos vai do cinza escuro amarronzado ao cinza amarelado. Uma percentagem menor pertence a um tipo de cerâmica avermelhada. Os motivos decorativos apresentam-se incisos (temas geométricos e de animais), impressos por moldes (figuras humanas, de animais e de aves), em "appliqué", em zonas de esgrafito, ou ainda pintadas de vermelho ou com traços de pigmentos brancos. Na região de Xian, onde se localizava Hao, a Capital dos Zhou anteriores, registrou-se a presença de uma cerâmica cinzenta ou amarronzada, muito rude e arcaizante: utensílios de cozinha, jarras de vários tipos e urnas para armazenamento de alimentos, de cor vermelha. Por outro lado, atribuiu-se uma célebre série de miniaturas, em cerâmica, de vasos de bronze, fivelas de cinto, espelhos e estatuetas de dançarinos ao sítio de Huixian (Henan), que dataria do final dos Zhou posteriores. Os objetos são feitos de argila cinzenta quase negra e sua superfície é também negra e polida. As réplicas do bronze são adornadas de delicada ornamentação em pigmentos vermelhos. As figuras humanas apresentam-se compactas e esquemáticas, com gestos que exprimem movimentos de dança. Seria o apogeu da cerâmica Zhou, se pudéssemos estar certos de sua autenticidade. Parece, entretanto, que se trata de objetos atuais forjados, inspirados de uma cerâmica Zhou do mesmo estilo, mas muito mais grosseira, de que são exemplos as miniaturas escavadas cientificamente, na década de cinquenta, em Changzhi (Shanxi) e em Changping (perto de Pequim).

Técnica de feitura da cerâmica cinzenta Zhou

A grande maioria dos objetos de cerâmica Zhou são cinzentos. O método de feitura empregado era chamado de "Yin Yao" (cerâmica de absorção). Para obter-se a cor cinzenta, eram colocadas sobre o forno, após ter-se completado o cozimento das peças, camadas alternadas de palha molhada e terra, sobre as quais se aspergia água a intervalos. Desse modo, o forno ficava saturado de ar úmido, o que dava à cerâmica coloração cinzenta. Na fabricação dos objetos propriamente ditos vários processos foram utilizados. Os objetos maiores eram grosseira-

mente esboçados à mão, num primeiro tempo; em seguida, chegava-se à espessura desejada das paredes usando-se um batedor oblongo de madeira revestido de cordas do lado de fora. Por dentro, ao mesmo tempo, uma cunha recoberta de pano ou couro era pressionada contra a parede interna, acompanhando o movimento do batedor externo. O método de feitura por rolos superpostos de argila, os quais sofriam trabalho de modelagem, era pouco utilizado e somente para objetos muito grandes. Por outro lado, a cerâmica foi bastante fabricada ao torno e a maioria dos vasos menores e mais refinados foi inteiramente feita por esse método ou, pelo menos, foi ele em parte empregado; por exemplo, a extremidade inferior de um vaso seria fabricada com um batedor e, para o restante, seria utilizado o torno. Cabe registrar que os métodos Zhou provinham da época Shang, a qual legou também a tradição de fabricar cerâmica cinzenta. Um célebre arqueólogo chinês contemporâneo, o Dr. Xia Nai, opinou, em 1959, que no princípio da dinastia Zhou a cerâmica "já estava aperfeiçoada, quase alcançando o nível da protoporcelana, pelo cozimento em alta temperatura". Para os chineses o que distingue cerâmica (Tao) de porcelana (Ci) não é, como no Ocidente, a transparência, mas a *ressonância*. Assim, o ponto de vista do Dr. Xia Nai é compreensível dentro da tradição chinesa.

O primeiro emprego de vitrificação em objetos porcelanosos data comprovadamente do final do período dos "Estados Combatentes" (-450 a -221). Dessa época provêm vasos em protoporcelana, que são réplicas de bronzes do estilo Huai e foram escavados nos sítios de Shouzhou, Anhui, cidade do Estado de Chu, cuja civilização era sofisticada, mas não totalmente chinesa, bem como em Shaoxing, no Zhejiang, capital do antigo Estado de Yue. Essas primeira vitrificações eram borrifadas na parte superior dos vasos e escorriam, desde o bocal até à metade do corpo dos mesmos, sob a forma de gotas. Apresentam-se incolores ou com um ligeiro tom verde-oliva. A parte não recoberta do líquido vitrificante mostra um tom marrom claro resultante da exposição ao calor do forno. Quanto à pasta do corpo dessas protoporcelanas, a cor varia do cinza ao creme claro. A base, quase sempre plana, mais exposta ao calor do forno, exhibe tons

de vermelho. As protoporcelanas de Shaoxing foram as predecessoras imediatas dos célebres "céladons" Yue e ancestrais dos ainda mais famosos "céladons" Song (960 — 1279). A vitrificação, em Shaoxing, era mais lustrosa do que em Shouzhou. Uma forma inspirada no bronze, atestada em Shouzhou, é a de um vaso (semelhante a um malho), com gargalo tubular muito alto sobre um corpo achatado, que se tornou freqüente sob os Han e teve seu apogeu durante os Song, dentro do contexto de fabricação do "céladon" de Longquan (tipo "kinuta" = "malho").

O Estado-feudal de Chu, na China meridional: o apogeu da laca

No Norte, durante os Zhou, desenvolveu-se o a que Michael Sullivan chamou "a tradição clássica da região do Henan-Shenxi". Na zona central da China meridional amadureceu, entretanto, uma outra cultura, meio chinesa, meio bárbara, dentro do contexto do Estado feudal de Chu, chamado Jing pelo "Livro das Odes". Chu, na época dos Estados Combatentes, tornou-se tão poderoso que seu chefe usurpou o título de "rei" ao soberano Zhou. A civilização de Chu era muito refinada e, se adotou alguns costumes chineses num processo voluntário de aculturação, guardou uma base cultural autóctone cuja influência se estendeu à própria China primitiva, conforme o mostram traços característicos da arte Chu nos bronzes de Huixian e Liyu. Chu foi destruído por Qin, "o Estado-Império que criou o Império chinês", no dizer de René Grousset, em -221.

As primeiras referências históricas a respeito de Chu datam da época de Wenwang dos Zhou. Sima Qian, historiador dos primeiros Han, registrou que o rei Cheng dos Zhou anteriores teria concedido a Xiong Yi, chefe de Chu, o título de conde. Sua capital foi Danyang ("Norte de Dan"), cuja localização exata não se estabeleceu ainda. Um descendente de Xiong Yi, o Conde Xiong Qu, teria declarado, segundo o "Shi Ji": "Sou um bárbaro", o que mostraria não pertencer originalmente o povo de Chu ao contexto cultural chinês da "Área Nuclear" (Zhongyuan)

da China do Norte. Na verdade a língua de Chu não era a mesma dos chineses setentrionais e, embora o sistema de governo se inspirasse no dos Zhou, a sucessão fazia-se pelo filho mais moço e não pelo primogênito, como no Norte. A escritura Chu (Niaozhuan = "escrita (em forma) de pássaros") era também particular. A caracteres chineses, algo modificados, acrescentaram-se desenhos de plumas e bicos de pássaros, que embelezavam a imagem representativa da idéia.

No Estado de Chu desenvolveu-se um gênero especial de poesia conhecido pelo nome de "Chuci" ("Elegias de Chu"), do qual foi criador um dos maiores poetas chineses da antiguidade, Qu Yuan, natural da região. Funcionário da corte do rei Hual de Chu, Qu Yuan (-332? a -295?) foi injustiçado por seu soberano e banido. Perdoado, voltou à corte, mas novas perseguições ocasionaram-lhe um outro exílio. Desesperado com a corrupção oficial, Qu Yuan suicidou-se, atirando-se no rio Milo, Hunan, atracado a uma pesada rocha. Os chineses comemoram seu sacrifício no 5.º dia do 5º mês lunar (\pm 21 de junho) com o Festival do Começo do Verão (Duanwu Jie), conhecido no Ocidente pelo nome de "Festival do Barco-Dragão". Antes de matar-se, Qu Yuan teria consignado seu sofrimento num poema — "Li Sao" — "O Sofrimento do Exílio", uma elegia rica em imagens e comparações, em que o poeta é levado numa viagem mística em busca de uma divindade redentora. Ele visita várias terras celestiais, mas jamais encontra a salvação e o "Li Sao" termina em desespero. A interpretação do poema é assaz problemática, mas o gênero a que pertence, de versos de ritmo livre, com intervalos marcados pela exclamação "xi", revolucionou a métrica chinesa. Na verdade, "Sao" parece ter sido a denominação de um gênero poético particular ao Estado de Chu. Assim, "Li Sao" poderia, talvez, traduzir-se por "Sao do Exílio". Ligados à tradição do Li Sao, existem, entre os "Chuci", outros poemas atribuídos a Qu Yuan, mas possivelmente apenas filiados à sua Escola: "As Nove Canções" (Jiuge), "As Perguntas ao Céu" (Tianwen), "As Nove Declarações" (Jiuzhang) e a "A Longa Jornada" (Yuanyou). Os poemas de Chu são diferentes dos contidos no "Shijing" ("Livro das Odes") no que se refere ao assunto e à métrica. Os versos das

"Nove Canções" correspondem a árias musicais e o "Li Sao" era apenas recitado.

A arte de Chu abrangeu o domínio do bronze, do ferro e da cerâmica (cinzenta), mas foi pela arte pictórica, pela escultura em madeira, e, principalmente, pela laca que esse Estado feudal periférico sobressaiu no contexto cultural chinês. A mais antiga pintura sobre seda já descoberta na China foi encontrada em tumba Chu na cidade de Changsha. Trata-se de um desenho, a traços rápidos e seguros do pincel, que representa uma figura feminina de perfil, ao lado de uma fênix e de um dragão sinuoso. As tumbas principescas descobertas no antigo território de Chu trouxeram à luz uma delicada arte funerária de múltiplos caixões interiores e exteriores. Entre o caixão externo e a parede da câmara mortuária, colocavam-se estatuetas de madeira, chamadas "Ming Qi" e destinadas a substituir os antigos sacrifícios humanos que haviam acompanhado os enterros Shang. Ao lado de formas e decorações tradicionais da China nuclear vemos objetos que sugerem um estilo totalmente particular ao Estado de Chu, tais como a escultura em vulto redondo, talvez de um guardião de tumbas, de criatura mitológica com enormes olhos vermelhos, comprida língua pendente também vermelha e chifres de veado. A escultura é revestida de laca. Não se sabe ao certo o que representava, pois a mitologia não-chinesa de Chu é ainda um campo quase virgem de pesquisas. A laca dominou o cenário da criação artística de Chu (e de outros Estados feudais) no período dos Estados Combatentes. Ultrapassando os limites de seu próprio domínio na arte, a laca introduziu-se na decoração de bronzes e cerâmicas, que passaram a ser fabricados sem ornatos, a fim de, revestidos de um fluido adesivo, serem pintados com laca colorida. Na China e no Japão a laca é um produto natural, a seiva de uma árvore, *Rhus Vernicifera*, que pode ser usada sem outras transformações, uma vez removidas impurezas e umidade excessiva. A árvore é indígena na China e só no século VI da era moderna foi ela exportada para o Japão. Sua seiva é branco-acizentada, de consistência semelhante à do melão. Exposta ao ar, torna-se marrom-amarelada e, finalmente, negra. Depois de ser filtrada através de um

pano de cânhamo, para remoção de impurezas, a seiva é aquecida em fogo brando ou ao sol e remexida um pouco, para eliminar o excesso de umidade. O líquido é então guardado em recipiente a vácuo, pronto para emprego. No momento em que é usada, a seiva, em contato com a umidade, torna-se extraordinariamente resistente e nem os ácidos mais poderosos conseguem destruí-la. Pode preservar-se enterrada durante centenas de anos. É um veneno, mas os artesãos em pouco tempo tornam-se imunes.

A descoberta da laca pelos chineses é atestada desde a dinastia Shang, mas foi durante a fase dos "Estados Combatentes" da dinastia Zhou que sua difusão se fez nos quatro cantos da China. Sendo matéria-prima fluida, é necessário aplicar a laca sobre um núcleo sólido. Tal núcleo podia ser de madeira esculpida nas formas desejadas, bem como de bambu ou de fibras vegetais trabalhadas. A melhor laca cobria um núcleo de pano de cânhamo ou de seda, a fim de que o objeto resultante *fosse o mais leve possível*. Foram as tumbas do Estado de Chu que nos legaram as lacas melhor preservadas que conhecemos, pois os habitantes dessa região isolavam os túmulos por meio de uma camada de argila branca (*baigao ni* — "argila-unguento branca"), que servia de filtro e impedia o acesso da água ao interior dos sarcófagos. A coleta arqueológica tem sido imensa e entre os objetos sobressaem: mesas, travessas, banquetas, caixas circulares de comésticos (*lian*), caixas retangulares (*huo*), recipientes ovais com alças laterais (*yushang* ou *erbei*), taças do gênero *dou*, bacias "pan", "mingqi" (estatuetas funerárias), colheres, conchas, réplicas de vasos rituais de bronze, figuras animais e mitológicas e pincéis de escrita. A laca apresenta-se ainda decorando armas, tambores e instrumentos musicais. A decoração segue geralmente o estilo geométrico do período Zhou tardio. As espirais, que representavam movimentos de animais, perdem o seu objetivo pseudo-orgânico e reduzem-se a desenhos que aspiram à pura geometria não-simbólica. Alguns motivos são, entretanto, realísticos e, no final do período, surgiram composições que ilustram procissões de carros a cavalo, ladea-

dos de árvores e guardas de honra. O movimento rápido dos cavalos é traduzido por suas quatro patas suspensas no ar. É o motivo do "galope volante", mais tarde herdado pela arte Han. Cenas palacianas são também tema da fase tardia da laca, bem como criaturas compósitas, meio humanas, meio animais.

CAPÍTULO QUARTO:

O PRIMEIRO IMPÉRIO CHINÊS:

Dinastia Qin (-221 a -207)

4.1 *Qin Shi Huangdi, o Unificador da China*

Já tratamos das transformações econômico-sociais que causaram, desde o V século antes de nossa era, profundas mudanças na mentalidade chinesa no referente ao modelo político do País. O reino semibárbaro de Qin adotara, no quarto século antes da era moderna, as teorias legistas do Estado, que repousavam, como vimos, no império absoluto da Lei, inspirada essa na vontade do governante. O Legismo advogava a expansão territorial pela conquista militar e o Estado de Qin, talvez porque não estivesse completamente imbuído do tradicional espírito pacifista chinês, fez-se partidário incondicional das doutrinas de Shang Yang e Hanfeizi, cujo objetivo último era criar um Estado totalitário, de poder centralizado nas mãos do Soberano, voltado para o futuro e não em busca de uma presumida "Idade de Ouro" da alta antiguidade. O Legismo era um sistema realista que se enquadrou nas modificações radicais impostas por sua época e, talvez por isto mesmo, por ser essencialmente prático, tenha podido vencer como idéia, ocasionando na China uma Revolução total: a substituição do Feudalismo fragmentário pelo Império de poder centralizado, que ficou na História como marco definitivo entre duas eras. A expansão do Estado de Qin foi rápida após o estabelecimento do Legismo como sua filosofia política oficial. Em

-311 foi conquistada a planície de Chengdu, no país de Shu (parte da província atual de Sichuan); sucessivamente caíram sob seu domínio o Estado de Ba (Sichuan oriental), os Estados de Han (em -230), Zhao (-228), Wei (-225), Chu (-223), Yan (-222) e Qi (-221). Em -249 já havia sido anexado o próprio Domínio Real dos Zhou, sede do poder nominal do Soberano. Em -221, o príncipe Zheng de Qin, havendo completado a conquista de toda a antiga confederação chinesa, tomou o título, novo na História, de Qin Shi Huangdi — o “Primeiro Imperador Qin”. Huangdi (“Imperador”) era uma denominação que combinava as designações dos “Três Augustos” (San Huang) e dos “Cinco Soberanos” (Wudi), mitos da aurora da civilização na China. Qin Shi Huangdi pretendia estar, em valor, acima desses governantes lendários que tradicionalmente representavam a “Idade de Ouro” na China. As preocupações básicas de Qin Shi Huangdi foram a expansão do Império e consolidação da unificação do País. A filosofia legista, já o vimos, nutria crença absoluta na conquista militar. Qin Shi Huangdi empreendeu campanhas na Coreia e contra um povo de nômades prototurcos, os Xiongnu, que se organizavam em poderosa confederação ao norte da “Área Nuclear” (Zhongyuan). Os Xiongnu foram contidos na região além do rio Amarelo e, para defender a China, Qin Shi Huangdi fez reunir os fragmentos de antigas fortificações dos Estados de Qin, Zhao e Yan, edificando a famosa “Grande Muralha da China”, destinada a ser o limite setentrional, durante vários séculos, entre o povo chinês e os “bárbaros” (isto é, os não-chineses). As regiões meridionais, até então não assimiladas pela Civilização da China do Norte foram também alvo de operações militares. Colônias estabeleceram-se no antigo país de Yue, desde a região de Cantão (Guangdong) até o norte do atual Vietnã. Em tais territórios Qin Shi Huangdi introduziu colonos chineses do Norte, que realizaram uma obra de miscigenação com os aborígenes e contribuíram na assimilação desses povos ao contexto cultural chinês.

4.2 O despotismo de Qin Shi Huangdi

No campo administrativo, o triunfo da Escola Legista resultou em medidas essencialmente centralizadoras e coercitivas de governo. Todos os feudos foram naturalmente suprimidos. O Império dividiu-se em trinta e seis circunscrições militares (Jun), número logo elevado para quarenta e oito, todas de estrutura idêntica e governadas por prepostos do Imperador. Suas atribuições eram estritamente divididas e definidas, a fim de que não surgissem conflitos de competência tendentes a criar ambientes propícios a independências regionais. Por outro lado, o Imperador fez construir um sistema de estradas que se irradiavam da Capital, Xianyang, para todos os pontos do País. Qin Shi Huangdi uniformizou os pesos e as medidas, criou um só tipo de moeda (circular, de cobre, furada no centro) e estabeleceu uma só forma (chamada de “selo menor” — Xiaozhuan) para os caracteres da escrita (antes, cada Estado adotava o sistema de escrita que desejava, pois os ideogramas tinham variações). Como os terrenos de loess do norte da China são friáveis e arenosos, carroças de transporte eram obrigadas a locomover-se seguindo sempre sulcos já existentes nas estradas. Para facilitar a comunicação, Qin Shi Huangdi uniformizou também o comprimento do eixo das rodas das carroças. Antes, como os eixos eram desiguais, os sulcos tinham também profundidade e largura variáveis, o que complicava o intercâmbio entre as províncias. Para eliminar a possibilidade de revolta contra seu governo, Qin Shi Huangdi proibiu a posse de armas pelos cidadãos. Com o metal das armas confiscadas, foram fundidas doze estátuas gigantes em Xianyang. O Imperador também ordenou a transferência de 120.000 famílias influentes em vários locais da China para dentro das fronteiras de Qin, a fim de dismantelar o poderio regional dos clãs e cortar-lhes o contacto com seu meio de origem. A sociedade feudal nunca se refez desse golpe. Por outro lado, um dos obstáculos à homogeneização do País era a atitude dos intelectuais, contrários ao Estado policial que se instalara na China. Entre esses literatos, os confucionistas eram os adversários mais combativos de Qin Shi Huangdi, pois pregavam idéias humanistas em completa oposição ao totalitarismo legista.

Li Si, o Ministro mais dedicado de Qin Shi Huangdi, concebeu um Decreto que pretendia aplicar o golpe de misericórdia à antiga tradição feudal, eliminando a memória do passado, abolindo a própria História e destruindo o restante dos inimigos do regime. Por esse Decreto, de -213, Li Si determinou a queima de todos anais feudais, com exceção dos referentes ao Estado de Qin, bem como de todos os livros filosóficos (excetuadas, é lógico, as obras legistas), principalmente o *Shujing* e o *Shijing*. Os intelectuais que comentassem publicamente os Clássicos confucionistas seriam executados e seus corpos, expostos em lugar comum. Quem tacesse elogios a instituições políticas do passado seria exterminado e igualmente sua família. As pessoas que desejassem estudar leis e administração deveriam fazê-lo sob o controle de funcionários do governo Qin. Poupados foram os livros "úteis", isto é, os que dissessem respeito à medicina, à adivinhação* e à agricultura.

O Auto de Fé de -213 foi uma catástrofe na vida intelectual chinesa. Quatrocentos e sessenta literatos foram logo condenados à morte, por esconderem livros. O Decreto foi seguido à risca e, quando caiu a dinastia Qin, alguns poucos anos mais tarde, quase toda a herança filosófica chinesa não estava mais consignada em textos. Necessário foi reconstruir de memória a literatura perdida e, se ainda hoje não estamos absolutamente certos a respeito dos escritos originais dos filósofos, a causa da perda é o Decreto da Queima dos Livros.

Como símbolo de sua majestade, o Imperador ordenou a construção de vastos palácios, uns ligados aos outros por caminhos murados (por temor aos assassinos), de modo que ele pudesse locomover-se sem ser visto. Num grupo de palácios, copiaram-se as residências de cada Senhor feudal vencido. A mais vasta das construções palacianas de Qin Shi Huangdi foi o Afang Gong, em Xianyang, em cuja sala principal podiam sentar-se dez mil pessoas e onde havia um caminho suspenso que imitava a Via Láctea. Qin Shi Huangdi desejava ser imortal e enviou um grupo de jovens à procura do elixir da imortalidade, que se encontraria "do outro lado do Mar Orien-

* Entre os livros poupados, figurou o "Yijing".

tal, no lendário Monte Penglai..." Esses jovens nunca retornaram e acredita-se terem desembarcado no Japão, participando da colonização desse País.

No domínio da agricultura, sustentáculo, como vimos nos trechos referentes à doutrina legista, da política de expansão militar Qin, as famílias camponesas foram repartidas em pequenos grupos de cinco ou seis núcleos, coletivamente responsáveis e formaram organizações paramilitares destinadas a fornecer ao Estado não só a produção agrícola de que necessitava, mas também os soldados para as guerras de conquista. Tornou-se um dos elementos fundamentais do regime a figura do "soldado-camponês", sujeito aos trabalhos forçados (nas grandes obras de defesa e irrigação) e ao recrutamento militar obrigatório.

Segundo Jacques Gernet, esse "fracionamento dos grupos humanos em unidades diminutas" e a "relação direta entre o Estado e os camponeses" são características básicas da nova concepção de Governo. Por outro lado, o Estado exercia controle severo sobre os comerciantes e artesãos e tinha uma grande desconfiança da empresa privada. Um código rigoroso de leis a todos aplicáveis prescrevia sanções, recompensas, condenações judiciais, outorga de títulos, promoções e anistias. As promoções conferiam-se por mérito militar e por sucessos agrícolas, ou eram compradas. As penas envolviam uma perda de "status" que a aquisição de graus hierárquicos poderia minorar. Um sistema de concessão de passaportes foi organizado, a fim de controlar cada cidadão e impedir a mudança das pessoas que haviam sido obrigatoriamente deslocadas de uma região para outra. Tal controle individual era reforçado por recenseamentos muito precisos de população.

4.3 Morte de Qin Shi Huangdi e declínio da dinastia

Sob o governo de Qin Shi Huangdi,* a China passou por transformações que instalaram uma Nova Ordem ir-

* "Qin", acredita-se, é a origem do nome "China", no Ocidente.

reversível. Definitivamente suprimido foi o sistema feudal e para sempre viu-se a nobreza afastada, como classe, dos postos dirigentes. A concepção do poder centralizado foi legada às dinastias seguintes e subsistiu até 1911, o ano da Proclamação da República. A China de Qin Shi Huangdi constituiu um Estado policial. Os descontentes eram em grande número: à nobreza destituída uniram-se os intelectuais perseguidos e mesmo os camponeses, insatisfeitos por estarem sempre ameaçados de trabalhos forçados e de guerra. O príncipe Zheng reinou em Qin durante trinta e sete anos e, como Imperador (Shi Huangdi), em toda a China, durante onze anos. Apesar de um célebre atentado contra sua vida, ocorrência, aliás, tornada tema freqüente da arte Han, o Soberano exerceu o poder com mão de ferro e, enquanto viveu, não permitiu contestações. Em -210, durante uma de suas freqüentes viagens, morreu Qin Shi Huangdi. Como suas atividades estivessem sempre cercadas de absoluto segredo, foi possível ao Ministro Li Si, auxiliado de alguns eunucos, esconder o fato e viajar ao lado do cadáver do Imperador, como se ele ainda vivesse, até a Capital, a fim de evitar que o falecimento do monarca longe da sede de seu governo facilitasse uma rebelião. O herdeiro do trono havia-se insurgido contra o Imperador e estava exilado. Seria, pois, fácil aproveitar-se da ocasião, para impor-se como novo soberano. O estratagema surtiu efeito. Li Si e o chefe dos eunucos, Zhao Gao, forjaram uma ordem do Imperador ao Príncipe Herdeiro, para que se suicidasse em companhia de um célebre general a ele simpático, Mengtian. Ambos mataram-se e o trono coube ao segundo filho de Qin Shi Huangdi, conhecido na História por seu título, "Er Shi Huangdi" — o "Segundo Imperador"*. O governo desse foi breve e desastroso. Zhao Gao exercia o poder de fato. Li Si foi condenado e morreu sob torturas. Os impostos foram aumentados, as leis tornaram-se ainda mais severas, os exílios e as condenações multiplicaram-se.

* Mais precisamente, o "Imperador (Huangdi) da Segunda (er) geração (Shi)".

4.4 Revoltas populares

Uma crônica Han diz-nos que, tendo em vista o descontentamento geral, não foi nem mesmo necessário o aparecimento, como no passado, de um Rei-Sábio, para suprimir a dinastia Qin, perdedora do Mandato Celeste (Tianming). Em -209 irrompeu a revolta de Chen She, um simples soldado de Chu. Outros aventureiros tomaram o mesmo rumo de rebelião e formou-se uma confederação contra o governo Qin. Nos territórios conquistados, tentou-se restaurar o sistema feudal, mas a nobreza estava fraca e o poder, na verdade, achava-se inteiramente concentrado nas mãos dos generais, homens do povo, em sua maioria. Dentre esses militares, sobressaíam Xiang Yu (o chefe dos confederados rebeldes) e Liu Bang.

4.5 Confederação rebelde. Fundação da Dinastia Han

Em -207, Liu Bang atacou a capital Qin, Xianyang, e recebeu sua rendição incondicional. O "Segundo Imperador" já havia sucumbido nas mãos do eunuco Zhao Gao e o trono coubera a um efêmero sucessor (Zi Ying), que só reinou durante quarenta e três dias e foi condenado à morte, juntamente com todo o clã de Qin Shi Huangdi. *Findo estava o Primeiro Império Chinês, mas não a idéia do Império centralizado.* Primeiramente, Xiang Yu, que descendia de uma família nobre de Chu, tentou dividir o País em feudos, entre os militares que haviam ajudado na conquista. Nesse espírito, Liu Bang recebeu uma área nas províncias modernas de Sichuan e Shenxi, território conhecido pelo nome de Han, em virtude de um rio lá situado. Xiang Yu assumiu o título de Ba Wang — Titular da Hegemonia — e, ostensivamente, tornou-se o protetor de um novo Imperador nominal da China, um antigo soberano de Chu. Tudo aparentava que o sistema feudal iria reinstalar-se na China. Entretanto, o Feudalismo achava-se realmente superado na mentalidade chinesa. Xiang Yu logo o eliminou o Imperador nominal. Os generais vitoriosos, mal satisfeitos com os quinhões recebidos, atacaram-se uns aos outros, buscando vantagens maiores. Seguiu-se guerra ferrenha entre antigos aliados.

