

"Uma longa viagem começa por um passo"

#1

macau
inverno de 2023
MOP 100,00

VIA
do
MEIO
中
道



乾坤
道



cavalo branco não é cavalo

TAIWAN E O MAR DO SUL DA CHINA
FILOSOFIA DA JUSTIÇA, PAZ E UNIDADE
ZHUANGZI DUAS NOVAS TRADUÇÕES
CONFÚCIO MESTRE DE DEZ MIL GERAÇÕES
IDEOGRAMAS E OUTROS MITOS
BUDISMO A SINGULARIDADE CHINESA

QUE VINHO SE BEBE NA CHINA?

大家駟天馬種骨相應圖
卓特學乃榮派沙夕閱院
天高種大衆駟風磨年著
服寶鏡雲歸上掩浮雲浮
天馬種今安匹吉鞋苑黃
况太乙婉尔采心李
清輝惟德其物四海溢焜

POESIA SU DONGPO, LI QINGZHAO, WANG WEI

FICÇÕES SINO-LUSAS CHINOISERIES



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145

A PARTIR do século XVI, foi através dos portugueses, nomeadamente dos padres jesuítas, que a China foi sendo cada vez mais conhecida e discutida na Europa. O “Tratado das Cousas da China”, escrito por Frei Gaspar da Cruz (1520-1570) e publicado em Évora em 1569 “é, tanto quanto hoje se sabe, o primeiro texto impresso integralmente dedicado ao Celeste Império”, lê-se na introdução de uma edição portuguesa de 2019, efectuada pela Universidade do Porto. Muitos outros textos se seguiram, como os curiosos diálogos que constituem o “Excelente Tratado” (1590), de Duarte Sande e Alessandro Valignano, e também as cartas originárias da própria China, escritas por esses sacerdotes missionários. Lembramos também aqui, a título de exemplo, as importantes “Relação da Grande Monarquia da China” (1637), de Álvaro Semedo, SJ, seguida pela “Nova Relação da China” (1668), de Gabriel de Magalhães, SJ. Se a primeira é, no dizer de António Aresta, “uma das obras magnas do amanhecer da sinologia europeia”; a segunda foi admirada por toda a Europa culta pela sua minúcia e extensão.

Infelizmente, a partir de finais do século XVIII a sinologia em língua portuguesa conheceu um longo período de pouso, cujas razões não vamos aqui dissecar. Em Macau, durante o século XX, assistimos à republicação das referidas obras, feita graças aos esforços solitários de Luís Gonzaga Gomes e, na década de 90, sob a égide do Instituto Cultural de Macau.

**É ATRAVÉS DO CONHECIMENTO
MÚTUO QUE OS POVOS CRIAM
LAÇOS MAIS DURADOUROS
E SE EVITAM MUITOS DOS
MAL-ENTENDIDOS QUE,
NATURALMENTE, SURGEM
QUANDO DIFERENTES
CIVILIZAÇÕES SE ENCONTRAM**

Sem pretensões excessivas, desde o seu aparecimento em 2001 que o jornal Hoje Macau tem divulgado nas suas páginas temas relacionados com a Cultura Chinesa em língua Portuguesa. Publicámos traduções de poemas, de textos fundamentais do pensamento chinês, cuja tradução estimulamos e que vamos vertendo em livros através da editora Livros do Meio, estudos de Macau (que consideramos integrantes da sinologia em português), artigos sobre mitologia, antropologia, história, etc. Porém, entendemos que chegou a altura de intensificar este nosso

propósito de verter e dar a conhecer a cultura chinesa em língua portuguesa. Para tal criámos, em Outubro passado, uma nova secção, intitulada “Via do Meio”, que apresenta aos nossos leitores artigos e traduções pela pena de alguns dos sinólogos que se expressam em língua portuguesa, bem como entrevistas com estes especialistas, a propósito dos seus trabalhos.

Algumas destas peças serão, trimestralmente, reunidas e então publicada esta revista com o mesmo título: “Via do Meio”. Ao que sabemos, será a primeira do género na língua de Eça de Queirós, Paula Chizane, Luandino Vieira, Luís Cardoso, Henrique de Senna Fernandes e Jorge Amado. Esperamos que os nossos leitores sigam estes trabalhos com o

interesse que merecem, pois acreditamos que é através do conhecimento mútuo que os povos criam laços mais duradouros e se evitam muitos dos mal-entendidos que, naturalmente, surgem quando diferentes civilizações se encontram, sobretudo hoje, neste espaço partilhado e cada vez mais exiguo a que chamamos Terra. •



Bada Shanren, Pássaros (detalhe)



#001 inverno de 2023

viadomeio@outlook.com

Director

Carlos Morais José

Editores

João Luz

José C. Mendes

Colaboram neste número

Ana Cristina Alves

Andreia Sofia Silva

António Graça de Abreu

António Miguel de Campos

Carlos Morais José

Carolina Pires Ting

Cláudia Ribeiro

Giorgio Sinedino

José Simões Morais

Leandro Durazzo

Paulo Maia e Carmo

Roderich Ptak

Tereza Sena

Zerbo Freire

Grafismos

cod,inc

Ilustrações

Ana Jacinto Nunes

Pátio da Sé, Ed. Tak Fok, 22 RC/B

Macau (China)

+853 28752401

TÁBUA DAS MATÉRIAS

HISTÓRIA

9 O início dos contactos oficiais entre a China e Ryukyu em 1372

10 Mazu está atenta ao que se passa

16 Do “Mapa de Zheng He” para as ilhas Chagos e Nanhai: uma nota comparativa

Roderich Ptak

PENSAMENTO

22 Filosofia da Paz

27 Sentido de Justiça

30 A filosofia chinesa e o sonho de Unidade

Ana Cristina Alves

33 Mozi e o Amor Universal

Carolina Pires Ting

34 O que é o Dao?

36 Como cultivar o Dao

72 Confúcio — Mestre de Dez Mil Gerações

Carlos Morais José

80 Oposição contraditória e oposição complementar

Carolina Pires Ting

82 Debate sobre cavalos brancos de Gongsun Long

tradução e comentários de Cláudia Ribeiro

LINGUÍSTICA

88 O mito do ideograma

91 Som e sentido na escrita chinesa

Leandro Durazzo

POESIA

99 Su Dongpo

tradução António Graça de Abreu

110 Li Qingzhao

tradução Zerbo Freire

Zhuang Zi

DUAS TRADUÇÕES

as entrevistas

António Miguel de Campos 42

Giorgio Sinedino 58

os textos

A tradução do Tao Te King a partir das fontes chinesas. Algumas notas 48

António Miguel de Campos

Sobre ‘O imortal do Sul da China’ 65

Giorgio Sinedino

INQUIRIÇÕES SÍNICAS

6 Sheng Maoye no encontro do Pavilhão das Orquídeas

109 O caminho de Cui Zizhong para ser um Imortal

Paulo Maia e Carmo

BUDISMO

Um sábio não sabe de Si 94

Sobre a singularidade do cânone budista chinês 97

Leandro Durazzo

FIÇÃO

Chinoiseries 117

Cláudia Ribeiro

VINHO CHINÊS

Entre as flores, um jarro de vinho... 128

José Simões Morais

一人望文殊擁
來陟情為
柳子玉龍為
其力毛且物
甲竹秋成地

天
地
人
三
才
一
道

盛茂焯

Sheng Maoye no
encontro do Pavilhão
das Orquídeas

NAKABAYASHI CHIKUTO (1776-1853), o pintor Japonês impedido de se deslocar ao estrangeiro, passou a viver em Quioto onde podia estudar melhor as pinturas trazidas por comerciantes de grandes metrópoles comerciais e artísticas como Suzhou.

A partir dessa distância, elaboraria uma teoria erudita acerca da cópia de pinturas como uma recriação na qual o artista podia exprimir o seu espírito. Fê-lo, obedecendo à última das Seis Regras inscritas no ilustre tratado *Guhua Pinlu*, de Xie He (activo c. 500-35) «Transmissão através da cópia».

Nesse texto sobre a Teoria da Pintura, Chikuto Garon, escreveu: «O importante na pintura é seguir a alma. O artista superior copia a alma do seu motivo. A quali-

dade da obra julga-se por aquilo que o artista é. Os que possuem uma mente pouco sofisticada preferem representações vulgares. Uma mente nobre demonstra o seu gosto elegante.» Mas não negava a necessidade da observação directa da natureza, não com a intenção de reproduzir o seu aspecto visual mas o seu procedimento: «Os que estudam a pintura devem esboçar a partir do real, de modo a encontrar uma adequação ao espírito. Os antigos faziam álbuns de cópias a partir de modelos encontrados na natureza.