Finalmente, concentrou-se a disputa entre dois rivais: Liu Bang, que controlava as províncias ocidentais, e Xiang Yu, senhor do Oriente. Nessa luta venceu o homem do povo, Liu Bang, representante da Nova Ordem, em contraposição ao aristocrata Xiang Yu, símbolo da classe nobre, guerreiro culto e poeta, mas arrogante e sanguinário. O único programa político de Xiang Yu era a restauração do Feudalismo, em que nem mesmo ele acreditava, pois não hesitava em sacrificar muitos de seus aspectos, quando a ambição assim lho exigia.

Liu Bang era um aventureiro sem polimentos. Suas raízes estavam no povo e suas decisões baseavam-se na realidade dos fatos e não num raciocínio tradicionalista e condicionado.

Cinco anos durou a guerra (até -202), verdadeira confrontação do Ideal Novo com o Passado. Xiang Yu foi vencido e suicidou-se. Liu Bang fundou a dinastia Han, nome do feudo original que recebera após a queda de Qin. Durante o período Han, o esquema político foi o de um Estado também autocrático, mas a filosofia do governo foi encobrir o fato de que, na verdade, o modelo seguido era o de Qin Shi Huangdi, embora despidido de seus elementos mais violentos, aliás secundários para o objetivo autocrático desejado. Como veremos mais tarde, os Han realizaram o prodígio de adaptar o Confucionismo, doutrina feudalista e aristocrática por excelência, à realidade do Império, cujo soberano, um homem oriundo do povo, concentrava nas mãos o poder e não tinha feudatários, mas simples súditos.

4.6 O autocratismo e seus reflexos na arte

A respeito dos reflexos do despotismo imperial na literatura já tivemos ocasião de comentar o "Decreto da Queima dos Livros", de -213. Uma autocracia não via, naturalmente, com bons olhos o florescimento da intelectualidade. A época Qin não só foi estéril no plano literário, mas destruiu a herança do passado, que era grande em consequência do fervilhamento de idéias do período liberal dos "Estados Combatentes". Por outro lado, um governo essencialmente prático não considerava as artes

como atividades úteis. As obras do período resumem-se em monumentos "faraônicos", destinados à glorificação do Imperador. Seu famoso palácio, perto de Xianyang, o Afanggong ou Apang, foi descrito por Sima Qian, no "Shi Ji". Dimensões imensas e muita ostentação eram a nota dominante. Um caminho suspenso permitia a passagem de cavalos e simbolizava a Via Láctea. Esse caminho era coberto e, partindo do Apang, atravessava o rio Wei e chegava até Xianyang.

Uma outra construção gigantesca foi o túmulo de Qin Shi Huangdi, de quarenta e três metros de altura, circundado de uma dupla muralha. Essa tumba consistia, segundo ainda Sima Qian, num verdadeiro palácio subterrâneo, onde rios de mercúrio representavam cursos d'água da Eternidade. O Afanggong foi destruído durante o saque de Xianyang, na queda da dinastia. O túmulo foi também pilhado. Escavações arqueológicas recentes trouxeram à luz um tijolo que se presume do Afanggong, onde a decoração já prenuncia a arte Han. Por outro lado, uma famosa estátua de mulher ajoelhada, em barro cozido, foi descoberta, em 1964, no sítio do túmulo de Qin Shi Huangdi. A personagem é uma das raras obras de arte que nos restam do período Qin. Tem uma altura de 64,5 cms. e uma expressão de grande vigor. A arte dos Qin foi apenas uma outra maneira de celebrar a majestade do Imperador. Subjugada ao autocratismo, manteve-se, entretanto, viva e, por vezes, sobriamente encantadora, conforme o demonstram essas pouquíssimas peças ainda existentes.

CAPÍTULO QUINTO:

O SEGUNDO IMPÉRIO CHINÊS:

Dinastia Han (-202 a +220)

5.1 Período dos Han anteriores ou ocidentais (-202 a 9)

Após fundar em -202,* a dinastia Han, Liu Bang (seu título póstumo (Miao Hao) foi Gaozu, o "Ancestral Supremo") estabeleceu a Capital em Changan, às margens do rio Wei, não muito distante de Xianyang, que fora sede do governo de Qin Shi Huangdi. A época que transcorreu de -202 (ano em que Liu Bang recebeu a investidura de Imperador de toda a China) a 9 da era moderna (quando houve uma usurpação e os Han foram temporariamente afastados do poder) corresponde ao chamado "Período dos Han Anteriores ou Ocidentais, pois a Capital (Changan) achava-se no Shenxi, na região oeste da China. Em 25 da era moderna, quando houve a restauração dos Han, a Capital foi mudada para Luoyang, cidade a leste de Changan. Assim, o período de 25 ao final da dinastia, em 220, é conhecido como dos Han Posteriores ou Orientais.

A Liu Bang pareceu necessário dar ao povo a impressão de estar suprimido o sistema político dos Qin, responsável por tanta crueldade e violência. Entretanto, o fundador da nova dinastia era bastante lúcido para compreender que somente através do poder centralizado

* Alguns autores consideram que a dinastia Han teve início em -206, ano no qual Liu Bang se tornou Wang (Rei) de Han, feudo recebido após a queda dos Qin.

em suas mãos poderia um soberano governar um Império tão grande quanto o da China. A História mostrava-lhe que a fragmentação do País em feudos debilitava a supremacia real e fora a razão principal da ruína dos Zhou. A fim de conciliar a ânsia popular de ver extinto o espírito autocrático com a necessidade de implantar um governo centralizado, que não admitisse independências regionais, Liu Bang, dividiu o Império em feudos *diminutos, encravados no interior de províncias governadas por adeptos fiéis ao governo central*. Tais enclaves feudais não tinham qualquer expressão política ou militar. Por outro lado, Liu Bang decretou que unicamente se concederiam feudos a membros de sua própria família (Liu) e, mesmo assim, os reis vassalos eram freqüentemente degradados ou condenados à morte por faltas mínimas, a fim de que nenhum feudatário governasse durante muito tempo. Mais tarde (em -144), todos os filhos (não apenas o primogênito) desses soberanos locais foram tornados co-herdeiros dos pais, para que os feudos, reparados, diminuíssem gradualmente de tamanho e importância. Dentro desse esquema, torna-se fácil compreender que o perigo de rebeliões provinciais era bastante reduzido. Durante o reinado de Liu Bang, existiam 143 pequenos feudos. No final da dinastia Han o número era de 241 e cada um deles, em seu território, abrigava apenas duas ou três infimas vilas. O que os Han foram bastante inteligentes para construir foi, na verdade, uma *aparência de feudalismo*, tornado, porém, perfeitamente inócuo para o autocratismo do Imperador. Na verdade, os Han anteriores foram os seguidores de Qin Shi Huangdi no que diz respeito à administração do Império. O território dividia-se, como sob os Qin, em circunscrições militares (Jun), subdivididas em prefeituras (Xian). Em todo o Império, o poder central exercia um controle direto da população através de recenseamentos e apoderava-se das rendas particulares através de taxas e impostos elevados. Havia o recrutamento militar e o sistema de trabalhos forçados, bem como a mesma legislação penal severa dos Qin, com sanções rigorosas e recompensas por mérito militar ou agrícola. As comunidades camponesas estavam organizadas em aldeias (Li) e, pela coesão social e pressão moral, elas tendiam a reforçar o controle estatal

sobre a população. A testa achavam-se "Notáveis" (os membros mais idosos), que, através de uma severa hierarquia, asseguravam a subordinação dos jovens. Os Han anteriores desenvolveram importantes obras públicas, tais como a construção de diques, trabalhos de irrigação e canalização.

Liu Bang recebeu um Império economicamente em dificuldades. Como homem do povo, ele acreditava na agricultura, que deveria ser patrocinada pelo governo, em detrimento do comércio e do artesanato. A técnica do ferro fundido continuou seu florescimento e o machado e a relha de arado, feitos dessa matéria, contribuíram para o desbravamento das florestas e a sementeira em nível mais profundo do terreno e ocasionaram o total desaparecimento do método de cultura por queimada. Os comerciantes, por sua vez, continuaram suspeitos ao governo, que temia a especulação e o entesouramento de produtos alimentícios, causadores da alta dos preços. A classe dos mercadores foi proibido usar seda para as vestimentas, locomover-se em carroças ou ocupar postos governamentais. Seus impostos foram muito aumentados.

Um problema de grande envergadura foi criado pela supressão do sistema feudal. Durante a vigência desse último, os reis escolhiam as consortes entre as donzelas das famílias aristocráticas de outros Estados feudais. Um antigo e importante tabu chinês era o casamento entre duas pessoas com o mesmo sobrenome. Nos tempos primitivos, só os nobres tinham direito a nomes de família, que derivavam da denominação de um lugar ou de uma função (por exemplo: Sima — "Comandante das Cavalarias"; Gongsun — "Neto de Duque"). Assim, todas as pessoas com o mesmo sobrenome tinham a possibilidade de, primitivamente, pertencerem à mesma família e, por temor do incesto, a exogamia era levada às últimas consequências. No feudalismo, uma consorte que vinha de outra região pertencia à mesma classe social de seu marido e, quando chegava ao país desse, lá não tinha vínculos familiares que lhe dessem poder político. No período dos Han, porém, não havia mais famílias nobres que possuísssem grandes feudos e entre cujos membros femininos pudessem os Imperadores escolher suas esposas. Por outro lado, o tabu de casamento acima explicado impe-

dia que os Imperadores Han se unissem com mulheres da família Liu (de Liu Bang). A eleição das consortes imperiais fazia-se, pois, por um critério de beleza, entre donzelas de famílias inferiores, ou por prêmio, entre virgens dos clãs de algum ministro ou general que o merecessem. A consequência, num e noutro caso, era a criação de uma classe de "parvenues", que, tornando-se esposas de Imperadores, trabalhavam, dentro do espírito de solidariedade familiar chinês, para a elevação ao poder do próprio clã. Quando acontecia que morresse um Imperador sem filho maior, a regência era exercida pela consorte-viúva. As famílias das imperatrizes aproveitavam-se da ocasião para agir em causa própria, muitas vezes mesmo no sentido de usurpar o trono. Sabiam tais famílias que disporiam de força enquanto a regência fosse exercida pela consorte, membro do clã. Uma vez que o novo Imperador ascendesse ao trono, a família de sua mãe poderia sucumbir, vítima da inveja e da ambição de outros. As famílias das imperatrizes não tinham passado e a ninguém estavam ligadas por qualquer sentimento de lealdade. Assim, o mais seguro era apoderar-se do Império. Tornou-se uma sistemática da política das famílias das imperatrizes, durante o período dos Han anteriores, conspirar contra o soberano legítimo. A própria esposa de Liu Bang, a Imperatriz Lü, foi a primeira a tentar conservar o trono para si e seu clã, após a morte do marido (-195). A Imperatriz Lü, descrita pela História como "dura e inflexível", conseguiu envenenar o filho da concubina favorita do marido, a Dama Qi, e colocou no trono seu próprio filho menor, Huidi. Não satisfeita, a Imperatriz marcou o início de sua regência mutilando a Dama Qi. Arrancou-lhe os olhos, cortou-lhe os pés e as mãos, queimou-lhe as orelhas e lançou-a à cloaca, chamando-a de "a porca humana"... A seus próprios parentes, a Imperatriz Lü distribuiu apanágios reais. Quando morreu, em -180, havia escolhido e deposto sucessivos imperadores-meninos. Seguiu-se uma reação da família de Liu Bang, que exterminou todo o clã Lü. O problema dos clãs das imperatrizes foi agravando-se até que, realmente, o trono foi usurpado, no ano 9 de nossa era, pela família Wang, que fundou a efêmera dinastia Xin (a "Nova") (9 a 25).

A ameaça dos Xiongnu, que havia ocasionado a construção da Grande Muralha por Qin Shi Huangdi, continuou durante os Han anteriores e dissipou-lhes recursos econômicos, pois era necessário comprar a paz através de dons valiosos. Houve assim uma fuga de riquezas da China para a Ásia Central. A Grande Muralha representava um eficaz sistema defensivo, mas só dava bons resultados se escudada por um bom número de soldados. Ora, a manutenção de exércitos naquela região setentrional montanhosa era dispendiosíssima, pois não havia agricultura na área e fazia-se mister que se enviassem provisões de longe. Por outro lado, o único acesso dos víveres era pelo rio Amarelo, que corre dos planaltos para as planícies agrícolas. Desse modo, o transporte, *feito contra a corrente*, era difícil. Os Han passaram a vender títulos nobiliárquicos a pessoas que pudessem encarregar-se desse transporte com sucesso. A classe conservadora aceitou mal a solução, imaginada por uma dinastia fundada por um homem do povo, sem muita legitimidade para ser Imperador. Veremos adiante como os dirigentes solucionaram a questão.

Por outro lado, o Imperador Wen (-180 a -157) promulgou um Decreto desastroso, que permitiu a cunhagem de moedas de cobre por particulares e o resultado foi uma inflação sem precedentes, em que se desvalorizou o dinheiro dos cofres públicos. O Imperador Wen foi o sucessor de Huidi, já mencionado no trecho referente à Imperatriz Lü. Wen (o "Civilizador") pretendeu governar como um verdadeiro Rei-Sábio do passado. Quis reformar o povo pela Virtude Imperial. Submetia seus Decretos a um Conselho, que deveria aprová-los, ou não. Não permitiu sacrifícios para sua felicidade pessoal e, se alguma calamidade assolava o País, Wen dela se considerava pessoalmente culpado, por não ser sua própria Virtude bastante forte para evitá-la. Seguiu fielmente o princípio confucionista de que o Imperador era o intermediário entre o Céu e a Terra e, portanto, responsável pelo equilíbrio entre macrocosmo e microcosmo. Em época de seca distribuiu ao povo a soma de dinheiro destinada às suas próprias vestimentas e abria a todos os silos do governo. Quando sentiu aproximar-se a morte, fez construir uma sepultura modesta e ordenou funerais sem fausto e pouco

tempo de luto. Sucedeu-o o Imperador Jing (-157 a -141), em cujo reinado os títulos nobiliárquicos foram vendidos a preços ínfimos e os criminosos puderam resgatar suas penas mediante o compromisso de transportar mantimentos para as tropas fronteiriças. Esses fatos mostram que os Han estavam debilitados e precisavam de um governante mais enérgico.

Se o Estado se tornara fraco durante os reinados de Wen e de Jing, com problemas de inflação e tendo como únicas fontes de recursos a coleta de impostos e as contribuições em cereais, a *empresa particular* por sua vez, aproveitando-se da liberalidade governamental, muito se expandiu nessa época. Os comerciantes, em especial, acumularam grandes fortunas, pois já não sofriam as restrições impostas por Liu Bang. Os mais poderosos eram os comerciantes do sal e os industriais do ferro. O governo em nada participava, as taxas eram pequenas e apenas devidas aos senhores feudais e não às autoridades centrais. Diluído estava nesse período o rigor dos Qin, que Liu Bang tentara conservar. Os comerciantes, tornados milionários, adquiriram grandes propriedades rurais, substituindo a antiga aristocracia. Sua conduta era deplorável em relação aos camponeses, que eles exploravam e aterrorizavam.

Morto o Imperador Jing, ascendeu ao trono o célebre Imperador Wu (Han Wudi, o "Guerreiro") (-141 a -87). Wu reinou durante cinquenta e três anos, mas o início do governo foi marcado pela influência de sua avó, a consorte de Wen, a Imperatriz-Viúva Dou, que contrariou várias aspirações renovadoras do jovem monarca. Impondo sua personalidade após a morte da Imperatriz Dou, Han Wudi ficou na História como o Soberano celebrante do antigo sacrifício Feng, grande ritual que proclamava o perfeito êxito de uma dinastia e tinha enorme importância política na China antiga. O acontecimento deu-se em -110, sobre o monte sagrado Tai, na província atual de Shandong. Serviu para estabelecer definitivamente a legitimidade da dinastia Han, que, convém lembrar, havia sido fundada por um homem do povo e não era aceita sem contestações pela unanimidade do povo chinês. O reinado de Han Wudi tem sido considerado como o mais importante do período dos Han anteriores. Por sua gran-

de duração e pelo pulso de ferro do Imperador, foi uma época de expansão militar e de abertura de novos horizontes culturais, através do contacto com países estrangeiros do Ocidente. Por outro lado, Han Wudi solucionou vários problemas económicos, trazendo novas rendas ao Estado. Em seu Governo, o confucionismo cresceu em prestígio e iniciou um processo de cristalização que determinou o sistema político-filosófico chinês de muitos séculos posteriores.

Por razões didáticas, podemos analisar a era de Han Wudi sob três aspectos:

1. sócio-económico,
2. filosófico-literário,
3. militar e expansionista.

1 — aspecto sócio-económico:

Um Decreto Imperial havia permitido a cunhagem de moedas por particulares, o que ocasionava uma inflação de grandes proporções, em que o dinheiro arrecadado em impostos pelo governo perdera enormemente o valor. Após várias medidas conciliatórias, Han Wudi simplesmente transformou em monopólio estatal a cunhagem, centralizando-a em Changan e atribuindo às moedas de cobre apenas valor intrínseco e não arbitrário, como acontecia antes. Todas as moedas anteriores foram declaradas sem valor. O sistema provou ser eficaz, pois a falsificação deixou de ser lucrativa. Para combater a especulação, a alta de preços e o entesouramento, Han Wudi aliou-se à classe dos ricos comerciantes, que eram os únicos a terem conhecimento e capacidade para controlá-los, uma vez que os provocavam. O Governo decretou o monopólio estatal das indústrias do ferro e do sal e colocou a direção da empresa nas mãos dos magnatas dessas próprias atividades. De proprietários, esses capitalistas da época passaram a gerentes e o Estado aumentou consideravelmente suas rendas. No que se refere aos cereais, Han Wudi contou com a ajuda de um comerciante de Luoyang, Sang Hongyang, que foi nomeado assessor para assuntos económicos. Sang Hongyang idealizou um sistema de comér-

cio que se mostrou eficaz para impedir a flutuação dos preços. Era o chamado mercado "Pingzhun" ("Equilibrado"), em que o Governo comprava o excedente da produção na época da baixa de preços e revendia-o no momento de escassez. Por outro lado, o Governo recebia, como tributo, de cada província, o seu produto mais abundante, que transferia para regiões onde ele fosse raro — assim controlava o nível dos preços, equilibrando a demanda. Quando houvesse fome num distrito, outros próximos, onde houvesse fartura, deveriam suprir as necessidades da região menos afortunada. A política reformista de Han Wudi foi muito atacada pelos confucionistas conservadores, porque as medidas introduzidas não tinham precedente na antiguidade, considerada pelos letrados como única fonte de modelos para um bom Governo. Entretanto, as inovações foram mantidas e obtiveram bons resultados para o Estado.

2 — aspecto filosófico-literário. O desenvolvimento da historiografia:

Qin Shi Huangdi tentara suprimir a memória do passado, criando uma Nova Ordem na qual a filosofia estatal se achava inteiramente voltada para a resolução de problemas práticos, sem lugar para a erudição. Para essa última, entretanto, sempre tendeu naturalmente o espírito chinês, afeito, desde cedo, às minúcias da pesquisa intelectual. Durante os Han anteriores, abolido que foi, em -191, o Decreto da Interdição dos Livros de Qin Shi Huangdi, desenvolveu-se uma busca da antiguidade perdida, que culminou na elaboração de obras históricas de grande valor e na sistematização filosófica. A literatura clássica da China jamais se preocupou com ficção. O romance sempre foi considerado como um desperdício de tempo, indigno da inteligência dos letrados. Assim foi para a História e para a Filosofia que se voltou a erudição da China. O maior historiador chinês antigo foi, sem dúvidas, Sima Qian. Ele compôs uma obra imortal, o "Shiji" ("Registros Históricos"), que se tornou o modelo das "Histórias Oficiais", escritas, sempre na dinastia seguinte, a respeito da dinastia antecedente. A pri-

meira "História Oficial" foi a dos Han Anteriores (Qian Han Shu), trabalho realizado por Ban Gu no período dos Han Posteriores e que versa sobre a História do período imediatamente precedente ao seu.

Sima Qian teria nascido em -145 ou -135 e morrido em -85. Descendia de uma família aristocrática (Sima: "Comandante das Cavalariças" — Ministro da Guerra — nome de uma função tornada sobrenome familiar, de acordo com o uso) do Estado de Qin (Shenxi), país natal de Shi Huangdi e berço do legismo. O pai de Sima Qian, Sima Tan, ocupara a função, na corte Han, de Tangongshi ("Duque-Grande Astrólogo" ou Analista), ligada à observação da correspondência entre os fenômenos celestes e o calendário oficial. Apesar do título pomposo, o cargo não era de muita importância na época Han, embora o direito ao acesso livre à biblioteca e aos arquivos imperiais fosse de muita utilidade para quem pretendesse escrever uma obra histórica. Esse foi o caso de Sima Tan, que idealizou e começou o "Shiji", morrendo, entretanto, no início do trabalho e legando a Sima Qian tanto a função de Taigongshi quanto o encargo de terminar o "Shiji". A obra ocupou vinte anos da vida de Sima Qian e divide-se em cinco grandes seções: "Benji" ("Anais de Base"), consistente em doze capítulos sobre as casas reais anteriores à dos Han e sobre as vidas dos próprios imperadores Han; "Nian Biao" ("Tabelas Cronológicas"), dez capítulos que enumeram, por ordem de datas, acontecimentos importantes do passado; "Zhi" ("Tratados"), oito capítulos a respeito de assuntos vários, tais como os ritos, a música, a astronomia, a religião e a economia; "Shi Jia" ("Famílias Hereditárias"), trinta capítulos sobre os anais históricos dos Estados feudais anteriores aos Qin, e "Liezhuan" ("Biografias"), setenta capítulos concernentes à vida de personagens historicamente célebres ou a povos estrangeiros com os quais a China tivera contactos. O "Shiji", escrito com o objetivo de transmitir e não inovar (no espírito de Confúcio), é uma compilação de todo o material histórico da China existente na época de Sima Qian. Sua única preocupação foi apresentar um quadro de toda a História da China, desde as origens até o reinado de Han Wudi, baseando-se em tradições orais, textos, arquivos e testemunhos contempo-

râneos. Sima Qian não cita suas fontes no trabalho, mas simplesmente copia o material histórico com inteira fidelidade. Unicamente na seção das "Biografias" (Liezhuan) é que constatamos alguma originalidade, pois tratava-se das vidas de personagens contemporâneos seus; nas outras seções, Sima Qian é apenas um frio compilador de documentos. Em consequência, temos hoje um trabalho de imenso valor, que nos fornece a coleção completa das fontes históricas consideradas como autênticas pelos chineses nos últimos séculos antes de nossa era. O "Shiji" foi magnificamente traduzido para o francês por Edouard Chavannes (de 1895 a 1905), com o título de "Les Mémoires Historiques de Se-Ma Ts'ien". Sima Qian foi, além disso, um grande explorador, pois quando jovem percorreu todas as províncias da China de então. Vivendo sob o governo de Han Wudi, que tinha uma legislação penal extremamente severa, Sima Qian viu-se envolvido num crime de lesa-majestade, por haver defendido um general (Li Ling), que caíra em desgraça perante o Imperador. Seu castigo foi a castração, à qual os homens de honra de seu tempo fugiam cometendo suicídio. Sima Qian não se matou, porque desejava terminar o "Shiji", mas essa mutilação psicologicamente o amargurou pelo restante de seus dias. Sima Qian estabeleceu as bases da historiografia na China e seus métodos foram imitados nas dinastias seguintes. Sua obra é ainda indispensável nas pesquisas da moderna Sinologia.

Transformação do confucionismo em sustentáculo dos Han

Como dissemos anteriormente, a família Liu, do fundador da dinastia Han, tinha suas raízes no povo. Numa época em que os monarcas costumavam aparentar-se ao sobrenatural de uma antiga e idealizada "Idade do Ouro", cabia procurar bases mais sólidas para a legitimidade dos Han. Wudi buscou no sacrifício Feng um ritual que o impusesse perante toda a China como soberano aceito pelo Céu. Mas não bastava. Realizou, então, o prodígio de transformar o confucionismo, religião feudal por excelência, num sustentáculo do Império autocrático. Para isso, era necessário conquistar o apoio da classe dos le-

trados (Ru), os únicos, dentre os filósofos, que ainda cultuavam a erudição, depois da "Queima dos Livros" e procuravam, através de um minucioso trabalho de pesquisa, reconstituir os "Clássicos" perdidos, depositários de textos sobre a reverenciada antiguidade chinesa.

O taoísmo seguia outros rumos. Por seu próprio espírito, tendia a não importar-se com intelectualismos e ligava-se mais naturalmente ao misticismo popular; em virtude disso, como veremos mais tarde, perdeu sua qualidade de filosofia, para tornar-se uma verdadeira religião, empenhada em conquistar a imortalidade do corpo, e completamente degenerada, se comparada com a doutrina desprendida do taoísmo evoluído do Zhuangzi. As outras "Escolas" não existiam mais independentemente, durante os Han. Assim, era a Confúcio que Han Wudi deveria oficialmente patrocinar, no interesse de sua dinastia, embora, sendo eclético, o Imperador preferisse, por inclinações pessoais, em sua vida privada, o misticismo da religião taoísta que então se formava. Ora, o enaltecimento de Confúcio pelo Estado tornou os letrados favoráveis aos Han e, como a Cultura é uma arma na China, o povo, por sua vez, por influência da classe culta, também aceitou de coração a nova dinastia. Os Han foram hábeis em aproveitar a boa vontade dos letrados e tudo o que fizeram foi convencê-los de que o confucionismo poderia aplicar-se ao novo regime. O confucionismo primitivo pregava a obediência hierárquica, *mas dentro do mais completo espírito feudal*: os filhos deviam respeito absoluto aos pais; os nobres, ao Senhor feudal; o Senhor feudal, ao Rei, de que era vassalo. Os Imperadores Han expandiram essa idéia: *todos os súditos deviam absoluta obediência ao Imperador; a lealdade não era apenas um dever do Senhor feudal em relação a seu Rei, mas uma obrigação de cada cidadão diante do Imperador*. Desse modo uma doutrina primitivamente concebida para justificar e advogar a causa do feudalismo foi *metamorfosada* na viga mestra do sistema de poder estatal absoluto e centralizado, *o mais oposto*, na verdade, à concepção feudal de fragmentação do poder.

Foi durante o reinado de Han Wudi que o confucionismo iniciou sua transformação e encaminhou-se para

a vitória política atingida nos governos dos sucessores de Wudi, os Imperadores Xuan (-74 a -48) e Yuan (-47 a -33). Sua posição como doutrina oficial do Estado conservou-se até o século XX. Em -136 foi estabelecido um Colégio confuciano, que compreendia cinco seções, cada uma especializada no estudo de um dos Clássicos (Yijing, Shijing, Shujing, Yili, Chunqiu). Tratava-se de uma verdadeira Universidade, em que se assimilava um saber útil num domínio particular da arte do governo: por exemplo: o "Shujing", em seu capítulo "Yugong" ("Tributo a Yu"), ensinava métodos de desbravamento de um território; no "Chunqiu" aprendia-se o Direito, através de precedentes utilizados por Reis-Sábios; no Yili ("Ritos") estudavam-se as regras de conduta. A Universidade foi organizada pelo letrado Gongsun Hong. Em -125, Han Wudi criou um famoso sistema de concursos para o ingresso na carreira pública, a todos abertos. Para ser aprovado, era mister prestar exames de proficiência em, pelo menos, um dos Cinco Clássicos. Com tal medida Han Wudi ligou para sempre a administração pública e o confucionismo, uma vez que este representava a chave de acesso àquela. O sistema de concursos públicos consistiu numa decisão democrática do Governo chinês, pois qualquer pessoa, desde que preparada intelectualmente, poderia ascender na escala social e pertencer à classe dos administradores do Império. É bem verdade que durante o reinado de Wudi recrutaram-se apenas pequenos funcionários através desses exames, mas, a partir dos Imperadores Xuan e Yuan, os altos cargos passaram a ser privilégio dos letrados confucianos. O acesso à carreira administrativa através de concurso público manteve-se obrigatório até o século XX.