Assim, os que pintam paisagens devem deslocar-se às montanhas, observar os animais, sentar-se entre as flores, meditar sobre a brisa e o orvalho desde a alvorada ao crepúsculo mas isto é muito diferente

de uma cópia exacta.» E exemplificou fazendo a cópia de uma pintura que evoca a celebração da linha caligráfica. No *Encontro do Pavilhão das Orquídeas* (rolo horizontal, tinta e cor seda, 31,6 x 181,9 cm, Colecção Hakutakuan) há uma alusão às flores cujas folhas são pintadas com um traço livre e ininterrupto como um folêgo, o gesto ideal para revelar a singularidade do espírito do autor.

Sheng Maoye (act. c.1594-1640) o pintor profissional de Suzhou, autor do original (rolo horizontal, tinta e cor sobre seda, 31,1 x 214 cm, Museu de Arte da Universidade de Michigan) ultrapassava aquela distinção proposta pelos ortodoxos de uma pintura de literatos diversa da dos profissionais. Num álbum de 1621,

com as *Oito vistas de Xiaoxiang*, formato que se associa à liberdade dos literatos (cada página 24 x 25,2 cm, tinta e cor sobre papel, no Smithsonian) ele colocou em igualdade duas páginas; de um lado, uma pintura, na outra um poema caligrafado por Fan Yunlin (1558-1641).

Algo semelhante ocorre noutro álbum de seis páginas (c. 29,5 x 30 cm, tinta e cor sobre seda, no Metmuseum) onde inscreve em cada pintura uma estrofe de um poema dos Tang. São pinturas em que através das possibilidades da tinta diluída, se cria uma atmosfera nebulosa e nela, uma nostalgia que podia ser por essa festa do Pavilhão das orquídeas em que literatos celebraram junto de um rio, em que os convidados só tinham de gostar do irrepetível.

TAIWAN

E OS MARES DO SUL DA CHINA

mapeados, em três textos, pelo historiador

RODERICH PTAK

O início dos contactos oficiais entre a China e Ryukyu em 1372

OS HISTORIADORES procuram frequentemente datas “redondas” para comemorar eventos importantes. Em 1622, há 400 anos, Macau livrou-se de um grande ataque holandês. Os leitores estão familiarizados com o evento, que foi de grande importância para o Estado da Índia e para a história das relações sino-europeias. No mesmo ano, 1622, novamente há 400 anos, os holandeses ocuparam as Pescadores 澎湖群島. Este foi o prelúdio para a presença holandesa em Taiwan. Ainda antes, há 450 anos, em 1572, Zhu Yijun 朱翊鈞 tornou-se imperador da China. O seu reinado, chamado Wanli 萬曆, foi uma era conhecida pelas suas conquistas culturais, mas também por desastres políticos. 1522 marcou o início da era Jiajing 嘉靖. Este foi o período em que aconteceu a fundação de Macau. Há 550 anos, em 1472, nasceu Wang Yangming 王陽明 (Wang Shouren 王守仁), um dos filósofos mais importantes da China. E em 1372, há 650 anos, no início da dinastia Ming, assistimos à abertura formal das relações entre a China e as ilhas Ryukyu, chamadas *Liuqiu qundao* 琉球群島 em chinês.

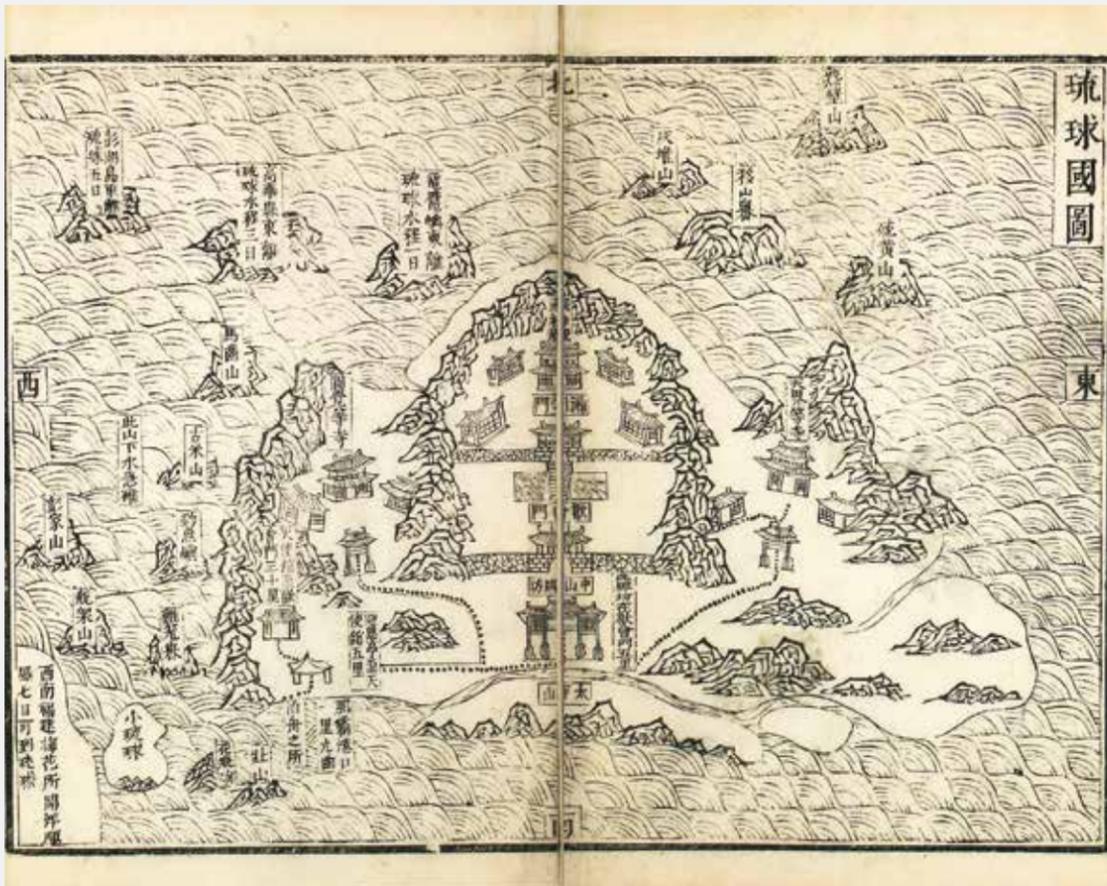
Este evento não foi registado em fontes europeias, mas quando Tomé Pires escreveu a sua famosa *Suma Oriental*, incluiu no seu livro um breve capítulo sobre as Léquias. Este nome, que ocorre em diferentes formas ortográficas, tornou-se a denominação comum utilizada pelos primeiros viajantes ibéricos para estas ilhas. Muito importante também, no século XVI, estas ilhas são geralmente vistas como uma região independente, intimamente ligada à China. Esta imagem estava correcta, espelhava a verdadeira situação política.

A ilha principal do arquipélago de Ryukyu, com uma cultura e história própria, mas agora pertencente ao Japão, é obviamente Okinawa 沖縄. No século XIV, era governada por três pequenos reinos: Hokuzan 北山, Zhusan 中山 e Nanzan 南山. Estes são os seus nomes japoneses, e o período durante o qual co-existiram, é normalmente chamado Sanzan-jida 三山時代, literalmente “Três Montanhas”, em japonês. O período Sanzan durou de 1322 a 1429. Não sabemos muito sobre a estrutura interna das três entidades políticas, mas fontes revelam que elas

estavam envolvidas no comércio marítimo através dos mares do Leste e do Sul da China.

Porque é que é de interesse recordar tudo isso? Há uma razão complexa, que requer uma leitura paciente. Quando o imperador Ming enviou um enviado oficial a Okinawa em 1372, para inaugurar relações formais, os chineses usaram o nome Liuqiu para aquela ilha. Em suma, o enviado, Yang Zai 楊載, foi enviado para Liuqiu; pelo menos, é isto que nos dizem as fontes. Não houve qualquer especificação em relação às três entidades políticas de Okinawa. Mais importante ainda, em tempos anteriores, o nome Liuqiu denominava Taiwan - e não necessariamente as ilhas Ryukyu. Além disso, sabemos que, anteriormente, Yang Zai tinha servido os inimigos dos Ming, ou seja, tinha trabalhado para a corte mongol. Os mongóis, também sabemos, tinham tentado ocupar Taiwan (Liuqiu) no final do século XIII, mas não o haviam conseguido. Esta combinação de acontecimentos e factos levou a uma suposição notável: provavelmente, devido à sua carreira anterior, Yang Zai tinha uma má reputação aos olhos de alguns oficiais Ming.

Por conseguinte, foi enviado numa missão difícil — para Taiwan e não para as Ryukyu. Difícil, porque não existia nenhum estado ou entidade política na ilha de Taiwan com o qual ele pudesse ter estabelecido relações bilaterais. Assim, ele simplesmente navegou para Okinawa e, quando voltou, afirmou ter estabelecido com sucesso contactos oficiais com “Liuqiu”, deixando em aberto para onde tinha ido. Se esta teoria estiver correcta, então podemos acrescentar outro ponto curioso: Desde o início do período Ming, encontramos três nomes em textos escritos chineses: Liuqiu 琉球, Da Liuqiu 大琉球, e Xiao Liuqiu 小琉球. Os seus últimos equivalentes portugueses foram Léquias, Léquia Grande e Léquia Pequena. Paradoxalmente, os primeiros textos Ming utilizam a versão Da Liuqiu para Okinawa e as ilhas Ryukyu na sua totalidade, enquanto Xiao Liuqiu significava Taiwan. Paradoxalmente — porque Taiwan é muito maior do que as ilhas Ryukyu. Pode-se acrescentar, Liuqiu continua a não ser específico. Pode significar ambos ou referir-se a apenas a um local.



Zheng Ruozeng (鄭若曾), cartógrafo chinês (1503 - 1570), Mapa do reino de Ryukyu in *Descrição Ilustrada do Reino Ryukyu*, Século XVI.

Como ligar tudo isso a Yang Zai? Provavelmente, após a abertura de relações formais com uma - ou várias - das três entidades políticas de Okinawa, o próprio Yang, ou os seus apoiantes na corte, fez circular o nome Da Liuqiu / Grande Liuqiu para sublinhar o peso das suas realizações diplomáticas, e para polir a sua reputação. Se essa suposição for verdadeira, então podemos dizer que a abertura de relações diplomáticas entre as Ryukyu e a China dos Ming assentou numa constelação política complicada, alguns erros, possíveis intrigas dentro da corte chinesa e ambições pessoais. Claro que a corte Ming deve ter percebido o problema geográfico e do nome muito rapidamente, mas como as três entidades políticas de Ryukyu provaram ser vasalos muito leais nos anos vindouros, o nome não importava muito.

**A ABERTURA DE RELAÇÕES
DIPLOMÁTICAS ENTRE AS RYUKYU
E A CHINA DOS MING ASSENTOU NUMA
CONSTELAÇÃO POLÍTICA COMPLICADA,
ALGUNS ERROS, POSSÍVEIS INTRIGAS
DENTRO DA CORTE CHINESA E
AMBIÇÕES PESSOAIS.**

Nos anos 1420, Okinawa tornou-se uma entidade política unida com apenas um rei. As relações oficiais com a China continuaram da mesma forma cordial que antes. Ryukyu enviou regularmente embaixadores à corte Ming e os navios tributários de Ryukyu trouxeram enxofre, especiarias do sudeste asiático e cavalos - tudo muito necessário na China. Fontes também nos dizem que as Ryukyu mantinham então boas relações com o Japão e a Coreia. Além disso, a China apoiou grandemente o pequeno reino de muitas maneiras. O apoio foi principalmente organizado pelos habitantes de Fujian. Curiosamente, também não houve qualquer disputa territorial. As Ilhas Diaoyu 釣魚 encontravam-se fora do domínio de Liuqiu. Estudiosos chineses têm produzido muitas provas disso.

Muito mais tarde, o Japão invadiu as ilhas Liuqiu e as coisas começaram a mudar. Tendo em conta a disputa em curso sobre as Ilhas Diaoyu, a importância militar de Okinawa nos nossos dias, e a situação actual dos habitantes das Ryukyu, pode ser aconselhável e bastante útil, de facto, pensar melhor nos tempos de paz, de que esta parte do mundo desfrutou durante grande parte do período Ming, a partir de 1372. Assim, 1372 é um ano para recordar. •

GUERRA E PAZ

Mazu está atenta ao que se passa

I

A HISTÓRIA de Macau está intimamente ligada à crença em Mazu 媽祖, a deusa chinesa dos Marinheiros e Navegadores. De acordo com a tradição, o culto teve origem na pequena ilha de Meizhou 湄洲 (também 眉州), no início da dinastia Song: Em 960, sob circunstâncias auspiciosas e inulgares, nasceu uma rapariga na família Lin 林. Quando ela cresceu, tornou-se evidente que era capaz de realizar milagres e proteger pescadores e outros em alto-mar contra fortes ondas e tempestades. Alguns textos antigos chamavam-lhe *wu 巫*, ou xamã, o que provavelmente era.

Diz-se que ela ascendeu ao Céu no ano 987, aos vinte e sete anos, numa nuvem, acompanhada de música ou sons celestiais. Esta data marca o início da sua carreira póstuma. De imediato, as pessoas de Meizhou e da província vizinha de Fujian começaram a adorá-la. Registaram-se mais milagres e tornou-se claro que esta divindade não só protegeria navios e marinheiros, como também ofereceria ajuda de muitas outras formas. Em termos simples, ela tornou-se cada vez mais importante aos olhos da população costeira. Registos como o *Tianfei xiansheng lu 天妃顯聖錄*, um trabalho chave sobre o seu culto e carreira, diz-nos que ela protegeu diques, lutou contra doenças e ajudou soldados no combate contra maléficis inimigos - para mencionar apenas algumas das suas muitas funções.

Como ela apoiou firmemente eventos e assuntos no interesse do Estado, a Corte Imperial começou a promover oficialmente o seu culto. Recebeu títulos oficiais, foram-lhe construídos templos e realizadas cerimónias estatais em sua honra. Marinheiros e comerciantes, normalmente de Fujian, espalharam o seu culto pela costa da China e mesmo pelo Sudeste Asiático, Japão e Ilhas Ryukyu. Além disso, pelos textos antigos sabemos que já nos tempos mais remotos as pessoas a bordo de navios rezavam regularmente a esta deusa e ofereciam-lhe sacrifícios durante as viagens marítimas.

Quando os portugueses começaram a ins-





Mazu salva embaixada Song para Goreyo de uma tempestade em 1123 (detalhe), dinastia Qing



Mapa holandês de Taiwan, século XVII

talar-se na península de Macau nos anos 1550, o local da actual Ma-kok-miu / Templo da Barra já servia como um centro local para a sua veneração. Como é sabido, existem diferentes pontos de vista sobre a história inicial deste templo. Basta dizer que foi provavelmente fundado por marinheiros ou migrantes de ascendência fujianense. Outra possibilidade é que mercadores e marinheiros das Ryukyu tenham estado envolvidos na construção dos primeiros edifícios. Pelo menos, há referências a navios de Ryukyu vindos para o antigo distrito de Xiangshan 香山.

Hoje em dia, a deusa de que falamos é conhecida por diferentes nomes, alguns dos quais derivam de títulos honoríficos que lhe foram conferidos pela Corte Imperial. Isto aplica-se aos nomes Tianfei 天妃 e Tianhou 天后 (Tinhou em Cantonês). A aplicação de tais títulos seguiu frequentemente uma ordem hierárquica. Tianfei, um título antigo, significa “Consorte Celestial”, o título Tianhou, concedido pelos Qing, significa “Rainha Celestial”. Podemos dizer que o último título implica uma classificação muito elevada,

MAZU TORNOU-SE NA PRINCIPAL DIVINDADE PROTECTORA DAS COSTAS MARÍTIMAS DE FUJIAN E GUANGDONG, EM HONG KONG E MACAU, EM TAIWAN E EM CERTAS PARTES DE HAINAN.

De acordo com uma versão, deriva do nome de uma estrela, escrito 馬祖; outra versão é que é um termo composto que denota simbolicamente várias gerações sucessivas de um clã ou família.

Mazu tornou-se na principal divindade protectora das costas marítimas de Fujian e Guangdong, em Hong Kong e Macau, em Taiwan e em certas partes de Hainan. Belos e ricamente ornamentados templos, a ela dedicados, tornaram-se atracções turísticas. Hoje sabemos que também existiam pequenos santuários de Mazu nas ilhas do Mar do Sul da China; estas estruturas apontam para a presença regular de marinheiros chineses nessa zona.

Mas há muito mais para contar. Em certa medida, pode-se comparar Mazu a diferentes

de facto uma das mais altas jamais conferidas a uma divindade feminina.