Um outro letrado, Dong Zhongshu, muito contribuiu para que Han Wudi elevasse o confucionismo ao nível de doutrina oficial e instituisse o sistema de exames para o mandarinato. Dong Zhongshu era um especialista do Clássico "Chunqiu" ("Anais do Estado de Lu", pátria de Confúcio). Segundo ele, o "Chunqiu" era um importante trabalho político, escrito pelo próprio Confúcio, no qual havia um significado *esotérico*. Confúcio teria sido um "Rei sem coroa", a quem coubera o Mandato Celeste (Tianming), perdidos pelos reis Zhou. Assim, o sucessor legítimo dos

Zhou não fora Qin Shi Huangdi, nem mesmo Liu Bang da dinastia Han, se quisermos considerar os Qin como simples usurpadores. Por suas qualidades, fora o próprio Confúcio o soberano de direito; apenas não o fora de fato. O "Chunqiu", nesses termos, teria constituído a obra em que Confúcio consignara seu direito como soberano legítimo e indicado pelo Céu; os ensinamentos desse Clássico, se houvesse sido permitido a Confúcio pô-los em prática, teriam levado a China a uma era de paz e ordem perfeitas. Dong Zhongshu acreditava que todas as respostas às indagações humanas poderiam ser encontradas no "Chunqiu". Estudando analiticamente o "Chunqiu" à luz de um comentário sobre o mesmo, o "Gongyangzhuan", Dong Zhongshu imaginou *desvendar o pensamento que Confúcio não teria desejado expor abertamente no Clássico que escrevera*. O resultado das pesquisas de Dong Zhongshu foi a obra "Chunqiu Fanlu" ("As Múltiplas Gotas de Orvalho do Chunqiu"), em que justificou a Nova Ordem dos Han mediante uma teoria inspirada ao mesmo tempo na metafísica da Escola Yin-Yang (e dos "Cinco Elementos") e na filosofia confucionista, de fundo político-social. Seguindo a "Escola do Yin-Yang"*¹, Dong Zhongshu acreditava existir uma interdependência entre o Céu e o homem. A acepção de "Céu" (Tian) é, a um só tempo, de "Natureza" e de "Divindade que preside à Natureza". O Universo compõe-se de dez elementos: o Céu, a Terra, o Yin, o Yang, a Madeira, o Fogo, o Solo, o Metal, a Água e o Homem. O Yin e o Yang apresentam-se sob a forma de *éter* e os homens estão constantemente neles imersos, embora não o percebam. A ordem dos "Cinco Elementos" (Wuxing) é a seguinte:*² Madeira, Fogo, Solo, Metal, Água. Como vimos anteriormente, essa ordem é a consignada no "Yue Ling" ("Determinações Mensais") e cada elemento sucede ao outro *por produção*.^{*3} O elemento "Madeira" está associado ao ponto cardeal leste e à Primavera; "Fogo", ao sul e ao Verão; "Metal", ao oeste e ao Outono; "Água", ao norte e ao Inverno. "Solo"

*¹ Ver pág. 123.

*² Ordem seguida pelo "Yue Ling" — ver pág. 126.

*³ Ver pág. 126.

ocupa uma posição central e auxilia os outros elementos. A alternância das quatro estações explica-se pelo movimento do Yin e do Yang. O Yang pleno é o Verão; o Yin absoluto é o Inverno. Na decadência do Yang, dá-se o Outono; na do Yin, ocorre a Primavera. O Yang é a força benéfica do Céu (Tian), isto é, a sua "Alegria"; o Yin é o lado destrutivo do Céu, o seu "Luto". Como o homem, o Céu tem momentos positivos e negativos, relativa (Primavera, Outono) e absolutamente (Verão, Inverno). Ora, o homem é uma réplica do Céu. O Rei, intermediário entre o Céu, a Terra e o Homem, influi, por suas atitudes, no comportamento de seu "duplo" (isto é, o Céu). Esse manifesta-se através de sinais, faustos ou infaustos, desencadeados segundo a Virtude Real. Um cataclisma, desastre nacional, seria, por exemplo, um signo infausto, indicativo de Virtude Real deficiente. Como o Céu possui dois lados, o Yang (positivo) e o Yin (negativo), o homem, sua réplica, compõe-se de dois elementos: Xing (a natureza humana) e Qing (as emoções). Num sentido mais amplo, "Xing" significa a "matéria básica" do ser humano e engloba as emoções. Quanto ao velho problema de bondade ou maldade original da natureza humana, Dong Zhongshu acreditava que "Xing" (no sentido amplo de "matéria básica") *produz* a semente da bondade, mas não pode ser com ela identificado. A bondade é gerada pela "matéria básica", mas deve ser cultivada através da fidelidade do homem aos desejos do Céu. O progresso na rota da perfeição é obtido através do ensinamento (Jiao) dos Reis-Sábios da antiguidade. *A Cultura desenvolve, assim, o potencial de bondade que se encontra no homem e disciplina os desejos e as paixões.*

Dong Zhongshu identificava o Soberano, o Pai e o Marido ao Yang celeste; em contrapartida, o Súdito, o Filho e a Esposa eram a réplica do Yin celeste. Essas três relações devem estar em equilíbrio e consistem nos chamados três "Gang" da sociedade, isto é, nas *regras éticas básicas da vida em grupo*. "Gang" é uma palavra que significa a "corda principal de uma rede", que sustém todas as outras. O soberano, por analogia, *sustém* os sú-

ditos, assim como o pai, os filhos e o marido, a esposa. Por outro lado, todo indivíduo deve cultivar *Cinco Virtudes Constantes* (Chang): Ren (benevolência); Yi (imperativo da retidão de conduta); Li (ritos); Zhi (sabedoria); Xin (confiança)*. Os três "Gang" (regras éticas) e os cinco "Chang" (virtudes pessoais) são a vocação natural do ser humano e devem ser universalmente cultivados. Mas nem todas as pessoas conseguem desenvolvê-los sozinhas. A função do Governo é, pois, ajudar o povo no caminho da Perfeição. O Rei é o emissário do Céu (Tian), para que se cumpra o destino humano de harmonizar-se com o macrocosmo. Como o Rei é uma réplica do Céu, ele tem quatro fases de governo, que devem acompanhar as mudanças das estações: liberalidades na Primavera; recompensas no Verão, sanções no Outono e execuções no Inverno. Os funcionários governamentais têm quatro níveis hierárquicos e seus assistentes, três, a fim de identificarem-se com o período trimestral de cada estação do ano. Em quatro estações completa-se um ano; em quatro estágios o Rei termina um ano de seu governo. Assim, mantém-se o equilíbrio e a correspondência entre as ordens celeste e humana.

Se, por um lado, Dong Zhongshu exalta o poder imperial, garantia da paz, da unidade e do bem-estar do País, por outro, mediante a teoria do Mandato Celeste, ele limita o absolutismo do Imperador, a fim de prevenir excessos. O Rei instrui seu povo através de instituições que constituem o "Caminho Real" (Wang Dao), correspondente exato do "Caminho Celeste" (Tian Dao). Esse último opera-se de modo misterioso e imperceptível e, para imitá-lo, o soberano permanece no recesso de seu palácio e governa pelo princípio do "Não-Agir" (Wuwei) taoísta. A sua influência ocorre pela *Virtude*, que, se perfeita, age e traz prosperidade e obediência por irradiação à distância. O Rei é o duplo do princípio Yang celeste e tudo realiza sem interferir diretamente; os ministros e os súditos são a réplica do princípio Yin, identificado com a Terra, que acalentada do Yang celeste, age, pro-

* Ver o capítulo sobre Mêncio (Mengzi).

duzindo os seres e as coisas. Portanto, as ações administrativas cabem aos ministros e aos súditos. Baseado em Zouyan e em sua teoria das "Cinco Virtudes" (transposição, para o plano político, dos "Cinco Elementos")*, Dong Zhongshu elaborou a teoria dos "Três Sistemas" (Santong), segundo a qual as dinastias da antiguidade (Xia, Shang-Yin, Zhou) reinaram, cada uma, sob o signo de uma cor — sucessivamente, o "Negro", o "Branco", e o "Vermelho". A mudança de Casa dinástica correspondiam transformações radicais no calendário, na cor das vestimentas usadas na corte, nos ritos e na música. Era uma maneira de "manifestar o mais concretamente possível a dependência e solidariedade íntima entre o poder real e a ordem celeste", segundo M. Kaltenmark. Assim, os Xia teriam tido como símbolo a cor negra; os Shang, a branca e os Zhou, a vermelha. Um ciclo humano teria sido completado após a queda dos Zhou e impunha-se, assim, um recomeço, mas o Reino Negro não coube legitimamente aos Han. O novo ciclo teria sido na verdade iniciado por Confúcio, "Rei sem coroa", legitimado por direito divino, apenas não reconhecido como tal pela sociedade de sua época. Em consequência de tais idéias, Confúcio passou a ter uma posição, na China, quase de "Filho dos Deuses". Era o "Imperador Negro", um Super-Homem dotado de poderes sobrenaturais. Se essa teoria houvesse prevalecido, Confúcio seria hoje uma espécie do "Jesus Cristo" no contexto de um confucionismo tornado religião. Tal não sucedeu. A idéia que finalmente se impôs foi a de ser Confúcio apenas um Homem Sábio, um transmissor da herança do passado, à qual insuflou novo espírito, a fim de educar as gerações futuras. Surgiu, entretanto, durante os Han, uma literatura chamada "Wei Shu" — "Livros (que são como) a trama (do tecido)" — que seria o complemento dos "Seis Clássicos" confucianos*, cujo nome genérico (Jing), em chinês, significa primitivamente "urdidura" (do tecido). A combinação dos "Wei Shu" com

* Ver pág. 125.

* O "Clássico" da Música perdeu-se, daí termos hoje apenas "Cinco Clássicos".

os "Jing" dariam o ensinamento global de Confúcio, assim como a trama e a urdidura formam um tecido. O propósito dos "Wei Shu" era justamente dotar Confúcio de qualidades sobrehumanas, tais como o dom de prever o futuro (isto é, ele teria escrito especialmente para formular leis destinadas à dinastia Han, da qual teria miraculosamente, sabido séculos antes de sua fundação). Os "Wei Shu" são, naturalmente, apócrifos, livros forjados durante a dinastia Han, mas que, na época, tiveram grande voga dentro do contexto do confucionismo idealístico, representado pela chamada "Tradição dos Textos Modernos", à qual se filiava Dong Zhongshu. Esses "Textos Modernos" (Jinwen) representavam as recensões dos Clássicos confucianos consignados na escritura corrente da dinastia Han, em contraposição à "Tradição dos Textos Antigos" (Guwen), segundo a qual os manuscritos clássicos teriam sido escondidos durante a interdição dos livros e reaparecido, em escritura arcaica, no início da dinastia Han. A "Tradição Moderna" era, pois, de tendências fantasiosas e místicas, porque aceitava os "Wei Shu" apócrifos e combinava o racionalismo confuciano com a metafísica da "Escola do Yin-Yang". A "Tradição Antiga" rejeitava o caráter sobrenatural de Confúcio, ligava-se ao realismo de Xunzi e dava aos Clássicos uma interpretação filológica, sem permitir que a imaginação obscurecesse a pesquisa científica sobre a obra confuciana. No final da dinastia Han Anterior, a "Tradição Antiga" foi defendida por Liu Xin, um grande intelectual da época, acusado, mais tarde, de ter forjado os textos em escritura arcaica. Entretanto, durante o reinado de Han Wudi foi a "Tradição Moderna" que imperou, em consequência da influência de Dong Zhongshu. Durante longo tempo dominou essa interpretação fantasiosa do confucionismo, mas gradualmente a "Escola da Tradição Antiga" triunfou pela lógica racional que advogava e os "Wei Shu" foram até proscritos. No período de Han Wudi o confucionismo em voga era o de Dong Zhongshu, que fazia do "homem físico e moral um microcosmo correspondente nos mínimos pormenores ao macrocosmo", isso sempre "mediante o Yin e o Yang e os Cinco Elementos" (M. Kaltenmark).

3 — aspecto militar e expansionista. As relações da China dos Han com o mundo ocidental

No momento em que ocorria a queda da dinastia Qin, seguida de lutas intestinas pelo poder, os Xiongnu, nômades prototurcos que haviam empreendido incursões contra a China durante o reinado de Qin Shi Huangdi, organizavam-se em grande Confederação, finalmente resultante no "Império da Estepe", que se estendeu do lago Baikal ao lago Balkach e, para o sul, até o paralelo 40. Essa nova potência da época reagrupava várias tribos cujas línguas se ligavam ao grupo altaico. Fundado por Mao Dun em -204, o "Império da Estepe" era governado por um chefe supremo, o Shanyu, abaixo do qual estavam dois reis, o da Direita (ou do Oeste) e o da Esquerda (ou do Leste). Para os chineses, os Xiongnu eram bárbaros, pois seus costumes afrontavam a dignidade humana: por exemplo: um filho incorporava a seu harém todas as viúvas de seu pai (com exceção da própria mãe) e casava-se com todas as viúvas de um irmão defunto. Por outro lado, por serem nômades, a dieta dos Xiongnu baseava-se em carne e em leite e esse último sempre foi detestado e desprezado pelos chineses. As riquezas da China sedentária e agrícola eram tentadoras para esses nômades setentrionais. Durante os primeiros imperadores Han, a política chinesa foi subornar os chefes Xiongnu com presentes valiosíssimos, a fim de mantê-los fora dos limites chineses. Tais presentes, além de empobrecerem o tesouro chinês, aumentaram a riqueza dos Xiongnu e tornaram-nos cada vez mais exigentes. Han Wudi decidiu-se pela ofensiva. Desistiu da tradicional política chinesa pacifista, chamada "Heqin" ("Paz e Amizade"), e empreendeu ataques vitoriosos ao território bárbaro de -127 a -119. Os corpos expedicionários chineses compreendiam mais de 100.000 homens e, em -115, a situação já havia melhorado bastante para a China. A importância maior da guerra com os Xiongnu residia, entretanto, no fato de que foi a causa indireta da abertura de relações da China com o mundo ocidental. Sob o reinado do Shanyu Laoshang (-174 a -160), os Xiongnu haviam expulsado uma nação inteira, os Da Yuezhi, de língua iraniana, de seu território primitivo. Os Da Yuezhi retiraram-se para o Ocidente. Han Wudi

acreditou que pudesse celebrar uma aliança útil à China com os Da Yuezhi, inimigos também dos Xiongnu. Assim, em -138, Han Wudi designou Zhang Qian para uma embaixada destinada a partir em busca dos Da Yuezhi e convencê-los a uma aliança contra o Império da Estepe. Zhang Qian caiu prisioneiro dos Xiongnu, entre eles permaneceu durante dez anos, mas, finalmente conseguiu evadir-se e prosseguiu viagem em procura dos Da Yuezhi, que encontrou estabelecidos na Bactriana, onde haviam destituído uma dinastia fundada por gregos da época das conquistas de Alexandre, o Grande. Os Da Yuezhi eram os nômades mencionados por escritores gregos sob a denominação de Asii ou Asiani, ou ainda Tochari ou Tukhara. A Bactria ou Bactriana era chamada Daxia pelos chineses. Zhang Qian ainda teve contacto com os habitantes de Da Yuan, a Sogdiana dos gregos (hoje Fergana, na União Soviética). Era pois o limite do mundo helenístico e Zhang Qian julgou que todos esses povos distantes tinham interesse pelos produtos chineses, principalmente pela seda e, através de presentes, poderiam tornar-se aliados da China. Por outro lado, Zhang Qian soube de uma alegada passagem da China à Índia através do Sul, região de difícil acesso; a busca desse caminho levou a importantes descobertas de rotas que facilitaram a expansão chinesa para o Sul.

Os chineses terminaram por anexar um reino sulista, o Nanyue, o que tornou possível a incorporação ao Império dos territórios das atuais províncias de Guangdong (Cantão) e Guangxi, bem como do Tonquim. O Nanyue tornou-se a província de Jiao (Giao em vietnamita) e compreendia nove circunscrições militares, das quais três — Jiaozhi ou Giao-Chi (em vietnamita) Jiuzhen ou Ciu-Chan (em vietnamita) e Renan ou Nhât-Nam (em vietnamita) — estavam estabelecidas em território do atual Viêt-Nam, desde o delta do Rio Vermelho, no Tonquim, à chamada “Garganta das Nuvens” na região da atual cidade de Huê (Viêt-Nam central)*.

* No Nan-Yue, com capital na atual Cantão, reinavam os descendentes de um general de Qin Shi Huangdi, Zhao To, que se havia aproveitado das desordens do fim dos Qin para fun-

No Ocidente da China, Han Wudi incorporou definitivamente ao Império a atual província de Gansu, situada no caminho seguido por Zhang Qian, onde uma série de oásis tornou possível a célebre pista de caravanas que conhecemos sob o nome de “Rota da Seda” e ligava a China, pelo comércio, aos mundos indo-iraniano e greco-romano.

No nordeste, Han Wudi submeteu uma parte da Coreia, onde fundou a colônia de Lak-Lang (Lelang), que se tornou próspera e difundiu a cultura Han até o Japão. Essa expansão foi acompanhada de imigrações forçadas de colonos: em -127, 100.000 camponeses foram transferidos para a região da Mongólia atual; em -102, 180.000 soldados-agricultores povoaram de chineses a região do Gansu, onde, em -117, havia sido criada a circunscrição militar de Dunhuang (Tunhuang), destinada a representar um papel de relevo na arte chinesa, em consequência das capelas budistas lá construídas. Dunhuang era um dos postos avançados da “Rota da Seda”.

Antes de terminarmos a análise das cinco décadas do reinado de Han Wudi, umas poucas palavras sobre as modificações que o imperador introduziu no campo religioso. Wudi adaptou a religião dos antigos chineses, a fim de torná-la a contrapartida espiritual de sua organização política, na qual o poder do Imperador era absoluto e sua posição, superior à de qualquer outra pessoa. Han Wudi colocou acima do antigo deus dos Zhou, Shangdi (“O Senhor-do-Alto”), uma nova divindade, “Taiyi” (“O Grande Único”) que tinha, no domínio celeste, autoridade análoga à do Imperador no domínio humano. Uma das preocupações de Wudi era a unificação do pensamento filosófico com base no confucionismo e o novo deus supremo simbolizava essa unidade desejada. Se o longo governo de Han Wudi foi, por vezes, extremamente desastroso para o povo, pois o código penal era de tal maneira severo que se tornou quase impossível escapar à prisão,

dar, no Sul, a dinastia Zhao. Nas três circunscrições que se encontravam na região atual do Viêt-Nam, reinavam, como vassalos de Zhao To, os Senhores Lô de Xi-Ou (em vietnamita, Tây Âu Lạc).

por outro lado a China foi uma potência militar de primeira categoria. *O preço do engrandecimento da Nação foi o sacrifício dos indivíduos que a compunham.* Em -87, ocorreu a morte de Han Wudi. Assumiu a regência do Império o general Huo Guang, irmão de um famoso militar de Han Wudi, Huo Qubing, ambos pertencentes ao clã da Imperatriz. Huo Guang estabeleceu, em -80, uma verdadeira ditadura, na qual todos os postos de direção foram preenchidos por elementos de sua própria família. O poder manteve-se, "de facto", nas mãos de Huo Guang até sua morte em -68. Seguiu-se um processo criminal, em que todos os membros da família Huo foram condenados e executados. Foi uma tentativa desesperada dos Imperadores Han de suprimir, de uma vez para todas, as tentativas de usurpação do trono pelos clãs das imperatrizes, que, entretanto, não se amendrontaram e continuaram a conspirar.

Dois sucessores de Han Wudi devem ser mencionados: Xuan, que reinou de -74 a -48 e Yuan (-48 a -33). O reinado de Xuan é considerado como o verdadeiro apogeu dos Han anteriores, pois foi um governo baseado no altruísmo. Marcou a vitória definitiva do confucionismo como doutrina oficial do Estado. A partir de então todos os funcionários importantes foram confucionistas recrutados pelo sistema de concursos. Xuan temperou a severidade das leis herdadas de Han Wudi. Foi um governo em que se reduziram as despesas imperiais, a fim de diminuir o fardo dos impostos; por outro lado, instituiu-se o resgate das penas dos criminosos, regulamentaram-se dispendiosos ritos religiosos oficiais que sobrecarregavam os cidadãos de taxas. Em toda a China prevaleceu a noção confuciana de Governo. As relações humanas, reguladas pelos Ritos (Li), foram desenvolvidas pelo cultivo das Virtudes básicas (Ren, Yi, Zhi...). Foi uma época de grande humanismo, raras vezes alcançada, de modo tão geral, num país tão grande quanto a China.

A ameaça dos clãs das imperatrizes, porém, continuou latente. Uma das concubinas do Imperador Yuan, pertencente à família Wang, tornou-se sua favorita e deu ao monarca um filho, o herdeiro do trono. Com a morte de Yuan, a concubina converteu-se em Regente do

Império. Imediatamente, todos os altos cargos passaram às mãos de seu clã. Um dos sobrinhos da Imperatriz era Wang Mang, que se caracterizava pelo saber, pela piedade filial e pela vida austera, em contraste com os demais membros da família, embriagados da posição de parentes da Imperatriz. Durante vinte e cinco anos reinou o filho da Imperatriz Wang, o Imperador Cheng. Durante esse tempo, a família Wang consolidou seu poder. Embora eclipsados no reino seguinte (Imperador Ai), voltaram a instalar-se no poder no governo do Imperador Ping, quando Wang Mang passou a ser quem realmente dirigia os destinos da China. Ping morreu no ano 5 da nossa era, envenenado, segundo consta. Wang Mang usurpou definitivamente o trono no ano 9, proclamando a dinastia Xin (a "Nova"). Esse ato rebelde representou a *culminância do processo de usurpação do trono pelas famílias plebéias das consortes imperiais*, processo esse iniciado com a fundação da dinastia Han e *resultante*, na verdade, da *substituição do feudalismo por uma ordem política autocrática*, na qual a *questão dos tabus relativos ao casamento possibilitou a ascensão a altos postos de toda uma classe popular ávida de poder.*

5.2 A usurpação de Wang Mang: tentativas de reformas econômico-sociais. Dinastia Xin (9 a 23)

Wang Mang permanece um dos personagens mais discutidos na História chinesa. Um sinólogo eminente, Wolfgang Eberhard, chamou-o de "pseudo-socialista". Os historiadores chineses atuais consideram-no como um campeão de parte da classe dirigente de então, inquieta pelo enfraquecimento do poder central e interessada em evitar revoltas camponesas mediante reformas.

Wang Mang tentou reorganizar completamente a China de sua época. Grande parte da terra estava dividida em latifúndios e os proprietários impunham taxas muito altas aos lavradores. Por outro lado, a escravidão era legal e os senhores tinham direito de Vida e Morte sobre os escravos. Essas situações iam frontalmente contra o confucionismo, que, teoricamente, defendia o altruísmo.

mo e a felicidade do povo. Acredita-se que Wang Mang estivesse rodeado de letrados confucianos, possivelmente os verdadeiros inspiradores de suas medidas reformistas. A verdade é que Wang Mang, no ano 10 da era moderna, nacionalizou a terra, suprimindo assim os latifúndios particulares, e aboliu a escravidão. A terra confiscada seria repartida entre os agricultores. Por outro lado, Wang Mang conservou os monopólios estatais referentes ao sal, ao ferro e à cunhagem de moedas e a esses acrescentou os do vinho e das minas. Retornou ao sistema de Han Wudi do "Mercado Equilibrado" (Pingzhun)*, a fim de controlar a alta de preços. Mudou freqüentemente a moeda em circulação, medida essa cuja causa ainda não foi muito bem esclarecida. Entretanto, a oposição a essas reformas foi enorme e vinha principalmente da classe mais rica. A lei que impedia, em virtude da nacionalização, a compra e venda de terras foi abolida três anos depois de promulgada. Os proprietários de terras nas províncias continuaram a aumentar seus domínios e Wang Mang viu-se impossibilitado de reprimi-los. Os grandes comerciantes, por sua vez, mantiveram o controle absoluto do mercado.

Dificuldades militares nas fronteiras setentrionais foram então criadas pelos Xiongnu; no Sul, o Tonquim não reconheceu a usurpação de Wang Mang e muitos dos partidários dos Han lá se refugiaram. Esses exilados, que eram letrados e ex-funcionários, muito fizeram pela difusão da cultura chinesa no Norte do atual Viet-Nam, onde a civilização confuciana se instalou de maneira definitiva. Ainda hoje o Tonquim mostra vestígios desse influxo cultural.

A família Liu, fundador da dinastia Han, aproveitou-se do caos para organizar uma revolta. O próprio povo chinês, que deveria ter sido o primeiro a aceitar um reformista como Wang Mang, rebelou-se contra a dinastia usurpadora. Multiplicaram-se os movimentos de revolta camponesa. Toda a região marginal do rio Amarelo foi atingida. Entre as sociedades secretas que organizavam essas rebeliões sobressaíram a dos "Montanhas Verdes"

* Ver pág. 183.

e a dos "Cílios Vermelhos" (Chimei). No ano 23 de nossa era, o povo de Changan, a Capital, investiu contra o palácio de Wang Mang. O usurpador foi decapitado e, mais tarde, quando se deu a Restauração Han, seu crânio foi incorporado ao tesouro imperial, onde permaneceu durante dois séculos. As revoltas camponesas continuaram e os bandos dos "Cílios Vermelhos" saquearam duas vezes (em 23 e em 25) a Capital do Império, Changan. Sociedades secretas, como a dos "Cílios Vermelhos", baseadas em superstições, mas politicamente organizadas, têm sido uma constante na História da China desde os Han. Entre as mais famosas, estão a dos "Turbantes Amarelos", a dos "Espadas Vermelhas" e, nos tempos modernos, a dos chamados "Boxers" (em chinês, Yihetuan), cujo movimento, no início do século XX, ocasionou uma intervenção estrangeira na China.

Os latifundiários, que mantinham grandes exércitos privados, encarregaram-se de combater os rebeldes camponeses. A situação logo se tornou desfavorável para as sociedades secretas. Os grandes proprietários colocaram então no trono um descendente dos imperadores Han, que restaurou a dinastia iniciada por Liu Bang. A nova fase dinástica chamou-se "Período dos Han Posteriores ou Orientais", porque a Capital foi mudada para o leste, para a cidade de Luoyang, uma vez que Changan se tornara inabitável em consequência dos saques. Que revoltas se tenham desencadeado contra um governo cuja preocupação básica era a justiça social sugere a incapacidade de Wang Mang de quebrar o poder dos latifundiários na China de então. A situação era verdadeiramente séria e durante os Han posteriores observou-se uma separação completa entre povo e governo. Temporariamente dominados estavam os camponeses, vencidos pelos exércitos particulares dos grandes proprietários de terra. Esses haviam restaurado os Han, mas o espírito que animava a dinastia já não era o mesmo. Se os Han anteriores haviam baseado a força de seu governo na massa de pequenos agricultores, controlando-os diretamente, a exemplo dos Qin, por sua vez os monarcas Han posteriores eram apenas representantes dos latifundiários, os quais haviam tornado possível a Restauração dinástica. O povo passou

a ser oprimido não só pelos latifundiários, que o exploravam, mas também pelo seu próprio Governo imperial, aliado incondicional da classe dos ricos. Ambos, Governo e latifundiários, viriam mais tarde entrar em conflito com a classe dos eunucos palacianos; o povo, que guardara intacto o espírito de revolta, aproveitou-se do momento para derrubar a dinastia (em 220).