Outros nomes - tais como as formas convencionais Mazu e Niangma 娘媽 - são menos fáceis de explicar. Podem ser considerados como designações gerais com um toque local. A versão Mazu é de longe a mais importante, mas o seu significado preciso não é claro.

versões da Virgem Maria, por exemplo, de Stella Maris ou de Nossa Senhora dos Navegantes. Mas também foi comparada com Guanyin 觀音. Budistas e taoístas têm defendido repetidamente que ela deveria pertencer aos seus respectivos panteões. Nas Filipinas, encontramos locais onde “se fundiu” com a Virgem Maria. Evidentemente, porque ambas as figuras representam virtudes semelhantes, demonstram benevolência e ajudam os crentes de muitas maneiras.

Tanto quanto podemos dizer, Mazu raramente ou nunca castigou alguém. Certamente, ela subjugaria inimigos e fantasmas maléficos, mas parece que não desejaria causar destruições devastadoras. Isto aplica-se também às suas “intervenções políticas”. Ela ajuda os que se encontram em perigo e aqueles cujo caso é justo.

OS HOLANDESES NÃO SÓ TINHAM ATERROZADO MACAU NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVII, COMO FUGIDO PARA O ESTREITO DE TAIWAN, PILHANDO DEZENAS DE EMBARCAÇÕES COMERCIAIS CHINESAS E MATANDO INOCENTES.

II
Em 1661/62, há trezentos e sessenta anos, Mazu tomou o partido de Zheng Chenggong 鄭成功, quando este partiu para dispersar os holandeses de Taiwan. Para compreender o assunto, são necessárias algumas breves observações

sobre os antecedentes históricos. Zheng Chenggong comandava uma grande frota comercial e muitos navios de guerra. Era um homem ambicioso, mas muito leal aos Ming, pelo que as suas forças lutaram contra os conquistadores Manchu, ou seja, os primeiros Qing. Por volta de 1660, Zheng controlava várias ilhas ao longo da costa da China.

No entanto, para sua segurança, decidiu também adquirir algumas posições em Taiwan, que poderiam servir como um possível retiro, caso os Qing expulsassem as suas tropas dos locais costeiros ao longo do continente. Assim, iniciou-se um novo capítulo na história da China.

Mas voltemos aos holandeses. Eles não só tinham aterrorizado Macau na primeira metade do século XVII, como também tinham fugido para o Estreito de Taiwan, pilhando dezenas de embarcações comerciais chinesas e matando inocentes. Além disso, a partir do Forte Zeelandia - a sua principal base em Taiwan - e vários povoados embrionários naquela ilha, exploraram com rigor alguns dos recursos económicos locais. Em 1652, cometeram mesmo um massacre local, que deixou muitos chineses mortos.

Podemos interrogar-nos sobre o estranho comportamento da Companhia Holandesa das Índias Orientais. Talvez as razões sejam muito simples: as ideias calvinistas e protestantes sugeriam que Deus estaria ao lado daqueles que tinham sucesso durante a vida. As pessoas teriam o “direito de negociar”. Os resultados eram óbvios: o comportamento da empresa era determinado pelo desejo ardente de maximizar os lucros; isso não a impediria de subjugar outros e anexar terras alheias.

Claramente, Zheng Chenggong e os seus homens não gostavam nada da violência causada por adeptos de tão dura linha. Eles sabiam que era impossível cooperar com eles. Portanto, muito naturalmente, a ideia de estabelecer uma base segura em Taiwan implicava que o Forte

**OS SEUS ACÓLITOS, SHUNFENG'ER
順風耳 (OUVIDO POTENTE)
E QIANLIYAN 千里眼 (VIDENTE),
HABITUALMENTE EXPOSTOS EM
TODOS OS TEMPLOS DE MAZU,
TINHAM RECOLHIDO A INFORMAÇÃO
RELEVANTE NECESSÁRIA PARA UMA
DECISÃO DE TÃO GRANDE ALCANCE.
A “RAINHA DO CÉU” PODIA SEMPRE
CONTAR COM A SUA CIA CELESTIAL.**

Zheng esperava a ajuda de Mazu. Sem dúvida, o caso era justo, o inimigo era verdadeiramente mau e perigoso. Contudo, quando a frota se aproximou do seu destino, verificou-se que os holandeses tinham barrado a área e que era impossível aos soldados de Zheng desembarcar no solo de Taiwan. O local, perto da moderna Tainan 臺南, é conhecido como Lu'er men 鹿耳門.

Zeelandia tinha de ser tomado e que a ilha tinha de se livrar de um inimigo impiedoso.

De acordo com a tradição, foi isto que aconteceu: em 1661, no 23º dia do 3º mês lunar - o dia em que Mazu nasceu na família Lin - uma frota de várias centenas de embarcações com vários milhares de homens partiu de Jinmen 金門 e Xiamen 廈門 para Taiwan. A data foi cuidadosamente seleccionada: mostra que a família



Ao tomar conhecimento desta situação inesperada, Zheng Chenggong rezou a Mazu pedindo ajuda. No dia seguinte houve uma inundação, o mar subiu um *zhang* 丈 (dez pés) e a força de desembarque conseguiu mover-se suavemente através de todos os obstáculos nas águas costeiras pouco profundas e desembarcar na ilha. Em 1662, após um longo cerco, o Forte Zeelandia caiu nas mãos de Zheng. Esta foi uma vitória perfeita: os holandeses partiram de uma vez e para sempre. Foi também uma vitória decisiva, pois demonstrou pela primeira vez na história que a China foi militarmente capaz de derrotar um intruso “ocidental” ganancioso, caso tal fosse necessário.

A narração não termina aqui: de acordo com a tradição, Zheng Chenggong, para expressar a sua sincera gratidão a Mazu, encomendou madeiras e outros materiais de construção para o templo em Luer'men.

III

Zheng Chenggong morreu em 1662, mas o clã Zheng governou Taiwan até ao início da década de 1680. Entretanto, um novo imperador tinha acedido ao trono Manchú. Este era o famoso imperador Kangxi 康熙. O seu reinado começou em 1662, o ano em que Mazu ajudou Zheng Chenggong no seu justo caso, e terminou há três séculos, em 1722. O imperador Kangxi foi um dos governantes mais bem-sucedidos da China. Tinha a mente aberta, estava em contacto regular com homens brilhantes de todo o mundo e, especialmente, com os padres jesuítas em Pequim. Este era um caso de respeito mútuo, algo que os holandeses, cegos pelas aspirações materiais e pela crença na sua própria superioridade, não podiam oferecer.

Podemos ser tentados a comparar a “ideologia” por detrás da liderança holandesa com a ideia de “destino manifesto”, associada à história da América do Norte. Um tema relacionado é o do “excepcionalismo americano” e o slogan “América primeiro”. Ambos deixaram muitas cicatrizes em todo o globo. De facto, podemos ver nos holandeses, “excepcionais” como eram, os precursores da expansão britânica e americana no Extremo Oriente.

Nessa altura, no final do século XVII, Mazu ainda não tinha lidado com estes feios fenómenos, mas observou cuidadosamente o que se passava na China. Quando o imperador Kangxi optou

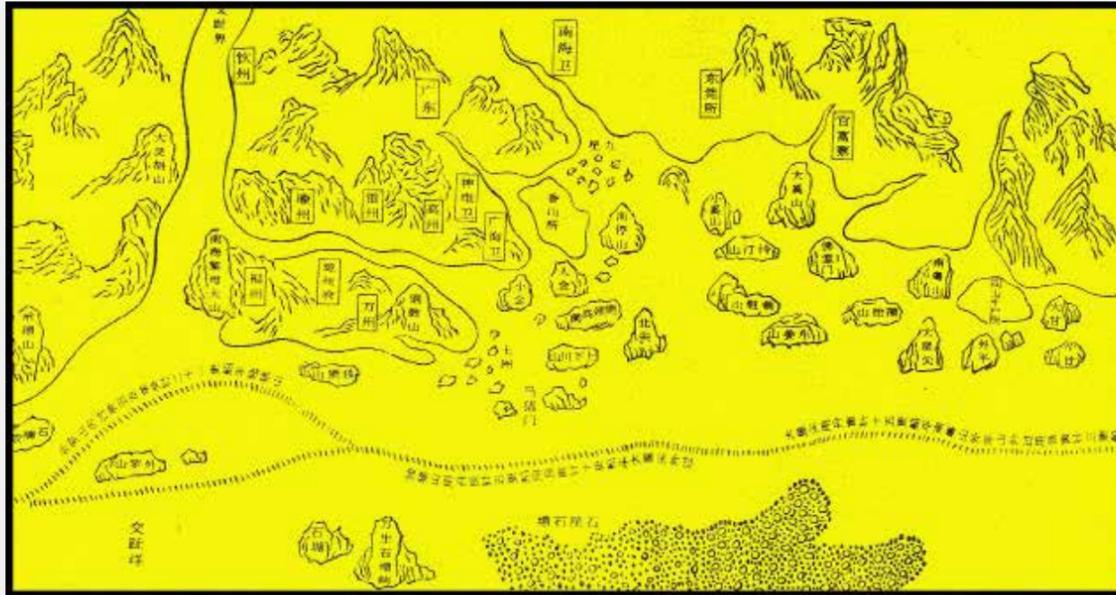
pela conquista de Taiwan, ainda sob o domínio de Zheng, Mazu entrou de novo em palco. Desta vez, ajudou as forças de Shi Lang 施琅 (1621-1696), o comandante Qing. O *Tianfei xiansheng lu*, acima citado, regista alguns dos detalhes. Isto diz respeito principalmente à batalha dos Pescadores ou Ilhas Penghu 澎湖群島. Mazu esteve por perto durante a batalha, os soldados puderam vê-la, embora não muito claramente; é isso que aprendemos com este texto. Em suma, a marinha e as tropas de Shi tomaram as ilhas e, em 1683, ocuparam também Taiwan. A partir de então, Taiwan passou a fazer parte do império Qing. Mazu tinha permitido aos Qing uma grande vitória.

Teria Mazu mudado de lado? Da resistência Ming, incarnada por Zheng Chenggong, para os governantes estrangeiros manchus? Teria sido ela induzida em erro? Teria ela tomado uma decisão errada? Ou deveríamos atribuir a sua ajuda eficiente ao facto de se ter sentido satisfeita com o imperador Kangxi e o seu governo? É verdade que os políticos muitas vezes instrumentalizam as crenças religiosas. Isto aconteceu certamente naqueles tempos iniciais; poderíamos citar outros exemplos para substanciar tal suposição. No entanto, os crentes no poder e influência de Mazu encontrarão certamente respostas muito diferentes às tentadoras questões acima colocadas.

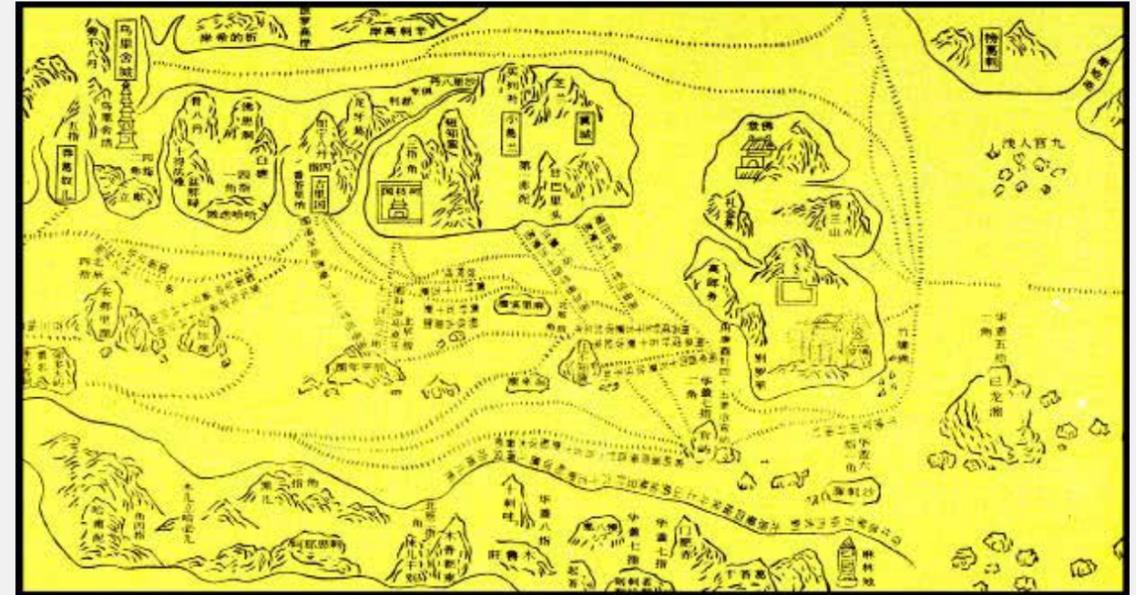
Seja como for, o controlo Qing sobre Taiwan implicou que, durante mais de cem anos, os mares que faziam fronteira com a China permanecessem pacíficos. Sim, houve algumas tensões e escaramuças, mas Taiwan serviu como uma ponte entre partes do Nordeste e do Sudeste Asiático e o continente. Visto através dos olhos de patriotas, Mazu tinha feito a coisa certa, quando apoiou Shi Lang e as suas tropas. Sem dúvida, os seus acólitos, Shunfeng'er 順風耳 (Ouvindo potente) e Qianliyan 千里眼 (Vidente), habitualmente expostos em todos os templos de Mazu, tinham recolhido a informação relevante necessária para uma decisão de tão grande alcance. A “Rainha do Céu” podia sempre contar com a sua CIA celestial.

A história prossegue: Os templos de Mazu de ambos os lados do Estreito de Taiwan estão em contacto estreito uns com os outros. Há fundos, há grupos e associações, há pontes silenciosas e invisíveis, há laços familiares. Mazu observa pacientemente a situação. Os crentes depositam nela muitas esperanças. •

**OS TEMPLOS DE MAZU DE AMBOS
OS LADOS DO ESTREITO DE TAIWAN ESTÃO
EM CONTACTO ESTREITO UNS COM OS
OUTROS. HÁ FUNDOS, HÁ GRUPOS
E ASSOCIAÇÕES, HÁ PONTES SILENCIOSAS
E INVISÍVEIS, HÁ LAÇOS FAMILIARES.
MAZU OBSERVA PACIENTEMENTE
A SITUAÇÃO.**



"Mapa de Zheng He", Zheng He hanghai tu 鄭和航海圖 (detalhe) - 1



"Mapa de Zheng He", Zheng He hanghai tu 鄭和航海圖 (detalhe) - 2

Do "Mapa de Zheng He" para as ilhas Chagos e Nanhai: uma nota comparativa

I
FM 1422, seiscentos anos atrás, Zheng He 鄭和, o famoso almirante do início do período Ming, regressou da sua sexta viagem à China. Sabemos muito pouco sobre esta viagem, mas algumas das embarcações sob o seu comando chegaram a lugares muito distantes na Índia e na Península Arábica. Entre as fontes que dão testemunho das actividades de Zheng He existe um mapa anónimo, agora normalmente chamado *Zheng He hanghai tu* 鄭和航海圖. O mapa sobreviveu em dois textos posteriores da dinastia Ming e vários estudiosos têm feito uma extensa pesquisa sobre o mesmo. Existe dissidência relativamente à questão de quando e em que circunstâncias foi desenhado. Contudo, a maioria dos estudiosos acredita que a sua versão original foi feita no início do século XV. Além disso, algumas das suas partes poderiam basear-se em fontes não chinesas.

O mapa é um documento importante. Há duas razões principais para isso: Primeiro, é a peça mais antiga existente, a nível mundial, que mostra o sistema da Rota da Seda Marítima. Isto inclui o principal corredor de navegação desde

Nanjing, via Hainan e a costa do Vietname moderno até à secção sul da península malaia e o mundo insular próximo dessa área. A partir daí, o corredor continua para oeste, para Melaka, Sri Lanka, Sul da Índia e Ilhas Maldivas. Diferentes rotas levam da Índia do Sul e das Maldivas à Península Arábica e à África Oriental. Para além destes segmentos principais, o mapa também regista várias rotas subsidiárias, como por exemplo, uma rota perto do lado ocidental de Kalimantan até Java, ou uma rota de navegação através do Estreito de Sunda e ao longo do lado ocidental de Sumatra. A segunda razão para considerar o "mapa Zheng He" como um importante documento cartográfico relaciona-se com uma questão técnica. Todas as rotas estão representadas sob a forma de linhas pontilhadas. Na verdade, este parece ser o mapa mais antigo existente, que define os corredores de navegação da Ásia de tal forma. Como todos sabemos, os percursos de navegação são produtos mentais. Ao contrário das linhas de comunicação continentais - tais como ruas e caminhos-de-ferro - elas não existem como tal. Claramente, desenhar vias marítimas num mapa implica um processo mental de "abstracção", o que, por sua vez, pressupõe o preenchimento de

várias condições: por exemplo, os marinheiros devem estar familiarizados com uma rota. Devem considerar essa "entidade invisível" como uma "avenida" segura e regular. Dito de outra forma, uma rota deve ser previsível, o risco de se deparar com uma catástrofe deve ser minimizado. Sem o cumprimento destas condições, uma potencial linha de comunicação através do mar não pode tornar-se um corredor regular para o intercâmbio comercial e cultural.