5.3 Período dos Han posteriores ou orientais

O primeiro Imperador dos Han posteriores foi Guang Wudi (25 a 57), que inegavelmente devolveu ao Império uma certa medida de paz interna e patrocinou a expansão externa. Foi-lhe possível evitar a interferência, no Governo, dos eunucos e dos clãs das imperatrizes, ambos os grupos, fatores de desagregação do poder imperial. Na região do atual Viêt-Nam, um grande general, Ma Yuan, restabeleceu, em 43 e 44, a soberania chinesa, ameaçada desde a época de Wang Mang por movimentos nacionalistas locais. Os costumes nativos dos vietnamitas foram eliminados gradualmente e escolas chinesas de tradição confuciana asseguraram o predomínio das instituições Han. Na Ásia Central, um outro general famoso, Ban Chao, retomou para a China o controle dos oásis do deserto, essenciais para o domínio militar e o comércio com o Ocidente. Quanto às populações nômades fronteiriças, os Xiongnu, divididos desde -60 e parcialmente submissos aos Han desde -51, não apresentaram problemas graves. Entretanto, a China sofreu sérios ataques de antigas tribos nômades instaladas em território chinês, bem como de populações montanhosas de raça prototibetana oriundas dos confins do oeste e do noroeste e estabelecidas no Gansu e no Shenxi.

Na Capital, Luoyang, a situação deteriorou-se a partir do reinado de Hedi (88-105). Famílias ligadas aos soberanos Han por laços familiares, aproveitando-se de imperadores-crianças, tentaram empreender a conquista do poder. Foi o caso dos clãs Dou, Deng e Liang, por exemplo. Paralelamente cresceu o poder dos eunucos, que se tornaram grandes proprietários de terras nas províncias, onde se dedicavam a um comércio altamente lucrativo

e possuíam incontáveis escravos. A influência nefasta dos eunucos na política imperial encontrou a oposição dos latifundiários tradicionais e da classe dos letrados confucianos, que eram, por sua vez oriundos da mesma classe dos grandes proprietários de terra. Num conflito de grandes proporções, em que se confrontaram eunucos e letrados, o partido daqueles triunfou temporariamente sobre o destes (em 167), mas nas províncias o poder dos latifundiários continuou grande. Os eunucos passaram a vender cargos, que antes eram conquistados, por mérito, por concursos ou nos campos de batalha. Os grandes generais do Império aliaram-se à causa dos letrados. Essa associação trouxe um reforço ao campo dos intelectuais. Os eunucos poderiam ter sido afastados do governo, mas o Imperador Ling (168 a 189) decidiu apolá-los. Quando ocorreu sua morte, em 189, a ascendência dos letrados era quase nula, mas os militares entraram em conflito aberto com os eunucos. O general He Jin e Yuan Shao, membro de uma grande família de latifundiários, apoderaram-se em 189 de Luoyang e massacraram mais de dois mil eunucos, eliminando-os definitivamente do governo.

No seio do povo, entretanto, a tirania dos eunucos fizera crescer o descontentamento. Em 184, uma séria inundação do rio Amarelo pareceu ao povo ter revelado que o Mandato Celeste havia sido perdido pelos Han. Irrompeu então um movimento popular de vastas proporções e de características messiânicas, a que a História chamou de "Revolta dos Turbantes Amarelos" (Huangjin). Em 189, quando os eunucos foram vencidos, o Império já se dissolvera no caos e na anarquia. Durante os quatro séculos posteriores, desapareceu da China a idéia da unidade imperial. Para defender a dinastia, os soberanos Han só podiam contar com os militares, únicos capazes de investir contra o movimento popular. O poder imperial tornou-se nominal; o poder "de facto" concentrava-se nas mãos dos chefes militares encarregados da repressão dos Turbantes Amarelos. Eram eles: Dong Zhou, aventureiro do Gansu; Yuan Shu, primo de Yuan Shao, que dirigira a matança dos eunucos; Cao Cao, filho adotivo de um eunuco e Sun Ce, irmão de Sun Quan, futuro fundador

do reino de Wu em 222. O Imperador títere, escolhido por Dong Zhuo, era Xian, o último monarca Han.

Os "Turbantes Amarelos"*¹, por sua vez, congregaram 360.000 homens militarmente organizados e dirigidos por três irmãos: Zhang Jiao, chefe da seita taoísta da Grande Paz (Tai Ping), Zhang Bao e Zhang Liang. A seita da Grande Paz pregava a chegada próxima de uma nova era, na qual se estabeleceria uma ordem utópica baseada nos ensinamentos de um livro revelado, o Taipingjing ("Cânion da Grande Paz"). A divindade suprema era Huang-Lao, síntese de Huangdi, o "Imperador Amarelo" dos mitos da aurora da civilização, e de Laozi. Sob as ordens dos três chefes máximos (chamados "Generais-Senhores do Céu, da Terra e dos Homens") havia toda uma hierarquia de chefes, cujas funções eram ao mesmo tempo militares, administrativas e religiosas. As doenças eram, para os "Turbantes Amarelos", conseqüências de pecados cometidos. Assim, os doentes eram isolados da comunidade, para que refletissem em suas faltas. Os chefes dos "Turbantes Amarelos" eram curandeiros e faziam grande uso de talismãs e de água lustral. Por outro lado, recomendavam a penitência e a confissão. As comunidades dos "Turbantes Amarelos" consagravam longo tempo às atividades religiosas, durante as quais ocorriam, por vezes, orgias, indispensáveis na cerimônia para remissão dos pecados "União do Sopro Vital" (Heqi).

A revolta iniciou-se na área das atuais províncias do Shandong e do Henan e alastrou-se pelo Shenxi, Hebei, Liaodong (186) e Shanxi (188). Oriunda da província de Sichuan, uma seita afim da dos "Turbantes Amarelos", a dos "Cinco Alqueires*² de Arroz" (Wudoumi) ou dos "Mestres Celestes", conseguiu, em 190, apoderar-se do Sul do Shenxi, onde foi criado um Estado independente. A "Seita dos Cinco Alqueires de Arroz" foi um movimento fundado por Zhang Ling e, como os membros dos "Turbantes Amarelos", os adeptos da doutrina praticavam o espiritismo e

*¹ Assim chamados porque os membros do movimento eram reconhecidos pelos turbantes amarelos que usavam.

*² Alqueire = Dou: medida de volume = dez litros aproximadamente.

acreditavam em amuletos e na origem religiosa das doenças. É preciso notar que a doutrina inspiradora desses movimentos não era o taoísmo filosófico (Daojia), que analisamos anteriormente. Tratava-se da religião taoísta (Daojiao), que representava uma degeneração do ensinamento primitivo dos taoístas.

Em 192, Dong Zhuo é assassinado e Cao Cao vence finalmente o movimento dos "Turbantes Amarelos". Em 201, torna-se ele Senhor de toda a China do Norte. O Imperador Han era apenas um títere em suas mãos. Em 211, um descendente dos Han apossa-se do Sichuan, onde funda o Estado independente de Shu-Han. Em 220, Cao Cao morre e seu filho, Cao Pei, funda a dinastia Wei, que só governou no Norte da China (regiões do Rio Amarelo e da bacia do rio Huai). O último Imperador Han havia abdicado em favor de Cao Pei. Em 222, Sun Quan proclama-se Imperador de Wu, Estado na bacia do Yangzi, com Capital em Jiankang (Nanquim). A China estava, pois, tripartida. Foi o período, famoso na História, dos "Três Reinos" (San Guo): Shu-Han, Wei e Wu.

Uma novela de aventuras, o "San Guo Zhi Yan Yi", iria mais tarde ilusoriamente glorificar essa época como sendo de romantismo e feitos heróicos. Na verdade, foi um período caótico, em que se perdeu temporariamente a idéia da unidade imperial da China, conquistada com tanto sacrifício nos séculos anteriores.

É interessante que se registre não haver sido a "Seita dos Cinco Alqueires de Arroz" vencida pelos militares chineses, como aconteceu com os "Turbantes Amarelos". Ao contrário, a "Seita" expandiu-se e uma espécie de patriarcado hereditário perpetuou-se até nossa época.

5.4 Literatura Han — dados adicionais:

- Sistemas de datação chineses na Literatura e na História;
- Recensão dos Clássicos Confucianos;
- Wang Chong: materialismo e pesquisa científica;
- O taoísmo filosófico: o Huainanzi;
- A Historiografia oficial: o Qianhanshu;
- Poesia: o gênero "fu": Sima Xiangru;

Outros poetas: Cao Cao e os "Sete Poetas do Período Jian'An".

Individualmente, Dong Zhongshu e Sima Qian dominaram o panorama da literatura Han. Deles já tratamos na parte referente ao reinado de Han Wudi. A dinastia Han, por outro lado, marcou a época das recensões definitivas dos Clássicos confucianos. São essas as edições que nos chegaram, mas é necessário agir com prudência na análise das obras, uma vez que o trabalho dos Han foi de reconstrução de textos perdidos e ocorreram interpolações e deformações, voluntárias ou não. A dinastia Han usou o confucionismo para estabelecer sua legitimidade e, para esse objetivo, a "queima dos livros" em -213 foi mesmo útil aos Imperadores Han, pois facilitou-lhes alterações oportunas. A crença popular dava aos Clássicos uma autoridade quase sagrada e, se a dinastia Han, que, pelas origens plebéias de seu fundador, nada tinha de divino, pudesse encontrar um modo de basear seu direito de governar em idéias da alta antiguidade, ninguém contestaria sua autoridade. Assim explica-se, por exemplo, a tentativa dos "Wei Shu" de tornar Confúcio uma figura santa, que teria profetizado a ascensão dos Han. Por outro lado, já se disse que havia duas tendências na interpretação dos Clássicos: uma seguia a linha dita do "Jinwen" ("Escrita Moderna"), segundo a qual os Clássicos teriam sido transmitidos por tradição oral, isto é, letrados haviam-nos memorizado durante a interdição dos livros, registrando mais tarde seus textos em caracteres da época Han; outra advogava que livros isolados haviam sido escondidos durante a perseguição aos confucionistas por Qin Shi Huangdi e reencontrados durante os Han: tais textos apresentavam-se escritos em caracteres antigos (Guwen) e representariam os Clássicos em seu estado primitivo. Ora, os textos em "Guwen" poderiam apresentar alterações, pois nos diversos comentários aos Clássicos os autores colocavam suas opiniões pessoais em caracteres menores do que os do texto original, mas, nas cópias, muitas vezes havia confusão entre o trabalho primitivo e o dos comentadores e todos os caracte-

res apareciam de um só tamanho^{*1}. Assim, a exegese dos Clássicos deve basear-se em critérios seguros e um deles é o gramatical. Sabendo-se que a gramática de uma determinada época seguia tais regras, podem naturalmente ser rejeitados os textos que as não respeitam. Por outro lado, a observação dos fenômenos naturais interessou desde muito cedo aos chineses. O registro de manchas solares, eclipses e terremotos consta de documentos históricos da China antiga, tais como os ossos divinatórios, e ajuda no estabelecimento da autenticidade dos textos filosóficos que, por ventura, mencionem os mesmos fenômenos.

O sistema chinês de datação nos textos anteriores aos Han era uma cronologia computada por ciclos de sessenta anos, em cuja notação se combinavam dez signos, chamados Tiangan ("Troncos Celestes"), correspondentes a planetas, com doze outros signos, chamados Dizhi ("Galhos Terrestres"), correspondentes a animais. Os dez Tiangan chamam-se: Jia e Yi (correspondentes a Júpiter), Bing e Ding (Marte), Wu e Ji (Saturno), Geng e Xin (Vênus), Ren e Gui (Mercúrio). Os doze Dizhi são: Zi (correspondente ao rato), Chou (ao touro), Yin (ao tigre), Mao (à lebre), Chen (ao dragão), Si (à serpente), Wu (ao cavalo), Wei (ao carneiro), Shen (ao macaco), You (ao galo), Xu (ao cão), Hai (ao javali). Os doze Dizhi são também usados para designar as horas chinesas (cada uma delas, equivalente a duas horas ocidentais). As combinações dos dez Tiangan com os doze Dizhi designam não só os anos, mas também os meses, os dias e as próprias horas. Os doze animais indicam, por sua vez, os anos. Assim, unindo-se o signo Jia (o primeiro Tiangan) com o signo Zi (o primeiro Dizhi)^{*2}, temos o ano de 1804, por exemplo. Sessenta anos depois, em 1864, a combinação será a mesma (Jiazi). Portanto, quando um texto chinês

^{*1} Desse modo, um conceito emitido na época do confucionismo original poderia ser alterado por uma interpretação de discípulos posteriores, sem que se fizesse a diferença entre o texto primitivo e o texto interpretado.

^{*2} E assim por diante, teremos: Jiazi, Yichou, Bingyin, Dingmao, etc.

fala no ano Jiazi, tanto poderá tratar-se de 1804, quanto de 1864 ou de muitos outros, anteriores ou posteriores: 1744, 1924..., sempre separados por um intervalo de sessenta anos. Encontra-se aí um dos problemas desse tipo de datação, que se presta naturalmente a confusões. Os dicionários antigos (Mathew's Chinese-English Dictionary; Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise, de Couvreur) trazem sempre uma lista dos ciclos chineses e sua correspondência cronológica ocidental.

Para um exemplo prático com base nos Clássicos, vejamos o seguinte: o capítulo IV do Shujing, "O ensinamento de Yi" (Yixun), abre-se com a seguinte datação: "Wei Yuan Si, Shi You Er Yue, Yichou"... (= "No primeiro ano do reinado (de Taijia, o sucessor de Tang, o Vitorioso), na décima-segunda lua, no dia Yichou"...). Como o Shujing usou o reinado de Taijia como base para a notação do ano, e a lua, para a do mês, naturalmente a combinação Tiangan — Dizhi foi usada para o dia. Jiazi, vimos, é o primeiro dia (ou mês ou ano) de um ciclo de sessenta; Yichou, união dos segundos elementos de cada coluna de signos, é pois o segundo dia (no texto, em virtude do que explicamos) de um ciclo de sessenta. O ano civil começava, durante a dinastia Shang, no segundo mês lunar após a data do solstício de inverno. Assim, tratava-se do segundo dia do décimo-segundo mês lunar do ano de -1542 (Taijia teria ascendido ao trono em -1544, segundo a cronologia dos "Anais sobre Bambu"). Na verdade, tal exatidão é utópica para qualquer data anterior a -841, a primeira realmente precisa da História da China, consignada em documentos. Toda a cronologia anterior a -841 é baseada em cálculos hipotéticos.

Com Han Wudi, criou-se um novo sistema de datação, o do "Nian Hao", que se traduz por "era de um reinado". O tempo de governo de um só Imperador poderia ter várias "eras", cada uma delas iniciada por um acontecimento extraordinário. Han Wudi teve, por exemplo, onze "Nian Hao" durante as cinco décadas em que reinou. Um eclipse poderia marcar o começo de um "Nian Hao" e assim aconteceu em -134, que assinalou a "era iniciada com a luz" (Yuanguang), prolongada até -128, quando um novo acontecimento excepcional trouxe uma mudança de

denominação. Em -116, encontrou-se uma trípode de bronze julgada sagrada por ter sido fabricada na alta antiguidade: a era chamou-se "Yuanding" ("iniciada pela trípode Ding") e terminou em -110. Han Wudi fez estender o sistema à época de seus próprios antepassados.

Um outro método de datar empregava o título póstumo (Miao Hao) dos Imperadores, que se inscrevia numa placa guardada no Tempo Ancestral da dinastia. O nome pessoal do Imperador (Yuming) era tabu, pois os chineses acreditavam que pronunciá-lo era apoderar-se da alma do monarca. Assim, os historiadores usavam o título póstumo (Miao Hao), ao referir-se ao reinado deste ou daquele soberano. Por exemplo, o nome pessoal do fundador dos Han, Liu Bang, foi substituído, em toda a historiografia oficial, por seu título póstumo, Gaozu ("O Supremo Ancestral"). Desse modo, Sima Qian refere-se a Liu Bang por seu "Miao Hao", "Gaozu", embora em certos trechos referentes a períodos da vida de Liu ainda sob os Qin (antes da fundação da dinastia Han), o método resulte num anacronismo do ponto de vista da narrativa.

Recensão dos Clássicos Confucianos (Jing):

Os principais "Clássicos" são em número de cinco "Jing" (Cânones), aos quais se acrescentam os "Quatro Livros" (Sishu). Foram todos reconstituídos ou comentados sob os Han, que nos legaram suas recensões atuais. Os "Jing" são os seguintes: "Shujing" ("Anais da China" ou "Cânon da História"); "Shijing" ("Livro das Odes" ou "Cânon da Poesia"); "Yijing" ("Livro ou Cânon das Mutações"), Chunqiu ("Primaveras e Outonos" ou "Anais do Estado de Lu"); "Liji" ("Registro dos Ritos" ou "Cânon do Ritual"). Os "Quatro Livros" são: o "Lunyu" ("Analectos"); o "Zhongyong" ("Equilíbrio e Harmonia" (Legge) ou "Justo Meio" ou "O Meio Invariável" (Rémusat) ou "O Equidistante e o Constante" (Zhouxi, a melhor interpretação); o "Daxue" ("O Grande Aprendizado"); o "Mengzi" ("Livro de Mêncio").

Os "Ritos" entretanto, apresentam duas outras coleções, além do "Liji": o "Zhouli" ("Livro dos Ritos dos

Zhou") e o "Yili" ("O Ritual das Cerimônias"). O "Chun-
qiu" apresenta três comentários: o "Gongyang Zhuan"
("Comentário por Gongyang"), seguido por Dong Zhong-
shu, de fundo esotérico e dentro do contexto do "Jin-
wen"; o "Guliang Zhuan" ("Comentário por Guliang");
o "Zuo Zhuan" ("Comentário por Zuo Qiuming"), que
segue a doutrina racionalista do Estado de Lu, caracte-
rística da interpretação dos Clássicos segundo a "Tradi-
ção Antiga". Existem ainda: o "Xiaojing" ("Cânon da
Piedade Filial") e o "Erya", uma enciclopédia e uma série
de glosas de textos antigos, que ajudavam na interpreta-
ção dos "Clássicos".

Os "Clássicos" (*Jing*):

"Anais da China" (*Shujing* ou *Shangshu*):

Constitui, talvez, o mais antigo dos Clássicos. É uma
coletânea de documentos históricos, dos quais os mais
antigos datariam do século XI antes de nossa era e os
mais recentes, do ano -625. Atribuiu-se erroneamente uma
edição do Shujing a Confúcio. Ela teria, na época em que
foi realizada, cem capítulos. Restam-nos hoje cinquenta
e oito, dos quais vinte e oito ou vinte e nove são em "es-
crita moderna" (Jinwen) e teriam sido transmitidos oral-
mente por um erudito, Fu Sheng, que os teria tornado
públicos durante os Han, após a suspensão do Decreto da
Queima dos Livros. Os demais capítulos teriam sido acha-
dos em -150, na própria casa de Confúcio, no Shandong,
por um descendente do sábio, Kong Anguo. Muito se dis-
cutiu na China a respeito da autenticidade desses capí-
tulos em Guwen. As opiniões são até hoje contraditórias
e a maioria dos sinólogos acredita que os capítulos em
caracteres antigos são obra de um falsificador do século
IV de nossa era (O. Kaltenmark). O "Shujing" compreende
discursos, exortações e conselhos, pronunciados por mo-
narcas sábios da antiguidade a seus súditos, numa lin-
guagem extremamente concisa e arcaica, mas muito dinâ-
mica, entremeada de interjeições, exclamações e interro-

gações, que bem denotam o propósito de convencer dire-
tamente um público e sugerem ser o Shujing, pelo menos
em parte, um registro feito por escribas e analistas, de
falas dos soberanos presentes diante do povo. Por outro
lado, o Shujing apresenta alguns capítulos inspirados em
danças rituais que acompanhavam os sacrifícios aos an-
cestrais reais da dinastia Zhou. Os chineses consideravam
que, não só no Shujing, mas nos outros "Clássicos", esta-
va consignada a herança dos Reis-Sábios da antiguidade,
modelos de governantes perfeitos.

"SHIJING": coletânea de trezentos e cinco poemas
e hinos, que teriam sido recolhidos também por Confú-
cio. Citações dessas odes, durante os Han, serviam para
veicular críticas veladas aos soberanos. As trezentos e
cinco poesias estão divididas em quatro partes: Guofeng
("Costumes dos Reinos") é a primeira e julgou-se que se
tratava de canções populares recolhidas, por ordem do
Rei Zhou, nos Estados vassalos, a fim de que se apren-
dessem na corte os usos e costumes dos diversos povos
da Confederação. As poesias Guofeng apresentam uma
composição baseada no paralelismo e a descrição dos temas
campestres adquire força pelo emprego de onomatopéias.
Alguns autores acreditam que tais canções teriam sido
improvisadas por jovens camponeses de ambos os sexos
durante festas sazonais que congregavam várias aldeias.
Através delas, temos um quadro bastante vivo da vida
camponesa regulada pelo ritmo das estações*. As três
outras partes do Shijing (chamadas de Xiaoya, Daya e
Song) são odes religiosas, das quais as mais antigas re-
presentam hinos (Song) destinados a serem cantados
durante cerimônias religiosas nos templos ancestrais da
Casa Real de Zhou. Outras, mais recentes, destinavam-se
a toda espécie de cerimônias da corte: festas sagradas,
banquetes, ritual do tiro ao arco e assim por diante. Ex-
pedições militares foram igualmente inspiradoras dessas

*Karlgrén, que traduziu magnificamente o Shijing, não
aceita sua origem popular. Somente certos temas populares
teriam sido adaptados por poetas palacianos, uma vez que a
estrutura sofisticada dos poemas só poderia ter sido cons-
truída na corte e não por camponeses sem cultura.

* Ver trechos sobre o reinado de Han Wudi, pág. 192.

poesias palacianas. Os hinos mais antigos teriam sido compostos no século IX antes de nossa era. Durante os Han, o Shijing teve quatro recensões comentadas, que são as das chamadas "Escolas" de Han, Lu, Qi e Mao. Dessas, as três primeiras foram perdidas muito cedo e só se preservou a recensão de Han de modo muito fragmentário. A quarta recensão, de Mao Heng e Mao Chang (século II antes de nossa era), tornou-se a única existente e já era dominante na própria época Han.

Na dinastia Han, houve uma enorme tendência a utilizar o Shijing como "um espelho de virtudes", em que se celebrassem, através de símbolos, as qualidades dos reis e das rainhas ou dos senhores feudais e se criticasse a decadência de certos reinos vassalos. No século I de nossa era, Wei Hong levou ao extremo a idéia do moralismo das "Odes", escrevendo um "Prefácio às Odes segundo a recensão de Mao" (Mao Shi Xu), em que atribuiu a cada ode do "Shijing" o objetivo de elogiar ou criticar reis, príncipes e consortes. Assim, poesias nitidamente amorosas passaram a ser interpretadas como símbolos de qualidades ou defeitos morais de soberanos e nobres. O "Comentário" de Mao era *basicamente filológico*, explicava palavras e frases através de glosas; só as vezes interpretava os poemas de forma moralizante. O "Prefácio" de Wei Hong (Mao Shi Xu), entretanto, era *essencialmente fantasioso e moralista*. Zheng Xuan, famoso comentador Han, identificou o "Comentário de Mao" (Mao Zhuan) com o "Prefácio" de Wei Hong (Mao Shi Xu) e, em consequência desse erro, durante muitos séculos (até a dinastia Song: 960 a 1279) a ortodoxia oficial cometeu absurdos na interpretação do Shijing. Sob os Song, iniciou-se, com Ouyang Xu, Sushi e Zhuxi, um criticismo que culminou nos séculos XIX e XX, quando filologistas chineses e estrangeiros puderam finalmente ter uma visão lúcida do Shijing. Assim devemos considerar que a seção "Guofeng" ("Costumes dos Reinos") não representa uma coletânea de poemas populares, mas uma poesia de "imitação popular" (Maspero), *baseada no ritmo e em temas de jovens camponeses nas festas sazonais, mas composta, na corte, por poetas refinados*. A maior parte das odes Guofeng trata de encontros amorosos, arrufos, rupturas

e tristezas do coração, sentimentos esses experimentados por pseudocamponeses dentro de um contexto agrário, o qual teria sido apenas imaginado por poetas da corte e baseado na inspiração rural. Por sua vez, as odes rituais do Shijing são formadas de estâncias regulares, cantadas, na corte dos Zhou, com acompanhamento de dança e música, em que se empregavam carrilhões (Bianzhong) e pedras sonoras (Qing). Ao sinólogo sueco Bernhard Karlgren, grande entre os grandes, devemos a melhor tradução, para o inglês, do Shijing. Karlgren reconstituiu, por métodos científicos modernos, as rimas do Shijing e restituiu a cada palavra o sentido primitivo que se havia perdido no curso dos séculos.

"YIJING": Já se deu, no capítulo referente à "Escola do Yin-Yang"*¹, uma ampla visão do Yijing e de seu sistema adivinhatório. A adivinhação pelos ossos e carapaças de animais formou um arquivo histórico, que forneceu os dados para o Shujing. Fatos e eventos eram registrados em ossos e carapaças, a fim de que os oráculos (os espíritos ancestrais) se manifestassem a respeito de êxitos ou reveses de acontecimento. A partir dessas notações empreenderam os escribas a obra histórica. Mas a adivinhação desenvolveu-se igualmente através de um outro método, que usava galhos da planta do milefólio (achillea ptarmica). Por intermédio dos galhos chegava-se à construção de emblemas (linhas pares ou ímpares) de todas as estruturas possíveis do Universo, dotado esse de força dinâmica em razão do fenômeno das mutações*². A pesquisa de fenômenos físicos do Universo trouxe o início da matemática e de outras ciências. Portanto, a religião baseada na adivinhação primitiva por ossos e carapaças de animais resultou na ciência moral da História; a crença religiosa no oráculo pelos bastões do milefólio teve como consequência o progresso das ciências físicas.

Mas a Filosofia também teve seu quinhão na herança deixada pela religião primitiva. Devemos recordar que o

*¹ Ver págs. 123 e seguintes.

*² Ver pormenorizadamente na pág. 130 e seguintes.

corpo original do Yijing se constitui do texto relativo aos hexagramas, dos "Tuan", que os explicam globalmente, e os "Yao", que interpretam cada linha separada. Assim era o Yijing religioso, cuja origem se perde nos tempos. Consta haver existido um Yijing durante a dinastia, até hoje lendária, dos Xia e outro, durante os Shang. A tradição atribui a Fuxi, mito da idade da caça e da pesca, a invenção das linhas que formaram os trigramas. Como o conhecemos hoje, o Yijing religioso (hexagramas, Tuan e Yao) foi, também segundo a tradição, obra do rei Wen, fundador da dinastia Zhou, e do Duque Zhou. Registros históricos provam que se usava o livro, durante os Zhou, sob o nome de Zhouyi ("Mutações dos Zhou"). Durante a "Queima dos Livros" (-213), Qin Shi Huangdi respeitou as obras de adivinhação, mas o "Yijing" deixou de ser um manual religioso, para tornar-se um tratado de filosofia*1 e Wang Bi, um letrado Han, despiu-o de seu conteúdo mágico, para metamorfoseá-lo em modelo de filosofia política. Os "Apêndices" (ou as "Dez Asas") do Yijing constituem a sua seção moral e são interpretações metafísicas, éticas e filosóficas do núcleo religioso primitivo. Representam, ao lado do Zhongyong (um dos "Quatro Livros" — Sishu), a última fase do desenvolvimento metafísico do confucionismo. Já tivemos ocasião de explicar esse lado racionalista do "Yijing" (melhor dizendo, de seus "Apêndices") no capítulo referente à "Escola do Yin-Yang"*2.

É interessante assinalar que C. G. Jung, um dos fundadores da psicanálise, escreveu longo prefácio à tradução para o alemão do Yijing, realizada por Richard Wilhelm. Jung ateve-se à fenomenologia psicológica do Yijing e julgou que o antigo livro reflete "a qualidade individual escondida nas coisas e nos homens e também no próprio inconsciente". Consultando o Yijing através de moedas, Jung verificou "o fato estranho de uma reação sensata originar-se numa técnica que exclui, aparentemente, desde o início, qualquer sentido lógico". Concluiu, finalmente, que "o 'Yijing' não oferece provas e resultados... como uma parte da natureza, ele espera até ser

*1 Ver pág. 131.