Dadas estas características, o mapa de Zheng He é um documento muito importante. Graficamente, confirma o que sabemos através de textos escritos, nomeadamente que o chamado sistema da Rota da Seda Marítima era um conjunto de linhas de comunicação seguras e previsíveis pelos padrões do seu tempo - uma história que tinha começado muito antes. Uma história marcada pelo comércio e intercâmbio pacífico, e não por guerras e atrocidades imprevisíveis.

II

É claro que há muito mais a dizer. Primeiro, perto de algumas das linhas pontilhadas no mapa, encontramos instruções náuticas. Estas instruções dizem aos leitores, qual a direcção que um navio teve de seguir para chegar ao seu destino. O sistema de direcções é baseado na tradicional bússola de navegação da China. Em vários casos, o mapa também indica a duração média de uma viagem de A a B. Além disso, ocasionalmente, representa obstáculos perigosos perto ou no caminho, por exemplo recifes e outras zonas pouco profundas.

O mapa não é desenhado à escala. Muito provavelmente, a sua versão original era um longo pergaminho horizontal. Para ser incluído em livros impressos, teve de ser segmentado em imagens separadas. Todas as interpretações do mapa se baseiam nas imagens disponíveis. A disposição sequencial destas imagens é tal que os utilizadores são guiados desde o extremo direito do mapa até ao extremo oposto. No extremo direito vê-se Nanjing, a capital imperial no início dos tempos Ming, e o ponto de partida das expedições de Zheng He. A partir daí, os navios de Zheng He seguem o curso de navegação pontilhado, que conduz através do rio Yangzi até à área da Xangai moderna e das ilhas Zhou-shan 舟山群島. Depois navegaram ao longo da costa chinesa em direcção a Fujian, Guangdong e Hainan. Assim, durante a viagem de saída, a massa terrestre continental apareceria sempre para a direita, ou seja, a estibordo. Por outras palavras, os marinheiros a bordo de um navio olhariam do mar para a terra e utilizariam marcos continentais - para além de ilhas próximas, rochedos e recifes - como pontos de orientação. Muitas destas marcas aparecem no mapa. Mais genericamente, o mapa é desenhado a partir da perspectiva do marinheiro, ou seja, a partir da visão daqueles que se deslocaram ao longo da linha pontilhada. Isto explica porque é que o cenário do *Zheng He hanghai tu* não segue uma das técnicas "convencionais" de projecção a que estamos habituados.

A sua segmentação interna é outro ponto que se pode considerar. Cerca de metade do mapa mostra a costa da China, a outra metade trata do Sudeste Asiático e do Oceano Índico. O centro de Guangdong, com o estuário do Rio das

Pérolas e Hainan, estão no meio do mapa (ver ilustração 1). Nessa altura, Macau ainda não tinha nascido, mas o mapa mostra claramente o velho Xiangshan 香山 sob a forma de uma ilha (o que era realmente naqueles dias remotos). Mostra também as «Nove Ilhas», um grupo de mini-ilhéus no lado leste da moderna Zhuhai. Este conjunto de nove ilhas foi então chamado *Jiu xing* 九星, literalmente “Nove Estrelas”. Pode-se associar esse nome a conceitos cosmológicos e outros. Contudo, outra característica é mais importante: a alguma distância do continente e da costa de Hainan - esta última ostenta o antigo nome Qiongzhou 瓊州 - encontramos várias ilhas “periféricas» e uma grande área cheia de pontos. Estes locais representam as muitas ilhas e recifes no Mar do Sul da China, dos quais o Arquipélago Paracel (*Xisha qundao* 西沙群島) era particularmente conhecido dos capitães e pilotos que navegavam ao longo da Rota Marítima da Seda.

Como acabou de ser mencionado: As ilhas no Mar da China Meridional aparecem na secção central do mapa. Assim, simbolicamente, formam a zona fronteira meridional da China, algo reminescente da Grande Muralha perto da franja norte da China. De facto, fontes anteriores também aludem à importante posição geográfica destas ilhas e do Mar do Sul da China (Nanhai 南海) como tal. Além disso, muitos textos, desde muito cedo, referem-se ao coral vermelho, amêijoas gigantes (*Tridacna*), e outros produtos marinhos. Alguns destes produtos foram recolhidos por pescadores de Hainan, que navegavam regularmente para as regiões insulares do Nanhai. Os estudiosos chineses analisaram todos os pormenores e apresentam frequentemente as fontes relevantes por ordem cronológica. Sem dúvida, a parte central do *Zheng He hanghai tu* é um documento chave numa longa sequência de obras que sublinha a importância das ilhas Nanhai para o passado marítimo da China.

III

De Hainan e do Nanhai podemos agora prosseguir para o Oceano Índico. Um segmento do mapa mostra as Maldivas e as áreas adjacentes (ver ilustração 2). O olho destreinado vai achar este segmento altamente confuso. No entanto, quando o viramos para a direita, por cerca de 90 graus, pode ser decifrado mais facilmente. A massa terrestre no fundo (ou se virada, para oeste) mostra a costa da África Oriental; o pequeno objecto em forma de torre com as personagens Malindi 麻林地 marca um local familiar no Quênia moderno. A maior ilha da ilustração 2 representa o Sri Lanka. A massa terrestre rectangular

a norte dela mostra a Índia. As pequenas ilhas no meio das muitas linhas de navegação representam os arquipélagos das Laccadivas e Maldivas, que se estendem de norte a sul ao longo da costa ocidental indiana.

Embora estas identificações não coloquem problemas, surge uma questão delicada: O que significam as ilhas a sul do Sri Lanka e das Maldivas? Apenas uma delas tem um nome: Silongliu 巴龍溜 (o primeiro carácter também poderia ser ji 己 ou yi 巳). Assim, como esperado, existem diferentes interpretações. Uma opção muito plausível é que alguns destes locais marcam as Ilhas Chagos no meio do Oceano Índico, outras ilhas podem apontar para as Comores, Seychelles, ou mesmo para a Reunião e Maurícias, ou Agaléga, Tromelin, os cardumes de Saint Brandon, etc.

Aqui, vamos principalmente olhar para o grupo de Chagos. Nos dias de Zheng He, estes atóis de coral eram desabitados, mas aproveitando ventos e correntes favoráveis, os marinheiros que passavam pelo Oceano Índico num curso este-oeste próximo do equador, podiam alcançá-los com bastante facilidade. Há provas de que os Maldivianos também os conheciam, mas raramente lá iam. Mais importante para nós, o mapa de Zheng He parece sugerir que os marinheiros chineses estavam familiarizados com partes do Oceano Índico central, incluindo alguns dos seus aglomerados de ilhas.

Por que é que isso é relevante? Ao contrário do que alguns estudiosos do mundo anglófono continuam a dizer-nos, a maioria dos especialistas da história marítima argumentaram que as viagens de Zheng He foram conduzidas pacificamente, de acordo com as suposições expressas acima, na parte I. É verdade que alguns dos primeiros navios Ming transportavam soldados, mas estas tropas só se tornaram activas, quando foi necessário defender a frota contra inimigos. De facto, as expedições de Zheng He não serviram ambições militares - serviram interesses comerciais, intercâmbio cultural e diplomacia pacífica. Durante a maior parte do tempo, o comércio ao longo da Rota Marítima da Seda e dos seus muitos ramos subsidiários foi conduzido de forma harmoniosa, presumivelmente guiado pela tolerância e compreensão mútua. Os primeiros Ming, ao que parece, prosseguiram esta política. Dar e receber, dentro de um sistema refinado das chamadas relações de tributo (*chaogong maoyi* 朝貢貿易), não implicava uma exploração rigorosa, nem a implementação de controlos impiedosos.

Claramente, Zheng não estava no mar para anexar terras estrangeiras com poder militar. A apreensão de terrenos distantes e a pilhagem brutal de recursos alienígenas são fenómenos de tempos muito posteriores. Aqui pode-se pensar especialmente nos holandeses, britânicos e americanos.



As ilhas de Chagos, no Oceano Índico

Isto leva-nos de volta ao Oceano Índico. A China não empreendeu esforços para instalar colónias permanentes nas ilhas tropicais ou nas zonas costeiras em torno deste vasto espaço marítimo. As Ilhas Chagos permaneceram um paraíso natural intocado. Cem anos depois, depois de Zheng He, quando os portugueses as avistaram, elas ainda estavam desabitadas. Os portugueses respeitavam o seu estatuto e até hoje, uma ilha do grupo de Chagos tem um nome “ibérico”: Diego Garcia. A origem deste nome é algo confusa; no entanto, isto é irrelevante para nós. Muito mais tarde, os franceses tomaram posse do arquipélago e trouxeram escravos e outros para os colonizar. Ao longo do tempo, estes migrantes desenvolveram a sua própria cultura e língua locais. Além disso, os Chagossianos, como as pessoas lhes chamariam, estavam em contacto regular com as Ilhas Maurícias e outras ilhas próximas. Isto conduz a outro capítulo da história, como veremos mais adiante.

IV

Após as guerras napoleónicas, a Grã-Bretanha tomou posse de muitas colónias francesas, incluindo as Ilhas Chagos. Esta mudança prefigurou um triste desenvolvimento: mais de cento e

cinquenta anos depois, quando a “Guerra Fria” se estendeu gradualmente a partes de África e da Ásia, Londres e Washington fizeram planos para estabelecer uma importante base militar em Diego Garcia, a maior ilha do arquipélago de Chagos. A sua posição geográfica na parte central do Oceano Índico parecia ser um local ideal para possíveis intervenções em toda a região. Eventualmente, estas ideias tomaram forma. A Grã-Bretanha permitiu aos Estados Unidos construir uma grande base sobre Diego Garcia. Os militares queriam permanecer sem serem observados e sem serem perturbados; consequentemente, os nativos Chagossianos tiveram de abandonar as suas casas. Muitos deles foram deportados contra a sua vontade para as Ilhas Maurícias e outros locais. Outros problemas surgiram do facto de as Maurícias, que se tinham tornado independentes até então, terem reclamado para si as Ilhas Chagos e outros locais próximos. Isto e o terrível destino dos Chagossianos exilados implicou uma série de negociações complicadas, que envolveram repetidamente tribunais e organizações internacionais, mas o campo anglo-americano não quis ceder. Em termos simples: os militares gozavam de prioridade. De facto, os Estados Unidos utilizaram o aeroporto de Diego Garcia para os seus bombardeiros durante várias guerras, especial-

mente contra os seus inimigos no Iraque e no Afeganistão. Até agora, o porto e outras instalações da ilha servem para controlar o tráfego aéreo e marítimo através de uma grande região. Existem rumores sobre outras utilizações, mas é melhor deixarmos isso de lado.

Aqui podemos regressar ao Mar do Sul da China. Tanto o antigo governo do Guomindang como a República Popular da China sempre assinalaram que as ilhas de coral e os recifes nesse mar deveriam pertencer à China. Como foi mencionado, os estudiosos chineses produziram muitas provas de que estes locais eram conhecidos desde tempos muito remotos. Dezenas de registos, especialmente textos de navegação simples (os chamados *genglu bu* 更路簿), servem de prova. A maioria deles foram escritos no período Qing e no início do período republicano, mas baseiam-se em conhecimentos orais que remontam a tempos muito mais antigos. No seu conjunto, estas fontes e as muitas referências às ilhas nos primeiros mapas e textos sugerem que os pescadores, especialmente de Hainan, navegariam regularmente para as ilhas Xisha e ainda mais a sul, para a área de Nansha 南沙群島. Para além disso, existem provas arqueológicas de todas estas actividades.

O MUNDO DE CHAGOS ESTÁ A UMA GRANDE DISTÂNCIA DA GRÃ-BRETANHA E DOS ESTADOS UNIDOS, AS ILHAS NANHAI SITUAM-SE EM FRENTE AO CONTINENTE CHINÊS. COMO REAGIRIA WASHINGTON SE A CHINA DISSESSE AOS AMERICANOS QUE DEVEM ABANDONAR A CINTURA DA ILHA PERTO DE LOS ANGELES?

Pelo contrário, parece não haver referências às muitas ilhas Nanhai nos registos filipinos e malaios dos tempos pré-coloniais. E há muito pouco em fontes textuais associadas ao Vietname (ou antes Annam e Champa nos velhos tempos). Em termos simples, durante longos séculos, as primeiras referências às ilhas do Mar do Sul da China aparecem em obras chinesas. Finalmente, não havia nelas população “nativa”, que os chineses teriam forçado a abandonar.

Assim, o governo de Pequim utiliza, logicamente, as ricas provas históricas para sublinhar

os seus pontos de vista - pontos de vista que se baseiam na investigação académica. Para dar peso às suas reivindicações históricas e para tornar a área segura contra possíveis intrusos, Pequim colocou instalações militares em alguns dos atóis em frente à sua porta. Como todos sabemos, Washington opõe-se veementemente a isto e acusa Pequim de agir contra as regras e acordos internacionais. Além disso, os americanos instaram os países adjacentes a manifestarem-se e a emprenderem acções contra a China. Isto faz lembrar uma ferramenta política simples: *divide et impera*, ou *fen er zhi zhi* 分而治之. Claramente, os tempos relaxados da era de Zheng He acabaram.

V

O que é que se pode dizer em conclusão? Muito obviamente, a situação actual é paradoxal. Washington insiste nos direitos humanos e na democracia, mas o caso de Chagos - tal como tantos outros cenários - revela uma história diferente. Paradoxalmente também, o governo dos EUA não parece opor-se à presença de Taiwan nas Ilhas Pratas 東沙群島, que é um dos arquipélagos do Mar do Sul da China. Além disso, o mundo de Chagos está a uma grande distância da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, as Ilhas Nanhai situam-se em frente ao continente chinês. Como reagiria Washington se a China dissesse aos americanos que devem abandonar a cintura da ilha perto de Los Angeles? Finalmente, as forças navais chinesas no Nanhai têm uma função protectora; as instalações em Diego Garcia servem as necessidades imperiais de uma superpotência gananciosa.

Muito obviamente, a constante provocação no Mar do Sul da China põe em perigo a ideia de troca pacífica ao longo da antiga Rota da Seda Marítima e dos seus muitos ramos. O “modelo” Zheng He é um sonho de um passado distante. Quando os portugueses se mudaram para a península de Macau, o Mar do Sul da China ainda era um cenário calmo e pacífico. Mesmo a presença da Espanha em Luzon não alterou essa situação. Hoje estamos perante uma etapa completamente diferente. De certa forma, a nova constelação exhibe os lados obscuros de velhas ideias como “destino manifesto”, “América primeiro”, e “excepcionalismo americano”. Além disso, uma tal posição serve muitos objectivos. Os meios de comunicação social chamam regularmente a atenção para isto, enquanto poucas pessoas ouviram falar da tragédia de Chagos, e apenas os “especialistas informados” notarão o que se passa noutras partes oceânicas do globo. •