*2 Ver pág. 131.

encontrado. Não oferece fatos ou poder, mas para os amantes do auto-conhecimento e da sabedoria — se existirem — este parece ser o livro certo. Para uns, o seu espírito é claro como o dia; para outros, sombrio como o crepúsculo e para outros ainda, negro como a noite... Deixem-no ir pelo mundo para o benefício daqueles que possam discernir o seu significado." (prefácio escrito em Zurique, por Jung, em 1949).

"CHUNQIU": Este "Jing" é uma crônica histórica de acontecimentos no Estado de Lu de -722 a -481. O Estado de Lu foi a pátria de Confúcio e a redação do Chunqiu é atribuída, pela tradição, ao próprio Sábio. As duas palavras do título traduzem-se por "Primavera(s)" e "Outono(s)" e figuram no início da obra, apontando fatos ocorridos nessas estações. O "Chunqiu" é tão lacônico que seria incompreensível sem seus Comentários, aos quais já nos referimos, o "Gongyang Zhuan", o "Guliang Zhuan" e o "Zuo Zhuan". A tradição do Gongyang Zhuan, ligada aos filósofos da "Escrita Moderna" (Jinwen), descobriu no "Chunqiu" um sentido esotérico*. Em favor durante certo tempo, a teoria foi abandonada durante os Han posteriores, quando a tradição racionalista da "Escrita Antiga" (Guwen) passou a dominar no meio letrado ortodoxo, prolongando-se até os séculos XVIII e XIX, época em que alguns eruditos tentaram reabilitar o misticismo de Dong Zhongshu, do Gongyang Zhuan e de Hexiu, o único representante da tradição esotérica durante os Han posteriores. O "Chunqiu" deveu sua importância ao fato de ter-lhe sido atribuído um valor análogo ao da jurisprudência: era uma coletânea de precedentes que permitiam julgar e criticar ações de grandes personagens, com base em escritos atribuídos a Confúcio.

"LIJI": Coletânea de comentários sobre os ritos, escritos em datas diversas, do século IV ao século I antes de nossa era. Alguns textos são bastante antigos, mas só no século I antes de nossa era foram eles coligidos por Dai Pe e Dai Zheng. A obra do segundo, que se baseava na do primeiro, resultou, no século II, no Liji atual (46

* Ver trechos sobre Dong Zhongshu, pág. 187 e seguintes.

capítulos). Os "Tratados" do Liji versam sobre etiqueta, ritos do luto, piedade filial, cerimônias religiosas, festas, sacrifícios. Faz parte do Liji o "Yue Ling" ("Determinações Mensais"), que analisamos anteriormente. Igualmente integra o Liji o "Yueji": ("Memória sobre a Música"), único fragmento restante do antigo "Clássico da Música".

Os ritos (Li) foram também objeto de duas outras obras da antiguidade: o Zhouli e o Yili. O Zhouli, obra típica da "Tradição em Escrita Antiga" (Guwen) racionalista, descreve uma organização administrativa utópica da China dos Zhou, um sistema ideal que teria sido o de um governo inteiramente baseado na Razão. O Zhouli dataria do III ou IV séculos antes de nossa era. O Yili é um manual de ritos para os nobres. Versa sobre o cerimonial da maioridade, do casamento, dos funerais, etc.

"LUNYU": A obra que nos apresenta o retrato mais fiel da personalidade de Confúcio hoje existente. São máximas ou aforismos que o Sábio teria pronunciado entre seus discípulos, por esses posteriormente registrados. Os Han conheceram duas versões do Lunyu: uma que segue a tradição do Estado de Qi; outra, a do Estado de Lu. A recensão definitiva seguiu o racionalismo de Lu. O Lunyu dá-nos uma imagem bastante humana de Confúcio e mostra-nos o seu lado emotivo e espontâneo, no qual são freqüentes os momentos de desânimo.

"ZHONGYONG": Tratado que, juntamente com o "Da Xue", integrou, até a época Song (960 - 1279), o "Liji", do qual foram ambos separados por Zhuxi, comentador Song dos Clássicos. O Zhongyong trata da Virtude (DE) do Homem Superior (Junzi) e ensina o equilíbrio e a harmonia das paixões.

"DA XUE" ("O Grande Aprendizado"): Nessa obra desenvolve-se a idéia de que a sociedade inteira se beneficiaria da cultura adquirida pelo Sábio. O Homem Superior (Junzi), identificado com o monarca, gera, à medida em que progride em seu caminho de Virtude (DE), um Princípio de Ordem extensivo do indivíduo a todo o Universo.

"MENGZI": A filosofia do "Livro de Mêncio" já foi analisada pormenorizadamente no capítulo referente à

dinastia Zhou. Sua obra tem um grande valor literário, pois a prosa é estilisticamente magnífica.

"XIAOJING": Pequeno tratado sobre a piedade filial, virtude muito importante para os chineses, base da organização familiar e social.

"ERYA": Obra filológica que, através de glosas, interpreta os "Clássicos" e se tornou por isso um livro canônico.

Wang Chong: — materialismo e pesquisa científica

A ortodoxia confuciana oficial durante os Han anteriores foi dominada pelo esoterismo de Dong Zhongshu e da "Tradição da Escrita Moderna" (Jinwen), fortemente influenciada pelo misticismo dos "Wei Shu". A reação a esse movimento não se fez esperar, pois o pensamento chinês é sempre grandemente racionalista. Durante os Han posteriores sobressaiu a figura do letrado Wang Chong (cerca 27 a 96), filiado à "Tradição da Escrita Antiga" (Guwen). Tratava-se de um iconoclasta dotado de um extraordinário espírito de ceticismo científico, evidente em sua obra, o "Lunheng" ("Julgamento das Discussões"). O "Lunheng" é um trabalho materialista, em que se nega a sobrevivência da alma, porque "o espírito, a percepção e os sentidos não podem existir independentemente do corpo". Fortemente impregnado do espírito científico, Wang Chong interessou-se por questões de física, biologia e genética. Negou que a ação humana pudesse influir no mecanismo da Ordem Universal, pois o "homem ocupa um lugar, no Universo, igual ao de uma pulga ou de um piolho que esteja sob um casaco ou uma cabala". Poderia, argumenta o "Lunheng", uma pulga ou um piolho, por sua conduta própria ou imprópria, afetar os movimentos do éter?... Assim, entre o Céu e o Homem, nenhuma interação: o Céu não tem idéias, nem criou os homens. Esses foram produzidos, por acaso, num todo de transformações ocorridas por causas naturais. O Céu não recompensa os bons, nem pune os maus: o destino humano depende de disposições físicas e intelectuais inatas, bem como de circunstâncias várias e de influências

astrais que agem no momento do nascimento. Por essa última crença, Wang Chong mostrou não ter podido fugir, na verdade, às doutrinas de sua época, que ligavam o microcosmo ao macrocosmo. A característica principal da obra de Wang Chong consiste, porém, na sua aversão à falsidade e à ficção.

Pertencentes à mesma Linha Racionalista de Wang Chong, sobressaíram, durante os Han posteriores, Yang Xiong, poeta, além de astrônomo e especialista do Yijing, e Huan Tan, músico e naturalista.

O Taoísmo filosófico: O "Huainanzi"

Durante os Han, o taoísmo filosófico recebeu o impulso de uma obra, o "Huainanzi", escrita na corte provincial do rei Liu'An, de Huainan. No Huainanzi as idéias do Laozi e do Zhuangzi são desenvolvidas com ênfase na concepção de "Qi", que já traduzimos por "sopro vital", mas define-se agora, mais propriamente, como "energia", na linguagem filosófica e científica dos Han. Há vários tipos de energia (Qi): os mais grosseiros formam o corpo e os ossos humanos e os mais sutis, o espírito, que pertence ao Céu, assim como o corpo, à Terra. Para preservar as energias da vida, era preciso evitar seu desperdício, o que se fazia pela ataraxia e pelo controle dos desejos e das paixões. Segundo o Huainanzi, era mister *um retorno ao estado anterior ao nascimento* no qual o homem estaria em união absoluta com o Dao.

A Historiografia Oficial: o Qianhanshu, de Ban Gu

O "Qianhanshu" ("História dos Han Anteriores") foi uma obra de vulto (120 capítulos), a primeira das "Histórias Oficiais" da China, iniciada por Ban Biao, pai do general Ban Chao, e terminada por seus outros filhos, o historiador Ban Gu (32 a 92) e a famosa poetisa e ensaísta, Ban Zhao, cujas idéias influenciavam ainda as mulheres da China. O "Qianhanshu" inspirou-se no "Shiji" de Sima Qian, mas dividiu-se apenas em quatro partes: "Benji"

("Anais de base"), "Nian Biao" ("Tabelas Cronológicas"), "Zhi" ("Tratados") e "Liezhuan" ("Biografias").

Ban Gu, o autor principal do "Qianhanshu", utilizou, para os acontecimentos anteriores aos do ano -841, uma cronologia diferente da de Sima Qian, que, entretanto, provou ser a mais fiel, por comparação com os "Anais Escritos sobre Bambu", cujas datas coincidem com as de Sima Qian, apesar de o último não ter tido acesso à obra, ainda não descoberta em seu tempo. Assim é que Ban Gu estabeleceu o ano de -1766 para a fundação da dinastia Shang-Yin (Sima Qian optou por -1557); o ano de -1122, para a ascensão dos Zhou (para Sima, o fato teria ocorrido em -1049). A Sinologia moderna prefere a cronologia de Sima Qian à de Ban Gu.

A Poesia Han: Jia Yi, Sima Xiangru, Ban Gu, Zhang Heng: autores do gênero "fu". O "Yue Fu" (Departamento de Música)

Entre os séculos II antes da era moderna e o III de nossa era, a vida na corte Han primou pelo refinamento. Surgiu um gênero literário novo, caracterizado por descrições, em prosa ritmada, não só de atividades da nobreza, tais como a caça, os jogos da corte, mas também das próprias residências palacianas e dos grandes parques, onde a classe privilegiada passava as horas de lazer. O novo ramo da literatura é conhecido pelo nome de "Fu" ou "Ci Fu". Tradicionalmente, os "Fu" ou "Ci Fu" não se classificam como uma forma de poesia, nem adquiriram um caráter acadêmico ou oficial. Era uma literatura da corte, que empregava termos rebuscados, hipérboles exageradas, cuja compreensão é hoje extremamente árdua, pois são frequentes as alusões a fatos mundanos da época, por nós desconhecidos. Muitos literatos dos Han posteriores, como Ban Gu e Yang Xiong, seguiram a voga da época e deixaram-nos composições no gênero.

* Ver pág. 184.

O "Fu" é herdeiro direto das elegias de Chu (Chuci)* e precursor da prosa rimada (Planwen), que marcou, no século quarto, o apogeu da literatura chinesa de espírito "gongórico".

Foram hábeis na composição do gênero "Fu": Jia Yi (-198 a -166) que deixou o célebre "Fu da Coruja"; Ban Bu (32 a 92), o historiador oficial dos Han, autor do "Fu das Duas Capitais" (Liang Du Fu), descritivo de Changan e Luoyang, as duas Capitais Han; Zhang Heng (78 a 139), que imitou o poema de Ban Gu, escrevendo "Er Jing Fu" ("Fu das Duas Cidades"). O nome mais importante entre os cultivadores do gênero "Fu" é, entretanto, o do poeta Sima Xiangru (-179 a -117), o qual, grande filólogo, empregava um vocabulário muito precioso. Sua obra tem também um significado moral, pois ele criticou o luxo exagerado das cortes da época. Sua mais famosa composição é o "Shang Lin Fu" que descreve um parque de caça de Han Wudi e recomenda uma existência mais comedida aos nobres.

Por outro lado, existiu, durante a dinastia Han, um Departamento de Música (Yue Fu), cuja função era recolher cantos populares do Império e do estrangeiro, bem como os mais belos poemas dos letrados. Hinos rituais em louvor da dinastia foram compostos para o Departamento e também cantos profanos que deram origem a um gênero de poesia, chamado "Yue Fu" em virtude da denominação do Departamento. Baseado em cantos populares recolhidos pelo "Yue Fu", criou-se uma nova forma poética, o "Gushi" (Poema Antigo), de versos de cinco caracteres, ancestral do "Lüshi" (Poema Regular), que iria celebrar-se durante a dinastia Tang.

Cao Cao e os "Sete Poetas do Período Jian'An" (196 a 219)

Cao Cao, militar responsável pela queda dos Han, e seus filhos, Cao Pei (futuro Imperador da dinastia Wei) e Cao Zhe, foram grandes poetas. A esse último devemos a insistência da poesia chinesa posterior nas regras relativas ao emprego dos tons, que, tornadas obrigatórias,

* Ver pág. 163.

embelezaram a arte poética. A corte de Cao Cao e seus filhos acolheu poetas de valor. Entre eles, os chamados "Sete Poetas da Era Jian'An, dos quais sobressai Wang Can (177 — 217), pelo sentido dramático dado à narrativa das misérias de sua época. Os poemas do final da dinastia refletem naturalmente a decadência e a instabilidade do período. O pessimismo foi a nota dominante da literatura dos últimos tempos dos Han.

5.5 A Introdução do Budismo na China

A introdução do budismo na China ocorreu durante a dinastia Han. O budismo emigrou da Índia à China, mas a questão das rotas seguidas pela nova religião e da data de sua chegada à China é ainda hoje objeto de controvérsias. Que o caminho marítimo foi o primeiro utilizado pelos pregadores é um fato geralmente aceito pela moderna Sinologia, pois existe um livro, o "Mouzi Lihuo Lun", escrito provavelmente por volta do segundo ou terceiro séculos de nossa era, que fornece evidências da prática do budismo na região de Cantão (Guangdong) no último período da dinastia Han.

A tradição chinesa atribui a introdução do budismo ao Imperador Han Mingdi, que, no ano 65 de nossa era, teria, em virtude de um sonho, enviado a Khotan dezoito emissários, responsáveis pela chegada, à China, dos primeiros sutras e de imagens budistas. Entretanto, a história parece lendária, pois a influência budista que veio de Khotan, na Ásia Central, por via terrestre, foi tardia e data apenas de 259, ano da peregrinação de Zhu Shixing a Khotan. De todo modo, acredita-se que na época de Mingdi (ano 65) já houvesse comunidades budistas na China. Em 190, erigiu-se um templo budista na região da província de Anhui e na primeira metade do século II da era atual havia comunidades budistas em Luoyang. Um iraniano (parto), conhecido na China pelo nome de Anshigao, exercia atividades budistas em Luoyang no ano 148. A primeira adaptação, para o chinês, de uma obra budista (o "Sutra em 42 Artigos") data do ano 100.

O budismo chinês filla-se ao ramo do "Mahâyâna" ("O Grande Veículo") e nesse ponto é interessante que se

explique um pouco da doutrina budista, para melhor compreensão deste capítulo.

O Budismo

No século VI antes de nossa era, um velho problema, o do destino humano, passou a ser o centro das atenções da elite espiritual indiana, até então seguidora cega dos antigos dogmas do bramanismo ortodoxo, religião dos povos arianos que haviam invadido a Índia por volta do ano 1500 antes da era atual. A crença bramânica advogava a idéia de que o homem, após a morte, renascia em corpos de outros homens, de deuses, de demônios ou até de animais. As existências formavam, assim, uma cadeia interminável, à qual era impossível escapar. As condições da renascença, segundo o bramanismo ortodoxo, dependiam unicamente da execução, durante a vida, de certos *ritos propiciadores*. A transmigração fazia-se através de um elemento eterno e pessoal, o "Atman" (ego). O bramanismo baseava-se num sistema de castas: somente certas pessoas, de nascimento elevado, podiam realizar tais ritos propiciadores; assim, inúmeros entes humanos estavam destinados a jamais renascer em condição melhor, pois eram incapazes de perfazer os sacrifícios aos deuses, vínculo estreito entre o microcosmo e o macrocosmo, determinante dos fados. O "Atman" (ego), segundo os ensinamentos dos Upanishad bramânicos, poderia, entretanto, assimilar-se ao Brahman (o Absoluto), desde que se adquirisse consciência de que o individual (Atman) é análogo a esse Absoluto (Brahman). Nesse instante, interrompe-se o ciclo (Samsarra) das transmigrações do Atman e dá-se a extinção do ser (Moksha).

Ao lado dos Bramanes ortodoxos, existiam pessoas que se dedicavam a uma vida de ascese e pobreza, os "Sramana" ("Aqueles que se esforçam"). Formando uma sociedade à parte, os Sramana acreditavam que as transmigrações do Atman se faziam por um mecanismo estreitamente ligado ao *valor moral dos atos humanos* (Karman). Uma ação boa engendraria méritos para uma reencarnação em melhores condições; um ato mau levaria à involução. O núcleo desses pensamentos foi aceito

pelo budismo, que, apesar de revolucionário, por abolir a fatalidade de um destino dependente das castas, integra-se, no entanto, no contexto bramânico da Índia do século sexto antes de nossa era, no qual constituiu apenas uma doutrina, entre várias, e não uma heresia, como é costume admitir. O budismo e seu irmão-gêmeo, o Jainismo, foram, portanto, frutos da religião ariana, baseada essa nos antigos livros védicos sagrados. É fundamental compreender tais fatos.

O fundador do budismo foi o príncipe Siddhârtha, da linhagem bramânica dos Gautama, herdeiro do trono da pequena república aristocrática dos Sâkya, no Terai nepalês, a 300 km da cidade de Patna. A vida desse homem, de comprovada existência histórica, cedo incorporou elementos lendários que deformaram a sua imagem real, hoje unicamente atingível através de uma crítica severa dos dados disponíveis. A mãe de Siddhârtha, Mâyâdevi, morreu alguns dias depois do nascimento e a criança foi entregue aos cuidados de sua tia materna, Mahaprajâpti Gautami. Consta que adivinhos reunidos em torno do recém-nascido lhe predisseram, por sinais em seu corpo*, a futura condição de "Rei Universal" (ÇAKRAVARTIN), isto é, um BUDA ("Iluminado"). Siddhârtha casou-se muito cedo com a princesa Yasôdharâ, de um país vizinho, que lhe deu um filho, Râhula, cujo nascimento "coincidiu", segundo André Barreau, "com a grande crise moral após a qual Siddhârtha Gautama se tornou um "BUDA". O pai de Siddhârtha, avisado pelos adivinhos do possível futuro monástico de seu filho, tentou afastá-lo dos males do mundo, tornando-lhe a vida a mais resguardada possível dentro dos muros do palácio. Mas, ainda assim, Siddhârtha, por mero acaso, sucessivamente viu em seu parque de recreio um velho decrepito, um doente que se torcia de dor, e um cadáver destinado à pira de cremação. Siddhârtha compreendeu então que era o sofrimento o regente da vida, e não a alegria. Posteriormente, encontrou um religioso errante e acreditou que só através da

* Tais sinais, como uma protuberância craniana, um tufo de pelos entre os olhos e braços desmesuradamente longos, transformariam Siddhârta num ser fisicamente monstruoso.

ascese e da meditação poderia resolver-se o problema da dor. Vestindo andrajos, fugiu do palácio e errou durante sete anos na região da moderna cidade de Patna, aprendendo de mestres, de gurus (guias) célebres da época. Tornou-se conhecido como Sâkyamuni — “O Sábio Silencioso do (clã) Sâkya”. Uma ascese muito rigorosa quase matou Sâkyamuni. Ele convenceu-se, então, de que, ao contrário do pensamento religioso da época, as mortificações perturbam a evolução espiritual, em vez de acelerá-la. Passou a alimentar-se mais de acordo com as necessidades da vida fisiológica e foi mal compreendido por cinco discípulos que o acompanhavam e o abandonaram, julgando-o vencido na luta em busca da santidade. Sozinho, Sâkyamuni assentou-se sob uma árvore de pipal (ficus religiosa) às margens do rio Nairañjanâ, perto da cidade de Gaya. Entrou em meditação, decidido a resolver o enigma da dor. Foi tentado, segundo a tradição, por Mâra, o demônio da Morte. Produziu-se, finalmente, o Grande Despertar de Sâkyamuni, o momento conhecido pelo nome sânscrito de Bodhi (a “Iluminação”). A partir desse momento, tornou-se um BUDA (“Iluminado”). O “Despertar” ou a “Iluminação” de Buda consistiu na solução do problema do sofrimento. Não estamos, porém, certos a respeito do que concluiu Buda naquele momento supremo de sabedoria. Bem cedo houve deformações da doutrina e duas teorias podem ser apontadas como prováveis. Segundo a primeira delas, o “Despertar” teria seguido um esquema baseado na dialética de antiga escola de medicina indiana, que consistia em ir da *doença* à sua *origem*; em seguida, à *cessação* da doença, que é o estado de saúde almejado pelo médico, através dos *meios terapêuticos* para atingir esse objetivo. Analogicamente, Buda teria reconhecido as “Quatro Verdades (Satya) Nobres (Ârya)”: a *dor* (Dukha) (isto é, a doença) — tudo é dor: o nascimento, as enfermidades, a velhice, a morte, a reunião com os que não amamos, a separação dos que amamos, a não obtenção dos desejos; a *origem* da dor (Samudaya) é a segunda Verdade e está na sede (Trsnâ) — a *avidez* de existência, de concupiscência, mesmo de inexistência; a *cessação* da dor (terceira Verdade) (Nirodha) iguala-se à *cessação da sede ou do desejo*; o *caminho* que leva à cessação da dor, isto é, o meio terapêutico (Pra-

tipad), é uma rota (Mârga), da qual constam oito partes: visão ou opinião correta (Drsti); representação mental correta (Samkalpa); palavra correta (Vâc); atividade correta (Karmânta), meios de existência corretos (Ajiva); esforço correto (Vyâyama); memória correta (Smrti); concentração correta (Samâdhi).

De acordo com outra teoria, freqüentemente confundida com a primeira, mas na verdade, dela independente, o momento de “Bodhi” (Iluminação) teria consistido na compreensão, por Sâkyamuni, da *teoria da produção condicionada* (Pratitya Samutpâda), segundo a qual a *ignorância* (Avidyâ) é a condição da existência de composições (Samskâra), isto é, de condições que levam à consciência e à personalidade (o nome e a forma), que, por sua vez, condicionam os seis domínios sensoriais (Sadâyatana), que condicionam o contacto (Sparsa) entre um objeto e o órgão de conhecimento sensorial. Esse contacto condiciona a existência da sensação (Vedanâ), da qual nasce a *sede* (Trsnâ) ou *desejo sexual*, que leva à união dos sexos, criadora da *existência* (Bhava) e, através dessa última, do nascimento, da velhice e da morte, fatos sempre acompanhados de dor.

Assim, a dialética é diferente nas duas teorias. A sede (Trsnâ) ou desejo não constitui, na segunda linha de pensamento (“produção condicionada”), a causa primeira do sofrimento. O desejo é fruto da ignorância e é essa última que ocasiona diretamente toda dor, pois impede o reconhecimento, pelo homem, da existência, no “Ser”, apenas de composições e não de uma personalidade individual. A crença num “eu” é um erro que provém da ignorância; é pura ficção imaginada. O budismo advoga a inexistência do “eu” individual (An-âtman); a pessoa, com todas suas possíveis circunstâncias, pode ser dividida em cinco agregados (Skandha). Tudo o que alguém poderia considerar como seu, necessariamente pertence a estes cinco grupos:

1. coisas materiais (exteriores à pessoa);
2. sensações (agradáveis, desagradáveis, neutras, geradas pelas formas materiais exteriores à pessoa);
3. percepções (visão, audição, etc.);

4. impulsos (ódio, crença, sabedoria, etc.);
5. consciência (resultante de todos os fatos exteriores à pessoa acima).

Segundo André Barreau, a crença na transmigração ou reencarnação "não parece claramente estar subentendida" na teoria da produção condicionada. Desse modo, a doutrina budista parece ter sido atingida por incoerências de base, quando muito cedo, também segundo André Barreau, "essas diferenças (entre as teorias) foram habilmente dissimuladas, fazendo-se da teoria da produção condicionada uma espécie de desenvolvimento da segunda e da terceira Verdades — pois a cessação da ignorância condiciona a cessação das composições — e comentando-se (a teoria da produção condicionada) num sentido favorável à crença na transmigração."

Ora, um problema apresentou-se em decorrência dessas teorias: se a personalidade individual (Ātman) não existe (porque o "Ser" se forma de composições ou "agregados" (Skandha), então como se explica o "Karman", noção segundo a qual o mecanismo das reencarnações está essencialmente ligado ao valor moral dos atos humanos? Se o "Ser" individual é uma ilusão, por existirem unicamente composições que se agregam por força de um desejo criador, é injusta a lei do "Karman", pela qual o destino de uma pessoa está determinado por méritos ou deméritos de uma vida passada. A filosofia budista procurou resolver essa incongruência através da seguinte explicação; o agente (isto é, o ser individual — Ātman —) não existe, mas o ato (Karman) existe; em última análise, trata-se de um sofisma, pelo qual o não existente produz o existente.

A extinção do Ser, objetivo último do Budismo, leva-nos ao conceito do Nirvâna, que não se confunde com a noção de "Paraíso" ou "Céu", porque significa simplesmente que a existência não mais se produz. Há um fim absoluto do Ser e alcançar tal meta é o que se almeja no Budismo. O Nirvâna é o único estado em que não há mais qualquer composição. É um absoluto de ausência (do Ser), a respeito do qual não podemos dar qualquer definição positiva, pois pertencemos a um mundo composto e em

perene transformação. O Nirvâna é o Nada puro e simples; é preciso que a idéia fique bem clara, pois tem-se muitas vezes a noção errônea de que é sinônimo de "Paraíso". Nesse último vivem os deuses, que pertencem ao ciclo das existências e estão portanto abaixo do Nirvâna. Admite-se ainda que o Nirvâna se complete pelo Parinirvâna, quando a Extinção ocorre sem restos de depósitos (do Ser). No Nirvâna, permanecem certos vestígios da existência pessoal e o estado equivale à vida de um Buda, depois de seu momento de Iluminação. Desse instante até o de sua morte ele estará no Nirvâna; quando sua vida física extinguir-se, entrará então no Parinirvâna, em que nada, realmente, terá restado de seu SER individual. No Nirvâna, a vida ainda continua, embora as razões de existência tenham sido eliminadas. No Parinirvâna, há a desagregação absoluta da personalidade. Siddhârtha Gautama nasceu provavelmente em -563 e tornou-se um Buda ("Iluminado") com a idade de 35 anos. Até seu falecimento, que teria ocorrido em -483, isto é, durante os quarenta e cinco anos que durou o seu "Nirvâna"; Buda organizou a Comunidade (Samgha) dos monges mendicantes budistas e pregou sua doutrina. Mas o próprio fundador foi contestado, mesmo quando ainda vivia, por seu primo Devadatta, que desejava tornar-se chefe do movimento budista. Foi o primeiro cisma da nova filosofia e pouco depois do Parinirvâna de Siddhârtha, em -483, já se havia o budismo irremediavelmente cindido.

Duas foram as seitas principais em que se dividiu o budismo: a do Hinayâna, ou do "Pequeno Veículo" (denominação pejorativa), mais propriamente chamada de "Theravada" ("Palavras dos Antigos"), e a do "Mahâyâna", ou do "Grande Veículo".

A doutrina do Theravada parece ser a mais próxima do budismo primitivo. Ela defende a idéia de que a salvação é individual e os critérios da Verdade estão contidos nas palavras de Buda, transmitidas pelos Sûtra, livros de textos, em que se expõe o ensinamento do Mestre, muitas vezes em forma de diálogo, num estilo simples, direto, abundante em imagens. Os "Sûtra" da tradição do Theravada são escritos em pâli, língua da região nativa de Buda. Ao lado dos "Sûtra", completam o Cânon do Theravada o "Abhidharmapitaka" (a quintessência da dou-

trina) e o Vinayapitaka (regras e preceitos da Comunidade). As três coletâneas recebem a denominação geral de "Tripitaka" ("Três Cestas"). O ideal humano do Theravada personifica-se na figura do Arhant (em chinês, Luohan) — teoricamente, um santo que conseguiu purificar-se de todas as paixões e libertar-se de todos os elos com o mundo. No final de sua vida, o Arhant atinge a Extinção completa. Trata-se portanto de uma redenção puramente individual: o Arhant isola-se de seus semelhantes e busca seu caminho por si mesmo e em si mesmo. O Arhant equivale a um Buda, pois ambos atingem o almejado Nada, mas a existência de um Buda Perfeito (Samyaksambuddha) prepara-se através de inúmeras vidas anteriores. Sâkyamuni teve 547, contadas no sûtra dos "Jâtaka" ou "Nascimentos".

A insistência do budismo primitivo na salvação individual trouxe uma reação, por volta do começo de nossa era, que resultou num grande movimento reformista. A seita dissidente tornou-se conhecida pelo nome de Mahâyâna, ou "Grande Veículo" (da Iluminação). O Mahâyâna centralizava seu culto não na figura dos Arhant individualistas ou na de um Buda isolado em seu Nirvâna, para a maioria inacessível, mas no Bodhisattva ("Aquele destinado ao Despertar"), personagem iluminado que se dedica a *salvar todos os seres* e, para fazê-lo, decide não entrar no Nirvâna, embora já esteja preparado para tal. O culto ao Bodhisattva foi resultado de uma necessidade laica de adoração e devoção; desenvolveu-se por lendas do tipo dos "Jâtaka" (relativas a encarnações anteriores de Siddhârta, quando era ainda um Bodhisattva) e ligase às doutrinas da chamada "Bhakti" indu, que estabelecem um liame estreito entre o homem e uma divindade particular. O Mahâyâna pretende representar o pensamento profundo de Buda, comunicado por ensinamento esotérico a alguns discípulos privilegiados, eleitos em razão de sua inteligência superior. Para o Mahâyâna, o que conta não é a salvação individual, mas a coletiva.

A expansão das duas tendências maiores do budismo (Theravada e Mahâyâna) fez-se em dois sentidos geográficos opostos. O Sul e o Sudeste da Ásia (Ceilão, Birmânia, Tailândia, Cambódia, Laos) receberam a conversão de monges do Theravada e ligam-se, pois, ao primitivo bu-

dismo, embora *fortemente impregnado de crenças animistas locais*. A Ásia Central, a China, a Coréia, o Japão e o Vietnã (através da China, que o colonizou) são herdeiros do Mahâyâna, cujos livros sagrados usam o sânscrito e não o pâli. Assim, o budismo chinês, apesar de um curto período em que predominou o Theravada, é basicamente uma adaptação da doutrina do Mahâyâna aos valores culturais da China, diametralmente opostos aos da Índia. A aclimação do budismo foi naturalmente lenta, pois tratava-se da incursão de uma doutrina estrangeira nos domínios de uma civilização que sempre teve consciência da própria superioridade. Dois pontos conflitaram desde logo com a mentalidade chinesa, ambos relacionados com o sistema monacal instituído por Buda. De um lado, um monge budista era obrigado a abandonar sua família e dedicar-se exclusivamente à questão da salvação espiritual. Por outro lado, ele deveria mendigar diariamente o seu sustento, indo de porta em porta e pedir alimentos. Ambos os deveres eram heréticos do ponto de vista da organização social da China. Desprezando a família, o monge não podia desempenhar os ritos e as atividades ligados à piedade filial, virtude básica no contexto cultural chinês. Destinado à mendicância diária, ele feria a idéia chinesa de que o trabalho era indispensável ao homem. Assim foi necessário que transcorressem trezentos anos, para que a China absorvesse o budismo e, só depois de modificá-lo e deformá-lo, o incorporasse à unidade estrutural de sua Cultura. Finalmente apararam-se as arestas e, na grande harmonia da Civilização da China, o budismo formou um dos pés da chamada "trípode filosófico-religiosa chinesa".* Leigos foram admitidos nos conventos budistas, a fim de que o culto dos ancestrais e os deveres familiares não se interrompessem e formou-se um ramo chinês do Samgha. Embora recebesse apoio da Índia, o budismo chinês era bastante independente, fundando seitas próprias, como a da "Terra Pura" (em 350 — Qingtu), religião popular de fé, baseada na crença de que simplesmente pronunciar o nome do Buda Amitâbha

* Ao lado do taoísmo e do confucionismo.

era o suficiente para garantir ao fiel renascer em seu Paraíso.

Amitâbha* (Amitâyus — “Longevidade Infinita”, A-Mi-To-Fo ou A-Mi-To, em chinês) é uma criação do Mahâyâna, um Buda suprahumano, um dos mitos que existiriam simultaneamente num Universo julgado sem fronteiras, onde trabalha sem descanso para ensinar aos homens o Caminho da Redenção. A ele estreitamente ligado está a figura do Bodhisattva Avalokitesvara (“O Senhor que olha do Alto”, segundo Burnouf, ou “O Senhor Luminoso”, segundo de Mallman), também chamado Lokeshvara (“Senhor do Mundo”). Avalokitesvara, do sexo masculino na Índia, metamorfoseou-se em mulher na China, onde é conhecido como Guanyin (“Aquele que Tudo Vê e Ouve”), vulgarmente, no Ocidente, a “Deusa da Misericórdia”. Avalokitesvara é o Salvador que se invoca em qualquer perigo grave; sob a forma de Guanyin, tornou-se um célebre tema da arte chinesa.

Um importante fruto chinês do Budismo, cuja formação transcorreu do século V ao século VIII, foi a seita do Chan(deformado para Zen, em japonês), nome equivalente da palavra sânscrita Dhyâna (Meditação). O Chan visa à obtenção do “Despertar” pela intuição e não pelo estudo, pela metafísica ou pelo raciocínio. O esquema tradicional de mestre-discípulo não existe, a exemplo do que ocorre no taoísmo, doutrina aliás básica para a inteira compreensão do Chan. A “Iluminação” (Bodhi) é súbita, não decorre de processo gradual. Uma certa preparação é necessária, mas o “Despertar” é um ato do próprio Absoluto e não depende da iniciativa pessoal do praticante. É algo “que chega” sem intermediários, sem influências definidas. Os livros não contam para o Chan e o que interessa aos iniciados vem da própria alma e diz respeito à natureza do homem.

5.6 A Religião Taoísta: Daojiao

Durante o período dos Han posteriores, ocorreu um novo fenômeno religioso na China e que era oriundo, tal-

* “Brilho Infinito”.

vez, do fato de ser o confucionismo uma doutrina basicamente social, que não se destinava aos seres individuais mas sufocava a personalidade de cada homem num Ser Coletivo, em todo o povo. No seio da massa, principiou a desenvolver-se uma religião capaz de atender às inquietudes do indivíduo. Baseado em interpretações fantasiosas do Daodejing, o novo movimento popular incorporou a um taoísmo deformado não só crenças antiquíssimas, semi-adormecidas durante séculos e fundamentadas no espiritismo, mas também preceitos do budismo Mahâyâna, recém-introduzido na China. Desse amálgama, surgiu o que se convencionou chamar de “Religião Taoísta” (Daojiao), porque seus elementos mais aparentes se ligam a certas práticas resultantes de interpretações do Daodejing e do Zhuangzi. Imitando o budismo, cuja coleção principal de escritos é o Tripitaka (em chinês, Sanzang — “Os Três Tesouros” —), o Daojiao reuniu uma enorme literatura no chamado “Daozang” (“Tesouros do Dao”), que contém 1.464 títulos divididos em três seções (Dong). “Dong” significa primitivamente “gruta”, mas em sentido figurado quer dizer “penetrar nos mistérios” e pressupõe a idéia de textos revelados, comunicados por deuses aos homens. Cada seção (Dong) teria sido transmitida sobrenaturalmente à humanidade por uma das divindades que regem o panteão taoísta: Yuan Shi Tianzun (“O Venerável Celeste do Começo Primitivo”); Tai Shang Daojun (“O Superior Senhor do Dao”) e Tai Shang Laojun (“O Superior Senhor Lao”). A terceira entidade seria pois o próprio Laozi divinizado. Essa metamorfose de Laozi já se comprova durante os Han posteriores, pois o Imperador Huan (147 a 168) deixou-nos altares dedicados a Huangdi (o “Imperador Amarelo”), a Buda e a Laozi. A figura de Huangdi esteve, na época Han, estreitamente ligada à de Laozi e a própria religião taoísta era conhecida como “Doutrina de Huang-Lao”.

Laozi passou a ser encarado como uma “emanação do Caos primordial” (isto é, do Dao), tão eterno quanto o Sol, a Lua e as Estrelas, e teria descido à Terra várias vezes, como avatar, para educar os soberanos da antiguidade, fundadores da Civilização. O próprio Buda foi considerado durante certo tempo como tendo sido Laozi, que, segundo a lenda, teria partido, no final da dinastia Zhou,

para o Ocidente, onde foi tornar-se na Índia o próprio Buda histórico. Por outro lado certos trechos do Daodejing, que falam metaforicamente do "alimento do princípio vital infinito" (Qi), foram deturpados de modo grosseiro, a fim de significarem uma aprovação de Laozi às práticas da longa vida. Prolongar a existência terrena através da preservação corporal foi a preocupação básica da religião taoísta e, para atingir esse objetivo, os adeptos desenvolveram uma espécie de medicina primitiva, que procurava drogas e alimentos capazes de manter o corpo em boa saúde. Buscavam-se vegetais propícios ao fortalecimento do corpo; investigavam-se produtos minerais e de origem animal que pudessem ser absorvidos, com vantagens, pelo organismo. Finalmente houve um progresso muito grande da alquimia, que pretendia produzir, por transformações químicas, substâncias refinadíssimas, destinadas à obtenção da imortalidade. Ginásticas especializadas ajudavam na prática da longevidade. Os taoístas concebiam o corpo humano como uma réplica perfeita do macrocosmo. Assim como o Universo se havia constituído da união do Yin e do Yang, o Feminino e o Masculino básicos, também o corpo humano abrigava emanações do Yin e do Yang, energias oriundas, respectivamente, da Terra e do Céu. Era necessário regulá-las e equilibrá-las. Segundo a religião taoísta, a energia Yin, feminina, negativa, forma no corpo humano um conjunto de sete almas vegetativas, chamadas Po, terrestres e inferiores, feitas de matéria grosseira, que, na hora da morte, descem aos Infernos ou permanecem com o cadáver. A energia Yang, por sua vez, na qualidade de positiva, masculina, forma, na concepção taoísta, três almas racionais no corpo humano, chamadas de Hun, as quais são parte do "sopro celeste" e se separam das almas inferiores quando cessa a vida. Além disso, no instante do nascimento penetra no corpo e dá-lhe vida uma parcela de "energia ou sopro vital infinito" (Qi), que coexiste com o Espírito da personalidade do homem (Shen), formado esse da união da Essência (Jing)* inerente a cada pessoa, com o Qi. Para conservar vida e saúde, julgavam os taoís-

* Entre os homens, a Essência consubstancia-se no espermatozoide; entre as mulheres, no sangue menstrual.

tas necessário guardar a *unidade* do corpo, impedindo qualquer dispersão de energia tanto das almas Hun ou Po, quanto do Shen. Ora, os órgãos sensoriais representam aberturas pelas quais poderiam escapar as almas e o Espírito Vital. Tornava-se, pois, indispensável regular a passagem do ar pelo corpo, através da prática de uma ginástica respiratória conhecida pelo nome de "respiração embrionária", praticamente idêntica à chamada "alquimia interior" (Neidan). A respiração pelo sistema Neidan apóia-se na mente para fazer circular pelo organismo o sopro vital ao lado da Essência (Jing); uma técnica particular permitia uma espécie de introspecção, através da qual o iniciado acreditava poder ver a corrente de ar a seguir, no interior do corpo, um percurso desejado, purificando e regenerando os órgãos. Os taoístas criam que, pela união das forças vitais (Qi e Jing) no interior do organismo, uma nova alma se formaria, chamada "A Flor de Ouro", que desabrocharia quando o indivíduo se libertasse de toda exterioridade. A nova alma imortal representa-se, no taoísmo, pela figura de um homúnculo, *símbolo do retorno do adepto à condição de feto no ventre materno*. Todo o processo baseia-se, pois, em reforçar o próprio corpo individual, que passa a ser mais importante do que qualquer aspecto do mundo exterior. Como o microcosmo é idêntico ao macrocosmo segundo a concepção taoísta, transplantou-se para o interior do corpo humano um panteão de divindades: umas são boas (Shen), outras são demoníacas e pretendem solapar a vitalidade do indivíduo. Essas últimas entidades eram conhecidas como os "Três Vermes" (Sanchong) ou os "Três Cadáveres" (San-shi). Era necessário expulsá-los do corpo. Para isso havia regras dietéticas. Tais demônios nutrem-se de cereais, carne, vinho e vegetais de odor forte; os taoístas abstinham-se, pois, desses alimentos e incorporaram à dieta substâncias minerais e outras, mais sutis ainda. Após um certo tempo de iniciação o adepto passava a consumir a *essência das coisas*, encontrada no orvalho e nas emanações etéreas do cosmo.

A mera longevidade podia ser conseguida através de dieta apropriada. As práticas respiratórias asseguravam o estado de Imortal, mas era a alquimia que tornava a

Imortalidade perfeita. Essa alquimia era conhecida como o "Processo do Cinabre Masculino" (Yang Dan); por ele, o adepto transformava-se num "Imortal Voador" (Fei Xian), o mais alto grau da hierarquia dos Imortais. O ouro (Jin) e o cinabre (Dan) (esse, em estado natural, um mineral trigonal vermelho) constituíam os dois principais ingredientes da alquimia chinesa. O ouro fascinava os taoístas em virtude de sua cor e de suas propriedades. "Que se ponha ouro entre chamas, para fundi-lo cem vezes, e ele não mudará de natureza!", exclama um tratado de alquimia. É pois um símbolo das matérias incorruptíveis do mundo. O cinabre, por sua vez, transforma-se em mercúrio e retorna, se sublimado, ao estado de cinabre. Ambas as substâncias existiam, na China, em estado natural, mas a alquimia chinesa obtinha o cinabre artificialmente através da reação do enxofre e do salitre sobre o mercúrio. O ouro artificial, como na Europa, foi também uma obsessão dos alquimistas da China, que tentaram consegui-lo amalgamando mercúrio a outros metais. O cinabre que os adeptos deveriam ingerir era purificado, pelo fogo, nove vezes; após cada transmutação, tornava-se mais ativo e poderoso. Quem ingerisse tal cinabre sublimado poderia, acreditavam os taoístas, tornar-se Imortal em três dias... Dois Tratados de Alquimia ficaram célebres: o Zhouyicang Tong Qi, de Wei Boyang, e o Baopuzi, de Ge Hong.

Assim, o taoísmo religioso da dinastia Han representava uma heresia do ponto de vista do taoísmo filosófico do Laozi e do Zhuangzi. O Laozi, como vimos, reconheceu que o corpo era mortal e nada poderia ser feito para preservar indefinidamente a vida humana. O Zhuangzi, por sua vez, resolveu o problema da morte, eliminando-o: igualou o estado da vida ao da morte e identificou o homem ao Universo. Tudo o que ocorre são transformações dentro do Dao; a morte é apenas uma transubstanciação no domínio do Infinito. Mas o Zhuangzi nunca pretendeu que o Imortalidade do corpo pudesse ser obtida. Como diz Mme. Vandier-Nicolas, "Zhuangzi não dava qualquer valor à sobrevivência pessoal. O que desejava era perder-se no Absoluto".

O taoísmo religioso, entretanto, desenvolveu a medicina através da descoberta de certas ervas e drogas que

são, na verdade, benéficas ao organismo. Além disso, não pode ser negado que as práticas respiratórias sejam salutaras. Max Kaltenmark afirma que "havia na própria mística dos Padres Taoístas elementos que poderiam ter favorecido a eclosão de um movimento científico: o espírito da investigação, por exemplo". Por outro lado, no domínio da arte, o taoísmo religioso, desenvolvendo a observação da natureza, trouxe dados novos e nobres à pintura.

O Daojiao sobreviveu até nossos dias. Em Taiwan (Formosa) viveu, até 1970, o último dos "Mestres Celestes", o Chefe Supremo dessa religião que continua palpitante no seio do povo, pelo menos entre os chineses de Taiwan e os da chamada Terceira China (imigrantes chineses que vivem no Sudeste Asiático).

5.7 Domínios artísticos específicos da arte Han

— *Arquitetura*: Antes da era imperial, iniciada com Qin Shi Huangdi, a arquitetura chinesa primava pelo florescimento de estilos regionais. Qin Shi Huangdi unificou também o estilo arquitetônico chinês e patrocinou a construção de imensos palácios, símbolos de seu autocratismo. O palácio de Afangong (em Xianyang), por exemplo, foi um emblema de majestade imperial. Os soberanos Han deixaram levar-se pela preocupação de aparentar, diante do povo, o fausto da dinastia. Nenhum exemplo dessa arquitetura primitiva sobreviveu até nossos dias. O que dela sabemos foi legado através dos poemas "Fu" descritivos das belezas das duas Capitais Han, Changan e Luoyang. O "Liang Du Fu", de Ban Gu, e o "Er Jing Fu", de Zhang Heng, são documentos hoje preciosos para a reconstituição da arquitetura da época.

Changan, a Capital dos Han anteriores, abrigou quatro enormes palácios: Wei Yang, Chang Le, Qian Chang e Gan Quan ("Fontes Doces"). Tais palácios consistiam em conglomerados de construções de todo tipo e tinham anexos de parques gigantescos, para a caça e as orgias, com lagos e colinas artificiais que eram populadas de animais e aves raras. Das construções no interior do perímetro palaciano, as Salas de Audiência representavam os

edifícios mais importantes e imponentes. A Sala de Audiência do Wei Yang media 122 m de comprimento e esse palácio estava ligado ao de Qian Chang por uma galeria coberta de 16 km de comprimento. As portas dos palácios eram flanqueadas por pares de torres de observação, chamadas *Que*. No interior, existiam outras torres de vários tipos: *Lou*, de estrutura de madeira, com dois ou mais andares; *Tai*, torres que serviam de locais de divertimento ou para guardar objetos de arte e mesmo para a prática da magia. A decoração dessas torres era luxuosa, com pinturas murais e esculturas. Uma célebre "Torre das Nuvens" (Yun Tai, em Luoyang) foi destruída por um incêndio em 185 e nela se perdeu toda uma importante coleção artística.

Acredita-se que existissem naves ou alas laterais em torno das grandes salas de audiência, com tetos independentes, a fim de subdividir o peso do teto central, sustentado de pilares. Esse plano serviu, talvez, de protótipo ao Shi Shinden (Sala Interior do Trono), do Japão do século IX. Os telhados das grandes salas já algo recurvados, como na arquitetura tradicional posterior, eram muito pesados e necessitavam de um complexo sistema de suportes, os quais se compunham de traves, vigas, tirantes e colchetes. As estruturas de madeira eram geralmente pintadas de vermelho e as paredes, de branco. Revestiam-se as portas de metal e as telhas, muitas vezes, de bronze.

As casas das pessoas ricas e os edifícios públicos consistiam em pátios congregados em torno de uma construção central. Tais pátios sucediam-se com simetria e acompanhavam um eixo imaginário no meio do qual se achava o mencionado edifício central mais importante. Os pobres, por outro lado, moravam em choupanas cobertas de palha.

Durante a dinastia Han, teve início a arquitetura budista na China, representada pelo pagode. O modelo foi a "stupa" indiana, monumento destinado a guardar relíquias de Buda e que consistia, na Índia, numa espécie de cúpula ou zimbório, cuja base era em degraus circulares. A cúpula arrematava-se de uma pequena construção quadrada encimada de um mastro destinado a sustentar vários guarda-sóis sobrepostos, de pedra. O pagode chinês seguia seu protótipo indiano apenas no referente ao mastro e aos guarda-sóis do arremate.

A arquitetura chinesa sempre procurou inspirar-se na filosofia confuciana. O plano ideal de uma cidade deveria acompanhar o desenho do ideograma Zhong (Centro), um retângulo cortado por um traço vertical mediano. Assim o que se deseja, na arquitetura, é a harmonia e o equilíbrio. Changan, a primeira Capital Han, teve ainda uma construção algo improvisada e seu traçado, apesar de buscar a simetria, finalmente se apresentou bastante caótico. A segunda Capital dos Han, Luoyang, era arquitetonicamente muito mais regular. O Palácio imperial situava-se no centro da cidade, *simbolizando a posição do soberano*, mediana e harmonizadora por excelência. Atrás do Palácio estendia-se um grande parque de caça, onde havia lagos e colinas artificiais. Os principais edifícios públicos foram construídos paralelos às imensas avenidas axiais.

Grande parte do conhecimento que temos da arquitetura Han vem-nos das lajes de pedra gravadas que revestiam as paredes das câmaras e templos dos mausoléus. A matéria-prima básica das construções chinesas era a madeira; não é pois de estranhar que os monumentos arquitetônicos hajam desaparecido nos saques e incêndios das épocas de revolta. Mas, nas lajes mencionadas, vêem-se, em perspectiva convencional, portas de entrada flanqueadas dos torreões "Que" e encimadas de uma escultura da fênix, símbolo do sul (ponto cardeal benfazejo), bem como casas de campo, casas citadinas de dois andares, fazendas mais modestas e assim por diante. As representações em tais lajes são em baixo relevo, com seus contornos ligeiramente arredondados. O mais antigo dos templos funerários revestidos no lado interior de lajes decoradas é o de um general Han, Zhu Wei, que data do ano 50 e se localiza no Shandong (perto de Jinxiang). As lajes foram restauradas, mas presume-se que o desenho original mostrasse um banquete, cuja representação foi concebida aos termos de profundidade espacial, com grandes figuras dispostas, em grupos, num salão, de maneira a acentuar o sentido do espaço. No pequeno templo funerário de Xiaotangshan, anterior a 129, também no Shandong, o único que subsiste hoje em sua forma original, há decoração entalhada, numa técnica sugestiva da arte de lapidar. As lajes mais célebres provêm porém,

do templo da Família Wu (Wu Liang Ci), perto de Jia-xiang, hoje destruído. Elas datariam de 147 a 168. Os desenhos são gravados sobre um fundo de textura de estrias verticais. O estilo é distintivo e poderia quase dizer-se que formou uma Escola, segundo a opinião de Laurence Sickman. As figuras apresentam formas arredondadas, cheias e amplas. O espaço é totalmente preenchido e cada motivo decorativo isolado complementa outro. Trata-se de um bom exemplo de arte da silhueta; a gramática decorativa bem mostra o ecletismo da arte Han, em que a História se mistura à lenda e o folclore, à mitologia. Sobre as lajes do templo funerário dos Wu, expressou-se F. S. Drake:

“Não se trata de arte religiosa no sentido restrito do termo; não há qualquer culto especial ou adoração envolvidos... na verdade os motivos poderiam ter sido esculpidos tanto num palácio, quanto numa tumba. Mas, num sentido amplo, existe um espírito religioso pois representa-se (nas lajes) a continuidade entre o mundo espiritual e o mundo dos sentidos... passa-se, com facilidade, de um a outro.”

Em Sichuan, descobriram-se telhas decoradas com motivos paisagísticos e arquiteturais que surpreendem do ponto de vista pictórico, pois mostram uma arte que não ignorou a perspectiva e dão, pela primeira vez na China, a impressão de representações de paisagens em três dimensões. Durante os Han, os artistas da província de Sichuan estavam pois na vanguarda da solução do problema do recuo contínuo em profundidade.

Resta ainda mencionar uma tumba de pedra construída em Yinan, Shandong meridional. Foram lá descobertas umas cinquenta lajes (datariam do fim do século III ou dos princípios do século IV), cuja decoração representa uma festa fantástica. As formas são delgadas e há uma intensidade linear que já anuncia a arte posterior aos Han. As lajes de Yinan, segundo Laurence Sickman, sugerem a existência de uma Escola de pintura ilustrativa muito avançada.

— *Escultura*: Os exemplos de escultura monumental Han até nós chegados associam-se aos funerais e à construção tumular. Os túmulos Han consistiam numa câmara

ou numa série de câmaras subterrâneas, construídas de madeira, tijolo ou pedra. As paredes interiores revestiam-se de cal e havia pintura mural, como nos palácios ou templos. As vezes, as lajes em baixo relevo procuravam justamente substituir essa pintura. Uma colina artificial de terra encimava os túmulos maiores. Do lado sul da tumba, construía-se um caminho, chamado a “Rota dos Espíritos” onde eram alinhadas estátuas de pedras. As únicas esculturas sobreviventes do período dos Han anteriores são um grupo de blocos de pedra, parcialmente esculpidos, diante da tumba, no Shenxi, do general Huo Qubing, responsável por muitas das vitórias de Han Wudi contra os “bárbaros”. Desse grupo, a escultura mais famosa é a de um cavalo que pisa um guerreiro “bárbaro” caído. O guerreiro tenta matá-lo com um dardo. O modelado massivo e sem profundidade dá mais a impressão de dois relevos acostados do que uma escultura em vulto redondo. A analogia desse tipo de escultura seria com a arte do baixo-relevo rupestre persa. Aliás, a escultura não é propriamente considerada como uma arte, na China; quando ocorre, é sempre consequência de influência estrangeira. O grande momento da escultura monumental deu-se no V século e unicamente por inspiração do budismo, que não era uma religião chinesa.

Durante os Han posteriores, sobressaíram esculturas sobre pilares de pedra colocados à entrada da “Rota dos Espíritos” de mausoléus. Tais pilares são transposições, para a pedra, de torres de observação, originalmente fabricadas de madeira (Que). Os mais ricos desses pilares encontram-se na província de Sichuan, prefeitura de Quxian, na área do túmulo de um funcionário do Governo Han, chamado Shen. Eles datariam do segundo século de nossa era. Nesses pilares representou-se cuidadosamente a forma das torres de observação no fuste retangular da coluna, encimada essa de vigas e colchetes que sustentam um telhado numa imitação precisa da estrutura de madeira inspiradora da obra em pedra. Os ornamentos consistem em representações, em baixo relevo, de animais correspondentes aos pontos cardeais: o tigre a oeste, o dragão a leste e a fênix ao sul. Em alto-relevo, hé, nas extremidades das vigas, quatro figuras de titãs, em cuja feitura se buscou a impressão do volume pleno.

Os exemplos de escultura Han em vulto redondo foram enriquecidos pela escavação recente, no Continente da China, de uma tumba dos Han posteriores, em Leitai, distrito de Wuwei na província periférica do Gansu. Trata-se de trinta e nove representações, em bronze, de cavalos, quatorze carros de combate, dezessete cavaleiros e vinte servidores, dispostos, dentro do túmulo, de acordo com as regras das formações militares. O cavalo tornou-se, durante os Han, um elemento importantíssimo nas guerras contra os "bárbaros". Importavam-se cavalos da Ásia central (de Fergana), do próprio território dos "bárbaros", contra os quais finalmente se voltava a cavalaria. Acreditou-se mesmo num poder mágico dos belos corcéis importados. Uma famosa escultura de Leitai mostra um ginete em galope desenfreado, com três patas suspensas no ar e a quarta, pousada sobre uma andorinha em voo, simbolizando as qualidades quase divinas atribuídas aos corcéis. Certos movimentos dessas esculturas eram desconhecidos na arte Han até a descoberta de Wuwei e já mostram, na China, um apogeu da arte da representação do cavalo durante os Han (século I), apogeu esse que se acreditava haver sido atingido apenas durante os Tang (século VII).

— Pinturas

A pintura, durante os Han, parece ter sido uma arte essencialmente mural. As paredes dos palácios e residências eram profusamente decoradas com retratos de governantes e ministros (maneira confucionista de celebrar virtudes ou fazer lembrar erros), bem como com figuras de divindades e demônios ligados ao culto da nova religião taoista, que estava em voga até no meio imperial.

Em Liaoyang, perto da atual cidade de Dairen (Da Lien), Mandchúria meridional, arqueólogos japoneses descobriram um túmulo de pedra cujas paredes conservaram pinturas murais. Numa delas, representativa de procissões de dignatários em carros puxados a cavalo e seguidos de seus serviais, há um verdadeiro senso de relação espacial entre os personagens, embora inexistente diminuição na escala de tamanho para as figuras mais distantes. Há uma aparência de movimento livre dos cavalos que anima a cena e a vivifica. Numa outra parede do túmulo vêem-se

ginastas profissionais diante de uma platéia curiosa: a maneira da execução do trabalho liga-se à tradição clássica da pintura Han, onde as figuras são delimitadas por uma linha de espessura sempre igual e os pormenores centrais, reduzidos ao mínimo. O artista concentrou-se numa observação acurada dos gostos e das ações significativas dos personagens.

Essa tradição clássica de *representar basicamente a forma pela linha do pincel* (e não por outros artifícios que indiquem o volume) é uma das vigas mestras da pintura chinesa mais antiga, arte sempre em harmonia com a caligrafia e por ela muitas vezes condicionada. A cor é um elemento secundário nessa pintura clássica de corte, a qual se apresenta, já sob os Han, bastante desenvolvida e pressupõe um longo desenvolvimento da técnica em épocas anteriores, cujos exemplos não nos chegaram. Ao lado da pintura de forma definida pelo traçado *uniforme* do pincel, que acreditamos consubstanciar uma escola artística de eruditos no contexto palaciano, desenvolveu-se, durante os Han, outra técnica, talvez ligada ao artesanato popular, em que a *linha tinha uma espessura variada* e contornava também a forma, mas se apresentava mais cheia nos pontos em que a carne, por si mesma, se impunha. Exemplos dessa segunda técnica (*linha de espessura variada*) encontram-se em tijolos decorados e parecem ligar-se à pintura sobre laca realizada na província de Sichuan, onde, já vimos, a tradição pictórica se encaminhava em direção ao domínio da perspectiva. A técnica da delimitação da figura pela linha uniforme do pincel parece distinguir a arte da província de Shandong, que, por ser a pátria de Confúcio (o antigo Estado de Lu), sempre conservou mais cuidadosamente a tradição.

Devemos ainda mencionar os objetos em laca achados numa tumba em Lelang, perto de Pyong Yang, Coréia, onde existiu uma colônia chinesa fundada por Han Wudi. Uma caixa de laca, conhecida pelo nome de "Cesta Pintada", que se acha no Museu Nacional de Seul, apresenta noventa e quatro personagens pintados, que ilustram o repertório decorativo Han ligado a temas confucianos. A laca de Lelang viria do Sichuan e, na "Cesta Pintada", há uma concepção de divisão espacial da superfície que

se define por personagens ora de perfil, ora de frente, ora de perfil de três quartos do corpo, ora de costas. Essas posições corporais variadas, colocadas sobre um fundo de cortinas e biombo, traduziu uma energia em termos do traçado do pincel que liga o objeto mais à técnica da representação em três dimensões de Sichuan do que à tradição clássica do Shandong e da corte.

O mais importante achado isolado da arqueologia chinesa nos últimos anos (em 1971) foi uma pintura em rolo vertical ("scroll") de seda, em forma de T, de 2,05 m de comprimento, descoberta na tumba* da esposa de Li Zang, marquês de Da, em Mawangtui, perto da atual cidade de Changsha, província de Hunan (antigo Estado de Chu). A pintura cobria o caixão da defunta, mas acredita-se que não tenha tido uso apenas funerário: possivelmente rolos desse tipo eram usados na ornamentação das residências. A tumba de Mawangtui data de -180. O corpo da morta estava extraordinariamente bem conservado. Quanto aos motivos da decoração, acredita-se, embora certos fatos a respeito da mitologia Han nos sejam ainda incertos, que a pintura, na parte superior, representa o mundo celeste, onde espíritos e dragões etéreos voam para o sol e a lua; na parte central estaria o mundo humano; na parte inferior estariam retratados os gênios do mundo espiritual subterrâneo. Entre o mundo superior e o inferior, acham-se duas cenas com personagens, em que se vê uma dama com servidores, provavelmente a própria esposa de Li Zang. Na parte superior, do lado direito da pintura, há uma representação da lua em quarto crescente, bem como de animais (lebre, rã) ligados à mitologia taoísta e associados à lua. Um pouco mais abaixo, está Chang E, personagem feminina que, segundo a mitologia, teria roubado o elixir da imortalidade e voado para lua, onde se metamorfoseou em rã. Na zona central da parte superior, há um monstro, ainda não identificado, com corpo de serpente e cabeça humana. Na zona inferior do mundo celeste há duas pessoas que conversam frente a frente. No lado esquerdo da pintura, também na parte superior, há um sol vermelho que contém a silhueta de

* Túmulo nº 1.

um corvo, ave a ele associada. Sob esse grande sol há mais oito, figurados como se fossem frutos da árvore lendária de Fushan. Essa cena liga-se ao mito do arqueiro Yi, que teria abatido a flechas oito sóis, os quais ameaçavam queimar o mundo. Dois dragões tipicamente Han completam os habitantes do mundo celeste da pintura.

A parte mediana da pintura representa o mundo dos homens, no qual a esposa de Li Zang, uma anciã recurvada, parece receber presentes de dois servidores, acompanhada de três filhas. A luxuosa vestimenta da dama principal realça-lhe a posição no grupo. Finalmente, na parte inferior da pintura há a representação, sobre dois peixes, de um titã que sustenta uma plataforma, símbolo talvez do Globo terrestre*, onde se elevam silhuetas de vasos rituais: Ding, Hu e outros.

As personagens humanas foram pintadas de perfil, em fila, a fim de sugerir o recuo no espaço. Mais uma vez, nessa pintura completamente segura de seus meios, *o que domina a forma é o traçado do pincel em linha uniforme*. A cor, que inclui pigmentos vegetais e minerais (cinabre, malaquita), não apresenta matizes e é secundária na impressão de volume. A linha mostra-se dominante, tanto no referente às curvas do corpo humano, quanto no que diz respeito ao pregueado e às dobras das vestimentas.

Em 1973-74, dois outros túmulos foram escavados na área de Mawangtui (túmulos números 2 e 3). Como no primeiro descoberto, os vestígios culturais são importantíssimos: livros de seda, espátulas de bambu inscritas, mapas, armas, instrumentos de música, peças de seda e mais uma pintura em seda, também em forma de T, que mede 2,33 mts. de comprimento, quase idêntica à encontrada no túmulo anterior (número 1).

Em 1972, foram exumados, de um túmulo em He Lin Ke'Er, na Mongólia Interior, cinquenta afrescos que datam dos Han orientais e representam, entre outros temas, nú-

* Segundo outras opiniões, símbolo da "Ilha dos Imortais", sustentada não como na mitologia tradicional, por tartarugas, mas pelo titã.

meros de acrobacia com acompanhamento musical. São pinturas esquemáticas, onde o traçado do pincel prevalece para realçar as partes descobertas do corpo humano e cores firmes (vermelho, azul petróleo) preenchem o volume das vestimentas.

Em toda a pintura Han, a paisagem representou apenas um papel secundário. Preferiu-se a temática das virtudes confucianas e a da mitologia taoísta. A julgar pelas descrições que nos chegaram, a pintura do retrato foi também muito realizada, mas os exemplos não sobreviveram. Para que a paisagem representasse papel importante, foi necessário que a China esperasse até o século oito, quando Wu Daozi e Wang Wei criaram o essencial da arte paisagística.

Bronzes

- Bronzes incrustados;
- Espelhos;
- Armas;
- Objetos menores.

O bronze continuou, durante os Han, a ter grande importância na arte. Pela forma, os bronzes Han aparentam-se aos da fase tardia do período dos Estados Combatentes, mas sofisticam-se pela suavidade dos contornos: caneluras e bordas bem definidas aumentam a elegância das linhas. No que diz respeito aos vasos rituais Han, constata-se uma simplificação da gramática decorativa, que chega ao extremo de desaparecer totalmente — certos vasos apresentam-se despidos de qualquer decoração — outras vezes aparecem apenas argolas laterais ou pequenas máscaras do Taotie, reduzido agora apenas a motivo de ornamentação, sem qualquer sentido religioso. O estilo decorativo Han derivado do hieratismo arcaico do tempo dos Shang e dos Zhou apresenta-se sob a forma de dragões contínuos e sinuosos no verso de espelhos de bronze. Tais dragões, herança da época em que a arte servia unicamente à religião, tenderam, sob os Han, a uma *completa abstração*; o motivo chamado das “nuvens que se enrolam” oriundo do tema dos dragões,

é apenas um artifício decorativo, numa fase em que a arte se tornava nitidamente abstrata em consequência da perda de sua razão mística.

Os dragões Han acham-se sobre um fundo de motivos em ziguezague e de losangos, inspirados ambos na tecelagem realizada no sentido de linhas diagonais. Desaparecidos os dragões, dominou a arte Han uma busca do movimento sinuoso: a voluta turbilhonante tornou-se a estrutura essencial da arte e a força rítmica traduziu-se em nuvens, ondas e montanhas, numa procura da linha curva, símbolo dos movimentos espontâneos da própria natureza. Sobressaem os chamados espelhos em TVL. A denominação foi dada, no Ocidente, em virtude de elementos decorativos semelhantes às letras T. V. L., cujo significado simbólico não ficou muito claro aos primeiros sinologistas ocidentais. Hoje, acredita-se que se tenham inspirado em desenhos formados por tecelagens. Um espelho TVL típico apresenta um nódulo central encastrado num quadrado, no qual se encontram doze nódulos menores. Os nódulos separam os caracteres dos doze Di Zhi (“Galhos Terrestres”) *1 e, em seguida, os elementos T. V. L. espalham-se numa zona circular ornada de animais. Esse tipo de espelhos tem significado cosmológico: simboliza a teoria da constituição do mundo por cinco elementos primordiais (água, fogo, metal, madeira, terra) *2. O quadrado central (Cong) representa a terra; o nódulo maior, o céu e os animais, os pontos cardeais e os elementos: a serpente e a tartaruga indicam o norte e água; a fênix, o sul e o fogo; o tigre, o oeste e o metal; o dragão, o leste e a madeira. Os espelhos em TVL serviam de tabuleiro para um jogo (Liubo), semelhante ao xadrez, popular sob os Han e ligado à mitologia, pois os jogadores acreditavam que os deuses o disputavam com os heróis humanos ambiciosos. Os espelhos em TVL teriam sido fabricados no início da dinastia Han (-200 a -100).

No final da dinastia tornou-se popular a temática ligada à religião taoísta, que ganhava cada vez mais

*1 Ver pág. 205.

*2 Ver Escola do Yin-Yang — pág. 123.

adeptos. Entre os motivos da gramática decorativa inspirada no taoísmo popular, sobressaem:

— Xi Wang Mu (a “Mãe-Rainha do Oeste”) — a princípio, um gênio das montanhas com forma humana, cauda de leopardo e dentes de tigre. Depois, os taoístas transformaram-na em fada, rainha dos Imortais.

— Figuras dos Imortais (Xian Ren) — apresentam crânio muito desenvolvido (símbolo da fortificação do cérebro, reservatório de energia vital);

— morcego — símbolo da longevidade, porque se nutria, no interior de cavernas, de concreções julgadas muito fortificantes;

— cegonha — ave estreitamente associada aos Imortais. Acreditava-se que vivesse mil anos. Respira com o pescoço dobrado, técnica taoísta para conservar o vigor físico. Por outro lado, a cor branca das cegonhas simboliza a pureza; sua cabeça vermelha tem o mesmo tom do cinabre (Dan), com que se fabricava a droga da imortalidade. A cegonha era considerada como Yang puro (vida), sem vestígios do Yin (princípio da morte).

Um dos apogeus da arte Han acha-se representado por bronzes incrustados de ouro, prata, turquesa, jade ou vidro colorido. Entre as formas sobressaem: pratos profundos, vaso Hu, tubos cilíndricos, taças, anéis, acessórios de carros de combate, fivelas de cintos, espadas, facas e assim por diante. A arte Han é basicamente ornamental; portanto, nenhuma dessas formas se liga à religião. Um objeto, entretanto, faz exceção, pois fabricava-se para atender a necessidades rituais do taoísmo religioso. Trata-se de um incensário, conhecido pelo nome de Boshan Xianglu, que tem a forma de uma montanha mágica coberta de animais, pessoas e árvores modeladas em relevo. A base representa geralmente o mar. O incenso desprendia-se por pequenos furos na parte superior do objeto e simbolizava o “vapor-nuvem” (Yun Qi), através do qual a montanha “respirava”. Segundo a crença chinesa de identidade macrocosmo-microcosmo, o Universo também vive e respira, como os animais e os vegetais. Tais incensários eram ofertados como presentes de casamento. Sua função, entretanto, parece ter sido múltipla: desde a fu-

migação de roupas e lençóis até tornar mais fácil o êxtase do iniciado taoísta.

O “Estilo Animal” Han

Vimos que durante a fase Huai dos bronzes Zhou os animais foram representados não só realisticamente, inspirados pela arte de Ordos, mas também, abstratamente, num desenvolvimento do “estilo geométrico”* oriundo da degeneração religiosa causada pela incompreensão dos temas hieráticos.

Durante os Han, do século II antes da era moderna ao século III da nossa era, perdurou um esforço consciente da arte animal em direção ao *realismo*. Quando os animais eram fabulosos, ocorria, porém, um retorno ao geometrismo antigo. O realismo estava mais de acordo com os Han, pois o suporte principal da arte religiosa (o feudalismo) estava destruído. O convencionalismo hierático continuou nos temas de animais lendários, mas, com raras exceções (ditadas pelo taoísmo), em todo o restante da arte Han procurou-se uma adequação dos temas ao espírito da ala materialista do confucionismo, que era mais próprio à realidade de uma China cujo governo, por motivos históricos, se baseava na razão e não no misticismo. Os Han eram uma dinastia fundada por um soldado, sem raízes aristocráticas: o realismo foi a rota natural de sua arte. Entre os objetos que melhor representam o “estilo animal” dos Han estão fivelas e ornamentos de vestimentas, bem como pequenas placas de bronze usadas em arreios e carros de combate. A escultura de cavalos, em bronze ou cerâmica, a qual já foi aqui mencionada, mostra bons exemplos do realismo animal na arte.

Cerâmica

O costume de enterrar os mortos com objetos que lhes pudessem ser úteis no além-túmulo deu origem à

* Ver pág. 143 e seguintes.

fabricação de peças de uso exclusivamente funerários, chamadas "Ming Qi" ("Objetos Luminosos")*. Os "Ming Qi" compreendem vasos, maquetas de edifícios, objetos domésticos, animais e, principalmente, estatuetas de cerâmica que se destinavam a substituir o primitivo sacrifício de pessoas consagradas a servir os mortos na outra vida. Entre essas estatuetas figuram as de funcionários do governo, guerreiros, empregados, dançarinas, cozinheiros e assim por diante. Nos tempos antigos, na era Shang, as próprias pessoas eram sacrificadas no momento do funeral, mas o costume foi considerado bárbaro pelos confucionistas e substituído pelo uso de enterrar os "Ming Qi", que deveriam "iluminar" a vida eterna do defunto ou servi-lo no além-túmulo. Em Changsha, os "Ming Qi" eram geralmente de madeira e não de cerâmica.

A cerâmica mais característica dos Han apresenta um corpo de um suave vermelho-tijolo. A vitrificação empregava chumbo, geralmente manchado com óxido de cobre, a fim de dar-lhe uma coloração verde. Os objetos que passaram muitos séculos enterrados adquiriram uma irisação verde-prata, decorrente da decomposição da superfície vitrificada. As formas inspiram-se nas do bronze: particularmente freqüentes são os vasos Hu, de perfil simples e robusto, com aplicações de máscaras de Taotie modeladas e incisões de linhas e motivos geométricos. As vezes a decoração consiste num friso, em relevo sob a vitrificação, com motivos de animais, reais ou imaginários, que se perseguem através de cadeias de montanhas superpostas.

Além da cerâmica vitrificada, havia uma outra variedade, sem qualquer verniz, de corpo cinza-escuro e decorada com desenhos livres em pigmentos vermelhos ou brancos não levados a cozer.

Na dinastia Han, celebrou-se um dos primeiros tipos de "céladon" da China, um gênero de protoporcelana fabricado tipicamente em Jiuyan, perto da cidade atual de Shaoxing (província de Zhejiang), a antiga Yuezhou. Em

* Ou: "Objetos para os Espíritos Iluminados".

virtude do nome do local, chamou-se "céladon" de Yue*1 a esse gênero de cerâmica porcelanosa dos Han. Em chinês, a palavra Tao designa a cerâmica não-ressonante e "Ci" (TZ'U) diz respeito não só à porcelana, no conceito ocidental (isto é, translúcida), mas também à cerâmica, desde que *ressonante*. Portanto, na China, o que distingue porcelana de cerâmica é a ressonância e não a transparência.*2 O "céladon" Han pertence ao gênero "Ci" e divide-se em dois tipos principais. O primeiro (fabricado em Shouzhou) tem um corpo de cerâmica muito dura ("grès") cinza-claro, recoberto parcialmente de uma vitrificação verde-oliva e, sobre o restante da superfície, de um emboçamento castanho. O segundo tipo de "céladon" de Yue (fabricado em Jiuyan) apresenta um corpo de cerâmica branco-cinza recoberto de um verniz, acinzentado ou verde-oliva nos locais em que se acumula, com craqueluras, que se estende por toda a superfície do objeto, geralmente até a base, essa sempre côncava. As formas incluem grandes bacias, pratos, taças de vinho, incensários do gênero Boshan Xianglu, porta-lâmpadas em forma de urso e jarros com pés também em forma de urso. A decoração de muitos desses objetos foi feita por moldes de impressão e os motivos mais comuns são os geométricos, principalmente os losangos.

Por outro lado, um outro gênero de "céladon", mais primitivo do que o de Yue, foi localizado nas vizinhanças de Deqing, ao norte da cidade de Hangzhou. Trata-se de uma fábrica de "céladon" anterior à de Jiuyan. A vitrificação é similar à dos céladons de Yue, mas o corpo é mais duro, as craqueluras rareiam e a cor do verniz apresenta-se mais esverdeada do que a dos produtos de Jiuyan. Os fornos de Jiuyan parecem ter funcionado da época dos Han à das "Seis Dinastias" (220 a 589 da nossa era), mas os objetos que lembram, pela forma, os bronzes da dinastia Han são possivelmente obras desse período.

*1 Melhor seria dizer, com Margaret Medley, proto-céladon Yue.

*2 Ver a respeito meu artigo em "Vida das Artes", n.º 6, 1976: "Porcelana da Dinastia Song".

Jade e tecidos

Durante a dinastia Han, o jade, acompanhando o espírito materialista da época, deixou de ser matéria-prima destinada a objetos religiosos para tornar-se “uma fonte de volúpias intelectuais e sensuais muito intensas” (Sullivan). O artesão do jade valeu-se dos progressos técnicos desenvolvidos desde o final dos Zhou e passou a empregar talhadeiras de ferro, que lhe permitiram um trabalho mais perfeito. Pedras de jade de dimensões maiores puderam ser então transformadas em caixas de cosméticos, vasilhas para vinho e assim por diante. Uma obra-prima da época Han é a cabeça e parte do tronco de um cavalo, verdadeira escultura em vulto redondo de puríssimo jade verde, que se encontra hoje no “Victoria and Albert Museum” de Londres.

Os tecidos da era Han apresentam uma decoração de motivos de natureza complexa, com formas animais alongadas, nuvens, linhas sinuosas e losangos. A seda Han foi exportada para o Ocidente, onde um dos maiores mercados foi o Império Romano. Um dos achados mais extraordinários concernentes a tecidos Han deu-se, por obra da expedição Kozloff (1924 — 25), na região de Noin-Ula, na Sibéria. São fragmentos de seda que representam, entre outras cenas, uma paisagem taoísta composta de cogumelos mágicos gigantes (Ling Zhi) que alternam com montanhas rochosas encimadas de fênix e pinheiros, cuidadosamente executados num estilo que, segundo Michael Sullivan, “era, ao mesmo tempo, chinês e ocidental, o que deixa pensar que o tecelão chinês já trabalhava para exportar”.

Descobertas Recentes: Mancheng e Mawangtui Túmulos Han em Mancheng (Hebei):

Em 1968, soldados da província setentrional do Hebei localizaram duas tumbas da época Han nos montes Ling, no subúrbio oeste da cidade de Mancheng. Comunicado o fato às autoridades, escavações foram realizadas de julho a setembro do mesmo ano. As tumbas, invioladas durante

dois mil anos, abrigavam os restos mortais de Liu Sheng, príncipe Jing de Zhong Shang, falecido em 113, durante a época dos Han ocidentais, bem como os de sua esposa, Dou Wan. São túmulos cavados na rocha, de proporções gigantescas, verdadeiros palácios subterrâneos, compostos de uma sala central, duas salas auxiliares (ao norte e ao sul) e de uma sala posterior. No túmulo de Liu Sheng, na sala do sul, foram achados restos de doze cavalos e vários carros de combate; na sala do norte, vários recipientes em argila haviam contido alimentos e vinho. A sala central encerrava bronzes, lacas, cerâmica e “Ming Qi”; na sala posterior estavam os ataúdes, móveis e os objetos mais preciosos. Os dois túmulos guardavam mais de 2.800 objetos funerários de ouro, bronze, prata, ferro, jade, vidro cerâmica laca e seda. Entre eles, sobressaem: riquíssimo Boshan Xianglu de bronze, incrustado de ouro; vasos Hu inscritos com caracteres em forma de pássaros, incrustados de ouro e prata; uma lâmpada de bronze em forma de pássaro, com as asas abertas e que traz no bico uma bandeja dividida em três partes, para três lamparinas ao mesmo tempo; uma estátua de servo que traz ua lâmpada móvel (do túmulo de Dou Wan), gravada com os caracteres Chang Xin (“Eterna Fidelidade”); barras de ouro; brocados de seda e muitos outros objetos menores. Os corpos de Liu Sheng e Dou Wan estavam vestidos de uma mortalha feita de lâminas retangulares ou quadrangulares de jade, cosidas com fio de ouro. São as famosas “roupas de jade cosidas de ouro” de que nos fala a literatura chinesa; até 1968, nenhuma vestimenta inteira havia sido encontrada. A mortalha de Liu Sheng compe-se de 2.690 peças de jade reunidas por 1.110 gramas de fio de ouro; a de Dou Wan tem 2.156 peças e 703 gramas de fio de ouro. Nas mãos, os cadáveres traziam um crescente de jade; repousavam a cabeça num travesseiro também de jade e decorado de um dragão de ouro. Liu Sheng era irmão de Han Wudi e celebrou-se por sua vida depravada, conforme testemunho de Sima Qian no Shiji.

* Jin Lü Yu Yi.

Túmulos em Mawangtui:

A respeito de uma pintura sobre seda encontrada no Túmulo n.º 1 já tivemos a ocasião de mencionar os achados de Mawangtui. Mas, nessa tumba, situada nos subúrbios de Changsha, Henan, encontraram-se também outros objetos funerários (mais de 1.000), artística e arqueologicamente importantes. O túmulo foi construído sobre terreno ligeiramente acidentado e forma uma colina de 20 metros de altura, cujo diâmetro da base varia de 50 metros a 60 metros. Está orientado no sentido norte-sul. O sarcófago foi pousado sobre o solo, numa câmara subterrânea e compõe-se na verdade de seis esquifes, que se encaixam uns nos outros. Esse múltiplo sarcófago estava circundado de uma camada de carvão vegetal (30 cms. a 40 cms. de espessura), por sua vez envolvido de uma camada de argila branca. O carvão e a argila foram os responsáveis pela boa conservação dos objetos lá encontrados. O terceiro caixão, a contar do interior, apresenta, em suas paredes exteriores, pinturas laqueadas representativas de nuvens em tons do vermelho, preto, amarelo e branco sobre um fundo de laca negra. Entre essas nuvens dispersam-se monstros fantásticos, que lutam, caçam, dançam e tocam citara. O segundo caixão interior tem suas paredes laqueadas de vermelho. Sobre a tampa está representado um combate entre dois dragões e dois tigres, num fundo de nuvens multicores. Desenhos geométricos circundam as quatro paredes laterais e, no centro, há pinturas de cumes de montanhas, nuvens, dragões voadores, cervos, monstros e discos de jade. O caixão menor (o primeiro a contar do interior) continha o cadáver mumificado de uma mulher de 1,54 m de comprimento, colocada em decúbito dorsal, com a cabeça ao norte, os pés ao sul e os quatro membros alongados normalmente. O cadáver pesa 34,3 kg. Os peritos chineses que realizaram a autópsia dessa múmia de vinte e um séculos verificaram que o tecido conjuntivo subcutâneo permanece ainda elástico, as fibras estão intactas e as artérias da coxa mostram uma coloração muito próxima à de um cadáver recente. Por outro lado, as articulações dos quatro membros podem ainda mover-se, os pelos não caem quando puxados, a peruca que levava a dama estava

perfeitamente conservada, o tímpano esquerdo encontra-se intacto e restam algumas pestanas na pálpebra do olho direito. O exame de raio-X revelou um esqueleto completo, inclusive quanto aos pequeninos ossos das mãos e dos pés, que permanecem ilesos. O cérebro apresentou-se encolhido e ocupava só um terço da caixa craniana. As diferentes capas de tecido da parede abdominal mostram-se muito claramente, as vísceras não sofreram mudança de posição e têm a aparência de estar perfeitas. Os demais órgãos internos também foram extraordinariamente bem preservados: no aparelho digestivo a autópsia revelou a presença de sementes de melão, fato indicativo de haver a dama falecido na época dessa fruta. O sangue era do tipo A, segundo exames feitos com tecidos dos músculos, estômago, fígado, ossos e cabelos do cadáver.

Concluiu-se que a mulher havia morrido, vítima de enfermidade aguda, aos cinquenta anos. Ela sofria de esquistossomose, bem como de uma grave e dolorosa coliclitíase, comprovada por cálculos que obstruíam a passagem da biliar e deviam causar dores violentas. Finalmente, a radiografia e o exame microscópico revelaram arteriosclerose sistemática e focos calcificados de tuberculose no pulmão esquerdo. A vida dessa aristocrata deve ter-se encerrado subitamente, com um ataque cardíaco provocado por intensa cólica biliar. Inscrições provam que a defunta pertencia à família do marquês de Dai, de existência histórica comprovada. A tumba dataria de -195 a -141.

Muitos tecidos de seda, relativamente bem preservados, foram encontrados no túmulo. Umasequincenta vestimentas foram recuperadas, bem como chinelos, meias e luvas de seda. As lacas de Mawangtui estão entre as mais perfeitas existentes da época Han. São taças com alças, pratos, tripodes, vasos Hu, caixas, colheres, mesas, biombos. As lacas são de cor vermelha no interior e preta no exterior. Quando foram exumadas ainda guardavam restos de alimentos. Instrumentos de música estavam também presentes em Mawangtui: uma citara (Se), um órgão de boca (You) e uma série de doze flautas de bambu, que davam os doze tons da escala musical chinesa. Os "Ming Qi" que representam pessoas são em número de 162. Trata-se de figuras de madeira, que traziam vesti-

mentas de tecido ou pintadas e formavam uma orquestra ou grupos de dançarinos e cantores. Tábulas de bambu continham um inventário dos objetos funerários e cestas de bambu preservaram ervas medicinais, legumes, sementes de cereais, moedas e objetos sigilares.

Dois outros túmulos (os de números 2 e 3) foram investigados em Mawangtui em 1973 e em 1974. Encontraram-se neles livros de seda que totalizam 120.000 caracteres chineses e serão valiosíssimos, depois de convenientemente estudados, pois representam a literatura tal como foi reconstruída imediatamente depois da "queima dos livros" de -213. Pinturas sobre seda foram também recuperadas e são preciosas para a compreensão da Estética Han.

Tais achados permanecem unicamente em mãos de arqueólogos chineses, que, por enquanto, não permitem o acesso direto de sinólogos ocidentais a suas recentes descobertas.

Conclusão

Nas páginas anteriores, a tentativa feita foi revelar os elementos constitutivos do alicerce de uma Civilização que, por sua capacidade de manter-se e pelos valores superiores defendidos nessa sobrevivência, bem representa a própria humanidade.

Primordialmente, a China é universalista: a herança que deixou ou deixará pertence e pertencerá sempre a todos os homens, a todos os países, pois não se trata de uma civilização voltada para a mesquinhez do bairrismo particularista. O interesse e o objetivo da busca chinesa da Verdade *culminaram no homem, mas não no antropocentrismo, que, no fundo, representa uma meta limitada*. O que se procurou — e se conseguiu — foi a integração, a unidade total do homem e do Universo circundante, vivo também à sua maneira e indispensável, como dado, na procura dessa Verdade superior que tem sido a obsessão da inteligência humana desde sua formação.

Costuma-se falar na "trípode" filosófica chinesa: confucionismo, taoísmo e budismo. Essencialmente origi-

nários da mente chinesa foram o confucionismo e o taoísmo; o budismo, pertencente ao universo da Índia, cuja base psicológica é diversa da da China, só contribuiu de maneira profunda para a Filosofia chinesa, quando o taoísmo o incorporou e o adaptou, a fim de formar a doutrina Chan (Zen, no Japão), que optou pela rota do Subitismo (dun wu) da Intuição no encontro da razão da Vida sobre a Terra. Chan, o equivalente em chinês de Dhyâna, palavra do sânscrito que significa "meditação", afasta-se totalmente do budismo tradicional. Segundo Edward Conze, os mestres Chan acreditam numa "Iluminação que 'chega', sem o intermediário de qualquer condição ou influência definida". Nada se pode fazer para tornar-se "Iluminado": não é a acumulação gradual do mérito que causa a "Iluminação", mas "um ato súbito de reconhecimento". Trata-se, é evidente, da adaptação da idéia indiana do "Bodhi" e da conseqüente extinção do ser (Nirvâna) ao taoísmo da terceira fase, consubstanciado no "Zhuangzi", que preconiza a identificação, pelo êxtase, do Homem com o Universo e a igualação da vida à morte através da crença de constituírem ambas transformações ocorridas dentro do Dao.*.

O taoísmo de Zhuangzi e a doutrina Chan foram entretanto possíveis, porque o confucionismo já havia contribuído para a não-diferenciação do "ego" no complexo psíquico do homem chinês. O pensamento confucionista da submissão do interesse do indivíduo ao do grupo social imergiu o "ego" no clã, na família, na sociedade, na massa do povo e no Universo, diluindo o sentimento da personalidade e preparando o caminho para a unidade total do microcosmo com o macrocosmo, ponto máximo de todo o trabalho alicerçador da Filosofia na China e a grande diferença existente em relação ao homem ocidental, um individualista que se angustia diante da morte e teve necessidade de criar uma religião baseada no mito da vida eterna da pessoa, ilusão essa que condenou o Ocidente à intranquilidade manifesta em toda sua Arte e Filosofia, morte em vida, porque crê numa vida

* Ver pág. 116 (para Zhuangzi) e pág. 220 (para o Budismo).

após a morte, jamais provada e, por isso, totalmente irracional.

Este livro não abrange o total da herança cultural chinesa. Ele será continuado. Aqui começamos com as bases raciais esboçadas já no paleolítico inferior com o "Homem de Lantian" e o "Homem de Pequim" e consolidadas, no paleolítico superior, com o "Homo Sapiens" fóssil da gruta superior de Zhoukoudian. Descreveu-se, em seguida, a aurora da *Cultura*, representada pelo neolítico de Yangshao e de Longshan, quando foram lançadas as sementes do que se tornou, num florescimento unitário e vertical, a *Civilização Shang-Yin*, continuada e desenvolvida pelos Zhou, cujo amadurecimento permitiu a compreensão do fenômeno cultural chinês e a sua sistematização, obra da Filosofia da época dos "Estados Combatentes". Dentro do espírito da não-identificação do ego, a Revolução de Qin Shi Huangdi explica-se em termos chineses: era necessário congregiar as massas que, antes, vivam sob o fragmentarismo feudalista e colocá-las sob o domínio imperial, fonte do poder centralizado. Era a rota natural de um povo que buscava a unidade. Se Qin Shi Huangdi foi tão mal compreendido em sua época, o fato deveu-se, talvez, a seus próprios excessos, dentro de um contexto cultural que buscava essencialmente a harmonia, o meio-termo e a correlação das coisas, dos seres e do Universo. Mas a *idéia do Império*, em si, *perdurou* na dinastia seguinte, a dos Han, *idéia* essa tornada *equilibrada* pela síntese que se fez do autocratismo com a sabedoria dos filósofos Zhou, os quais advogavam o controle do absolutismo através da Teoria do Mandato Celeste (Tianming): "se um soberano não possui as qualidades morais para governar, cabe ao povo revoltar-se e substituí-lo".*

Este livro termina com a dinastia Han e há uma razão para tal. Toda a base cultural chinesa estava solidificada no final da época Han, no século II da era moderna. A China nada mais inovou depois desse período. Considerou haver alcançado sua Verdade e o que realizou, até o século XX, foi um *aperfeiçoamento civilizatório*.

* Ver trechos sobre a teoria política de Mengzi.

Teve consciência de haver prematuramente atingido a suma dos valores humanos e não desejou mais perturbar uma homogeneidade, uma harmonia, um equilíbrio oriundos do *reconhecimento* de que seria irracional prosseguir em novas tentativas, quando o atingido já bastava. Esse raciocínio explica a falta de originalidade, durante dezessete séculos, numa Civilização que, por sua lucidez, não pode ser acusada de estagnação. O confucionismo, o taoísmo e a doutrina Chan consubstanciam o mais alto ponto de clareza de inteligência que poderia ser alcançado pelo homem. O que se fez, após os Han, foi aprimorar as descobertas, polir o pensamento, esculpir e elaborar. *Na verdade, o confucionismo, o taoísmo e o Chan representam aspectos diversos nascidos de um mesmo núcleo*. A *idéia* básica dessas doutrinas é a de uma "Ordem da Natureza", que tudo gerou e tudo governa, o Dao, ao qual é necessário *adaptar-se*. Tal adaptação é interpretada pelos confucionistas como uma necessidade ética, que exige de uma pessoa educada o controle de cada ato da vida de acordo com os Ritos (Li)*, a fim de que o indivíduo se harmonize com a ordem cósmico-social e reprima as paixões, perturbadoras do equilíbrio. O taoísmo, por sua vez, procura uma harmonia interna do homem com o Universo através da mútua integração. Em ambos os casos, trata-se da adaptação do homem a uma *Ordem Cósmica que se reflete na ordem humana*, sem que se deseje transformar o já existente. Ao contrário, o anseio chinês tem sido sempre, tanto do lado confucionista, quanto do lado taoísta — Chan, integrar-se, perder-se no Universo e em sua Essência, numa atitude de *plena aceitação*. O surpreendente parece ter sido o reconhecimento e a manutenção de valores considerados como básicos da Civilização chinesa através de toda a transformação econômico-social que inevitavelmente acompanha a evolução material de um povo organizado politicamente em nação.

Em -221 o feudalismo ruíu e criou-se o Império de poder centralizado absoluto. O confucionismo, após um curto período de perseguição, foi reerguido, com os Han, ao nível de doutrina do Estado e adaptado à nova forma

* Ver pág. 92.

social. Realizou-se então o fato espantoso de ser uma doutrina essencialmente defensora do feudalismo acomodada ao sistema autocrático do Império, antifragmentário por excelência, no qual todo o poder se centralizava na figura do Imperador. É verdade que os Han restabeleceram o confucionismo por necessidade de legitimar sua dinastia, fundada por um plebeu, mediante o poder de uma doutrina tradicionalista, arraigada no inconsciente popular. Mas a escolha do confucionismo não teria sido provavelmente feita, se os valores que defendia não fossem, na realidade, superiores, por estarem baseados na natureza humana. Rejeitou-se a forma do confucionismo primitivo, enraizada no sistema feudal e conservou-se o fundo da doutrina, essencialmente humana e prática. Tal confucionismo formalmente transformado tornou possível a aceitação da idéia do Império pelo povo. O que havia de bom no legismo foi, por sua vez, incorporado ao novo estado de coisas: o Direito chinês, em consequência da teoria legista, conservou-se até nossos dias essencialmente penal. Depois dos Han a China cristalizou uma tradição cultural cujas raízes se fincam no seu mais remoto passado. A estrutura construída sobre tal alicerce jamais fugiu ao seu ideal: incorporou sempre, mas nunca deformou a simetria original. O povo aceitou-a, a essa tradição, porque ela o satisfaz, dando-lhe a possibilidade de participar na dinâmica da política, pois a Revolução é sempre legítima em casos de tirania.

O nacionalismo chinês nunca foi chauvinista, porque os valores da Civilização são universalistas. A expansão da China foi essencialmente irradiar sua Civilização, que os povos limítrofes, como a Coreia, o Japão e o Viet-Nam aceitaram geralmente de bom grado, como uma dádiva e não como uma imposição. O Viet-Nam foi, talvez, o mais independente dentre os membros da comunidade chinesa de civilização, porque lá ocorreu uma conquista militar chinesa e as formas autóctones de cultura não desistiram facilmente da própria herança. Entretanto, a cultura típica vietnamita soube gradualmente incorporar o que julgou interessante na Civilização chinesa e revigorou-se (é inegável, no Tonquim, pelo menos) por isso.

Num país da extensão territorial da China, existem naturalmente particularismos regionais que um especia-

lista não deve ignorar. A China ao sul do rio Yangzi, por exemplo, ainda está eivada de traços próprios. Dispersas em toda a China vivem minorias étnicas que conservam características marcantes. O que se propõe é a idéia de que houve e há uma Civilização Chinesa *de base*, formada no Zhongyuan e irradiada, a partir desse núcleo, para outras áreas, onde tem imperado como força dominante no plano cultural. O alicerce monolítico de que tratamos é a Civilização do Zhongyuan, a única homogeneamente chinesa, que se expandiu e se tornou a viga mestra nas áreas pertencentes à comunidade chinesa de civilização. A Civilização chinesa originária do Zhongyuan foi levada a outros povos desde muito cedo e a história de suas migrações é um estudo ainda em muitos pontos virgem. Essa Civilização formou uma mentalidade chinesa e permaneceu a tal ponto arraigada no inconsciente do povo que qualquer análise de evento histórico ou cultural isolado será forçosamente inválida e arriscada, se não for realizada com fundamento *no todo* do contexto cultural chinês. Assim, o que ocorre na China contemporânea não pode ser compreendido, sem que se leve em consideração o arcabouço psicológico humano ditado pelo *global* da Civilização chinesa. Examinar os acontecimentos atuais, na China, sem os dados que só a pesquisa pode fornecer equivale a ser imperfeito. Como cada vez cresce a evidência da impossibilidade de ignorar a China e seu papel no mundo, a Sinologia, por seus objetivos amplos e seus métodos próprios de ciência do espírito, torna-se, no horizonte dos estudos universitários de cada Nação moderna e consciente, uma exigência (e não apenas um luxo de elites), não só como matéria independente, mas também como auxiliar o campo de outras ciências morais ou humanas.

A frase final deste livro pertence certamente ao povo da China: a sofisticação cultural não teria sido possível sem o artesão, aquele chinês que vem das massas e as representa, embora sua indústria se destinasse, muitas vezes, à classe no poder.

Ao povo da China, este livro; os sinologistas são meros intérpretes.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSSON, Johan Gunnar: "Children of the Yellow Earth". Cambridge, Massachussets, The MIT Press, 1973.
- BARNARD, Noel: "Bronze Castings and Bronze Alloys in Ancient China". Australlian National University and Monumenta Serica, 1961.
- BIOT, Edouard: "Le Tcheou-Li ou Rites des Tcheou". Paris, Imprimerie Nationale, 1851. Reimpresso em Taibei, pela Ch'eng Wen Publishing Co., em 1975.
- BOBOT, Marie Thérèse: "L'Art Chinois". Paris, Ecole du Louvre, 1973.
- CHANG, Kwang-chih: "The Archaeology of Ancient China". Yale University Press, New Haven and London, 1972 (3.^a ed.).
- CHAVANNES, Edouard: "Les Mémoires Historiques de Se-Ma Ts'ien". Paris, de 1895 a 1905 (5 volumes).
- CHEN Mengjia: "A chronological study of Western Zhou bronzes".
- CH'EN, Kenneth K. S.: "Buddhism in China". Princeton, University Press, 1973 (2.^a ed.).
- CHENG, Tê-k'un: "Chou China" in Archaeology in China, Volume III, Cambridge, Heffer and Sons, 1963.
- COEDÈS, Georges: "Les peuples de la Péninsule Indochinoise". Paris, Dunod, 1962.
- COUVREUR, Séraphin: "Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan" — La Chronique de la Principauté de Lou — Paris, Cathasia, 1951.
- COUVREUR, Séraphin: "Chou King" (Les Annales de la Chine) — com texto chinês — Paris, Cathasia, 1950.

- ELISSEEFF, Vadime e BOBOT, Marie Thérèse: "Trésors d'Art Chinois" (Catálogo para a exposição de descobertas arqueológicas da China, realizada em Paris em 1973.) Paris, Petit Palais, 1973.
- FITZGERALD, C. P.: "China, a short cultural history". Londres, The Cresset Press, 1965.
- FUNG, Yu-lan (FENG YOU LAN): "A Short History of Chinese Philosophy". New York, The Free Press, 1966.
- GERNET, Jacques: "Le Monde Chinois". Paris, Armand Colin, 1972.
- GERNET, Jacques: "La Chine Ancienne". Paris, PUF, 1970.
- GRANET, Marcel: "La Religion des Chinois". Paris, PUF, 1951.
- GRANET, Marcel: "La Civilisation Chinoise". Paris, Albin Michel, 1968.
- GRANET, Marcel: "La Pensée Chinoise". Paris, Albin Michel, 1968.
- GRANET, Marcel: "Danses et Légendes de la Chine Ancienne". Paris, PUF, 1959.
- GRISON, Pierre: "Le Yueling suivi du Hia Siao-tcheng". Nice, Cahiers Astrologiques, 1972.
- GROUSSET, René: "La Chine et son Art". Paris, Plon, 1951.
- HOCHSTADTER, Walter: "Pottery and Stonewares of Shang, Chou and Han". Estocolmo, Bulletin 24 do Museum of Far Eastern Antiquities, 1952.
- JOPPERT, Ricardo: "Memoire sur la Divination en Chine Ancienne". Trabalho para a U. V. CH 216, Paris, I. N. L. C. O., 1974.
- KALTENMARK, Max: "Lao Tseu et le Taoïsme". Paris, Seuil, 1965.
- KALTENMARK, Max: "La Philosophie Chinoise". Paris, PUF, 1972.
- KALTENMARK, Odile: "La Littérature Chinoise". Paris, PUF, 1967.

- "KAOGU" número 6. Beijing, Kexuechubanshe, 1973.
- KARLGREN, Bernhard: vários artigos no Bulletin of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, Museum of Far Eastern Antiquities.
- KARLGREN, Bernhard: "Grammata Serica Recensa". Estocolmo, Museum of Far Eastern Antiquities, 1964.
- KARLGREN, Bernhard: "Loan Characters in Pre-Han Texts". Estocolmo, Bulletin 35, Museum of Far Eastern Antiquities, 1953.
- KARLGREN, Bernhard: "Easy Lessons in Chinese Writing". Estocolmo, Naturmetodens Sprakinstitut, 1958.
- KARLGREN, Bernhard: "Yin and Chou in Chinese Bronzes". Estocolmo, Bulletin 8 no Museum of Far Eastern Antiquities, 1936.
- KARLGREN, Bernhard: "New Studies in Chinese Bronzes", Bulletin 9 (M. F. E. A.), 1937.
- KARLGREN, Bernhard: "Huai and Han", Bulletin 13 (M. F. E. A.), 1941.
- KARLGREN, Bernhard: "A catalogue of the Chinese Bronzes in the Alfred F. Pillsbury Collection". Minneapolis, 1952.
- "LAOZI DAODEJING". Taipei, Shijie Shuju, 1953.
- "ZHUANGZI JIJIE". Taipei, Shijie Shuju, 1957.
- "LIEZIZHU". Taipei, Shijieju, 1955.
- LAUFER, B.: "Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion". New York, Dover Publications, 1974.
- LEGGE, James: "Confucius-Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean" (traduções, com texto chinês, do Lunyu, do Daxue, do Zhongyong). New York, Dover Publications, 1971.
- LEGGE, James: "The Works of Mencius" (tradução, acompanhada do texto chinês, do Mengzi). New York, Dover Publications, 1970.
- LEGGE, James: "The textes of Taoism". in "The Sacred Books of the East." Oxford, Clarendon Press, 1891.

- LEROI-GOURHAN, André: "Le Geste et la Parole". Paris, Albin Michel, 1964.
- LIANG, Tsai-ping: "Chinese Music". Taipei, Chinese Classical Music Society, 1955.
- LI CHI: "The beginnings of Chinese Civilization". Seattle and London, University of Washington Press, 1957.
- MASPERO, Henri: "La Chine Antique". Paris, Imprimerie Nationale, 1955.
- MASPERO, Henri: "Le Taoïsme et les Religions Chinoises". Paris Gallimard, 1971.
- MEDLEY, Margaret: "The Chinese Potter". Phaidon, Oxford, 1976.
- MIZUNO, S.: "Bronzes and Jades of Ancient China". Kyoto, 1959.
- PHILASTRE, P. L. F.: "Le Yi: King". Tr., com texto chinês, do "Livro das Mutações", Paris, Maisonneuve, 1975.
- SULLIVAN, Michael: "A Short History of Chinese Art". Londres, Faber and Faber, 1967.
- SULLIVAN, Michael: "Chinese Art". Londres, Thames and Hudson, 1973.
- VANDIER-NICOLAS, Nicole: "Le Taoïsme". Paris, PUF, 1965.
- WATSON, William: "Ancient Chinese Bronzes". Londres, 1962.
- WATSON, William: "Ancient Chinese Bronzes". Londres, 1962.
- WATSON, William: "Style in the Arts of China". Penguin Books, 1974.
- WEI TAT: "An Exposition of the I-Ching". Taipei, Institute of Cultural Studies, 1970.
- WILHELM, Richard: "The I-Ching or Book of Changes", tradução do "Livro das Mutações" para o inglês por Cary Baynes. Princeton, University Press, 1967.
- YETTS, W. P.: "The Cull Chinese Bronzes" 1959.
- ZHANG, Jingxian: "Zhongguo Yuanshi Shehui". Beijing, Zhonghua shuju, 1973.

GLOSSÁRIO CHINÊS

- AO 罽 pg. 57
- BA 霸 pg. 85
- BAGUA 八卦 pg. 130
- BANG 邦 pg. 81
- BI 璧 pg. 158
- CI 瓷 pg. 161
- CHIMEI 赤眉 pg. 199
- CHONGGUA 重卦 pg. 130
- CHUN QIU 春秋 pg. 213
- CHUN QIU FANLU 春秋繁露 pg. 188
- CONG 琮 pg. 74 e 158
- DAXUE 大學 pg. 214
- DAO 道 pg. 111
- DAOJIA 道家 pg. 105
- DAOJIAO 道教 pg. 228
- DAODEJING 道德經 pg. 109
- DENG FENG SHUANG MIAO 登封雙廟 pg. 269
- DIZHI 地支 pg. 205

- DING 鼎 pg. 63
- DONG ZHONG SHU 董仲舒 pg. 187
- DOU 豆 pg. 63
- DE 德 pg. 112
- ERLIGANG 二里崗 pg. 60
- ERLITOU 二里頭 pg. 60
- FAJIA 法家 pg. 135
- FAN 反 pg. 113
- FENG 封 pg. 80
- FU 賦 pg. 217
- GE 戈 pg. 64
- GEMING 革命 pg. 40
- GU 觚 pg. 63
- GUANG 觥 pg. 63
- GUWEN 古文 pg. 192
- GUI 規 pg. 63
- GUO 國 ou 国 pg. 81
- HAN 漢 ou 汉 pg. 176
- HANFEIZI 韓非子 pg. 138
- HANWUDI 漢武帝 pg. 181
- HANGTU 夯土 pg. 43
- HENAN 河南 pg. 42

- HONGFAN 洪範 pg. 125
- HU 壺 pg. 63
- HUANGJIN 黃巾 pg. 201
- HUANGDI 黃帝 pg. 39
- HUI SHI 惠施 pg. 108
- HUN 魂 pg. 82
- JI SUO BU YU WU SHI YU REN
己所不欲勿施於人 pg. 93
- JIA 罍 pg. 63
- JIA 家 pg. 89
- JIAGU 甲骨 pg. 68
- JIANLI 兼利 pg. 103
- JIAN'AI 兼愛 pg. 103
- JINWEN 今文 pg. 192
- JING 井 pg. 98
- JINGTIAN 井田 pg. 98
- JUNZI TAN TANG TANG; 君子坦蕩蕩 pg. 94
- XIAO REN CHANG QI QI 小人長戚戚
- JUNZI YU YU YI; 君子喻於義 pg. 93
- XIAO REN YU YU LI 小人喻於利
- KEHE 匱河 pg. 27
- KUI 蕞 pg. 65

- KONGZI (KONG QIU or ZHONGNI)
孔子(孔丘 or 仲尼) pg. 90
- LANTIAN 藍田 pg. 24
- LONGSHAN 龍山 pg. 44
- LI 禮 pg. 90
- LI 利 pg. 93
- LUNYU 論語 pg. 214
- MENGZI 孟子 pg. 95
- LAOZI 老子 pg. 109
- MOZI (MODI) 墨子 (墨翟) pg. 102
- MIAO HAO 廟號 pg. 207
- MING QI 明器 pg. 164
- MING TANG 明堂 pg. 126
- NIAN HAO 年號 pg. 206
- PAN CHI 蟠螭 pg. 153
- PINGZHUN 平準 pg. 183
- PO 魄 pg. 82
- QI 氣 pg. 119
- QIN SHI HUANGDI
秦始皇帝 pg. 167

- QIEQU 竊曲 pg. 150
- REN 仁 pg. 92
- REN JIE YOU BUREN REN ZHI XIN
人皆有不忍人之心 pg. 96
- REN ZHI XING E, 人之性惡
QI SHAN ZHE WEI 其善者偽 pg. 99
- RUJIA 儒家 pg. 90
- SANGGUO ZHI SHE 喪國之社 pg. 83
- SISHU 四書 pg. 207
- SHANGDI 上帝 pg. 76
- SHANG-YIN 商殷 pg. 55
- SHANXI 山西 pg. 42
- SHE 社 pg. 82
- SHEN NONG 神農(农) pg. 36
- SHENXI 陝西 pg. 42
- SHIJING 詩經 pg. 209
- SHUN 舜 pg. 39
- SHUJING (SHANGSHU)
書經(尚書) pg. 208

- SHU ER BU ZAO 述而不造 pg. 92
- TIAN 天 pg. 188
- TAOTIE 饕餮 pg. 64
- TIAN MING 天命 pg. 40, 56
- TAO 陶 pg. 161
- XIN 信 pg. 99
- XING 性 pg. 189
- XUAN 宣 pg. 196
- XIA 夏 pg. 41
- XIA 俠 pg. 102
- WANG DAO 王道 pg. 98
- WANG BU JU YU FEI GU 罔不懼于非辜 pg. 57
- WEI SHU 維書 pg. 191
- WEI WU WEI 為無為 pg. 113
- WU 無 pg. 112
- WU MIN ZHI YI 務民之意
- JING GUI SHEN ER YUAN ZHI 敬鬼神而遠之 pg. 104

- WU XING 五行 pg. 124
- YANG 陽 on 阴 pg. 112, 123
- YIN 陰 on 阴 pg. 112, 123
- YI YIN YI YANG ZHE WEI DAO 陰一陽者為道 pg. 129
- YI 義 pg. 93
- YIJING 易經 pg. 130
- YU 玉 pg. 156
- YUAN 元 pg. 196
- ZHENG MING 正名 pg. 94
- ZHI 智 pg. 96
- ZHONG 忠 pg. 96
- ZHONG YONG 中庸 pg. 214
- ZHUANG ZI 莊子 pg. 116

ODE 237 DO "SHIJING"
(TRANSCRITA NA PG. 143)

陳薨登馮興勝門伉門將土行
陳薨登馮皆弗臯有應將冢攸
之之屢堵鼓立門立門立醜
球度築削百磬迺應迺戎

ADENDA

TRANSFORMAÇÕES NO QUADRO DO NEOLÍTICO RESULTANTES DE DADOS RECENTÍSSIMOS

Estimulante é o dinamismo dos modernos arqueólogos chineses: em poucos meses o fervilhamento de escavações pode modificar grandemente um panorama cultural. A Arqueologia é encarada, na China de hoje, como um meio de possibilitar que o passado sirva ao presente (Gu wei Jin yong); todo o povo participa de escavações e, quando, em algum lugar, por mais remoto que seja, um achado é feito, as autoridades locais sistematicamente entram em contacto com quem de competência, a fim de que pesquisas científicas se realizem. O comércio de antiguidades é, assim, impossível.

No número 4 da revista Kaogu ("Arqueologia") do bimestre de julho — agosto de 1977, publicada em Pequim e somente chegada as mãos do autor deste livro quando ele já se achava impresso, em dezembro de 1977, apareceram resultados de pesquisas que fornecem novos dados ao estudo do neolítico chinês e são bastante enriquecedores para justificar esta adenda.

Em primeiro lugar, cabe mencionar o arqueólogo Xia Nai, da Academia de Ciências da China, que, no artigo "Os Cálculos de Idade pelo Carbono 14 e o Estudo Arqueológico da Pré-História da China" (Kaogu citado, págs. 217 a 232), revelou a existência de dois sítios arqueológicos neolíticos que teriam sido ocupados há mais de 7.000 anos. Trata-se dos sítios BK 76019 e BK 75054, localizados em Dengfengshuangmiao, na província do Henan, e datáveis, pelo Carbono 14, de — 5070 ± 170 e — 5040 ± 210. Tais sítios foram cientificamente investigados pela seção de

Arqueologia do Departamento de História da Universidade de Pequim e recuam o neolítico de Yangshao no Zhongyuan em mais de 1.000 anos.

Por outro lado, o Carbono 14 revelou que a fase de Lijiacun, antes considerada como a mais primitiva do Zhongyuan, é, na verdade, datável apenas de $- 2690 \pm 145$, o que a torna posterior à fase de Banpocun ($- 4770 \pm 135$) e à de Miaodigou I ($- 3910 \pm 125$). Assim, a seqüência arqueológica de Yangshao no Zhongyuan parece ser a seguinte (dados de dezembro de 1977):

- Dengfengshuangmiao
- Banpocun
- Miaodigou I

Esses dados poderão não ser definitivos, pois, no mencionado número da revista Kaogu, Tang Yunming (págs. 233 a 241) sugere que a tradicional divisão do neolítico em modelo de Banpocun e de Miaodigou reflete uma simplificação insatisfatória: o neolítico apresentaria, na China, muitos outros modelos culturais, como os de Xiyincun, Erligao, Qinwangzhui, Hougang e Dasikongcun. O estudo desses novos modelos caberá, entretanto, ao futuro.

Rio de Janeiro, dezembro de 1977.

COMPOSTO E IMPRESSO
NAS OFICINAS DA
GRÁFICA OLÍMPICA EDITORA LTDA.
RUA DA REGENERAÇÃO, 475 - BONSUCESSO
RIO DE JANEIRO - RJ - BRASIL
EM MARÇO DE 1978