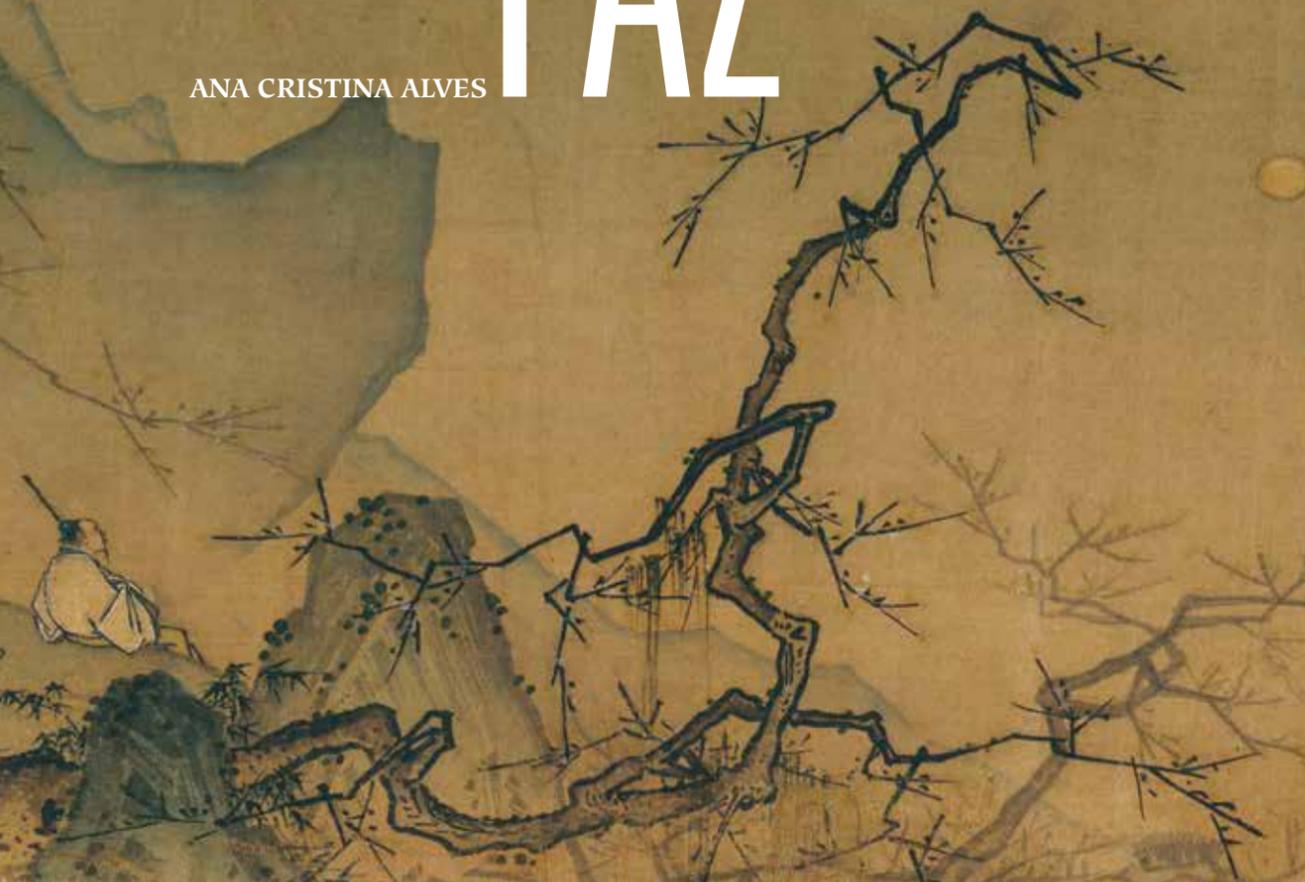


Apoie a divulgação da Cultura Chinesa em Língua Portuguesa. **Anuncie aqui!**

viadomeio@outlook.com
+853 66673145

Filosofia da PAZ

ANA CRISTINA ALVES



EM “THE CRISIS OF Hermeneutical Consciousness in Modern China” (1997), Yin Lujun, da Universidade de Stanford, reflecte sobre os desafios da filosofia chinesa contemporânea, defendendo que esta necessita de se reconstruir, após o reconhecimento da perda de referentes da filosofia tradicional, afirmando ainda que a reconstrução não pode ser feita ao acaso nem entregue apenas a uma ou várias perspectivas filosóficas ocidentais em conflito (1997: 233). Certo fica que não bastará à filosofia chinesa apegar-se às noções da ética tradicional, nem resumir-se à tematização de perspectivas científicas, nem tão-pouco subordinar os interesses materiais a ideias morais e muito menos ater-se em exclusivo à noção de progresso. Ora embora se reconheça a importância de uma modernização orientada por leis, nomeadamente leis históricas, a filosofia chinesa não se esgota no seguir de um único caminho filosófico, seja ele de orientação mar-

xista ou tradicionalista, modernista ou outro qualquer. Problemático é, segundo o autor, o que considera “o uso e o abuso da Filosofia Tradicional Chinesa” (Yin, 1997:237). Não se julgue, porém, que estamos perante uma condenação da filosofia tradicional *tout court*. Nada disso, pede-se antes que os filósofos e outra gente de cultura tenham consciência de que quando recorrem à filosofia tradicional chinesa devem contar com o processo hermenêutico em que se envolvem, inalienável de um intérprete, bem como de um horizonte de interpretação, ou seja, é preciso que os pensadores se consciencializem de que o passado nos é devolvido com as nossas marcas mentais do presente. Assim sendo, não devemos procurar captar o sentido puro e original da filosofia chinesa, mas tal como ele se nos oferece nos nossos dias e de acordo com as nossas vivências. Pelo que “o sentido nunca pode ser separado da interpretação e da compreensão” (Yin, 1997: 246), para todas as tentativas de reconstrução da filosofia chinesa.

ana cristina alves sobre a paz, a justiça e a unidade

Aceitando esta orientação filosófica interessante e válida, há que procurar encontrar e construir caminhos semânticos possíveis para a filosofia chinesa contemporânea, incluindo, mas também indo além da carga ideológica que lhe tem vindo a ser associada.

Nota-se desde os primórdios caligráficos do pensamento chinês uma preocupação constante com a noção harmonia (和/和谐 – *hé/héxie*), mas também com a de paz (和平 *héping*), que é idêntica numa das formulações caligráficas para paz (há várias!) no primeiro dos caracteres, ou seja, a noção de paz está intimamente ligada à de harmonia, integrando esta última. Como a escrita chinesa começou por ser monossilábica, quer dizer, constituída por apenas um carácter, pois o dissilabismo é muito posterior, admite-se sem problema que tempos houve em que “harmonia” e “paz” coincidiram no seu registo caligráfico como *hé* (和), carácter cujos constituintes são “espiga” (禾 *hé*) e “boca” (口 *kǒu*), corporizando desta forma conceitos, que encheu de elementos concretos e materiais.



O ESTADO NATURAL DE GUERRA RELACIONA-SE COM O MAL QUE É IMPOSSÍVEL DE EXTIRPAR DA CONDIÇÃO HUMANA, PRENDENDO-SE COM O EGOÍSMO DE UMA HUMANIDADE AINDA NÃO DOMADA PELA LEI.

Desde o Clássico das Mutações (《易经》 *Yijing*), um dos mais antigos do mundo e o primeiro na ordem dos materiais filosóficos ao dispor na China, que encontramos entre os seus 64 hexagramas, um devotado à noção de paz, o décimo primeiro, na ordenação de Richard Wilhelm em *I Ching or book of changes* (1989: 48). Este hexagrama, *tài* (泰), também significa “paz”, sendo o carácter que consta no Monte Tai (泰山 *Tàishān*), o Monte da Paz, fundamental na filosofia chinesa e em todas as escolas da meditação. Ora este hexagrama é constituído pelo trigramma do Céu (乾 *Qián*) na

base e o da Terra (坤 *Kūn*) no topo, invertendo a posição natural dos dois princípios fundamentais da filosofia tradicional chinesa, as primeiras corporizações do princípio masculino Yang (阳 *Yáng*) e do princípio feminino Yin (阴 *Yīn*). Por que razão traz esta inversão da ordem natural paz, boa sorte e sucesso, como nos é dito no Juízo do Hexagrama? Porque, desenvolve-se na Imagem, o Céu e a Terra se unem de modo a completar-se, viabilizando a força do Céu, que é criatividade, o florescimento de toda a Terra, a receptiva. O Céu ao descer ao interior da Terra torna-se ddivoso, cobrindo-a de presentes, resplandesce em prosperidade concreta e material, que os governantes sabiamente adminstrarão. Fique-se com o Juízo do Hexagrama: “Paz, os pequenos distanciam-se, os grandes aproximam-se, boa sorte. Sucesso.” (《象》: 泰, 小往大来, 吉, 亨。《易经》泰卦第十一)。 Percebe-se então como a paz, o florescimento e a prosperidade se encontram indissolúvelmente ligados na filosofia tradicional chinesa, aqui interpretada e reconstruída.

Em *Visitações*, um texto poético que tive a felicidade de publicar na Editora Labirinto, em 2022, dediquei a última parte da obra à *Adivinhação*, tendo escrito a seguinte estrofe de um poema complementar inspirado no hexagrama Tai (2022: 140):

*Invertem-se as posições
Na união entre o Céu e a Terra,
Haverá finalmente paz,
De dentro vem a força,
A luz submete os parceiros.
O Céu desce à Terra com grande alegria,
É gozar a oportunidade na grandeza e fantasia,
O tempo é propício para casar a jovem princesa,
Entregue em bodas humildes e sem valentia,
O destino tomará as rédeas à monarquia.*

A propósito da paz, não seria correto se fosse olvidado o papel desta noção em alguns dos mais distintos pensadores ocidentais, nomeadamente no pai da filosofia contemporânea europeia, Immanuel Kant (1724-1804), que virá a tematizar a paz, especificamente, em *A Paz Perpétua, Um Projecto filosófico*, opúsculo datado de 1795/96. Kant assume posições muito semelhantes às que encontramos na filosofia chinesa tradicional e, e como adiante veremos,

também contemporânea. Neste pensador, o estado natural de guerra relaciona-se com o mal que é impossível de extirpar da condição humana, prendendo-se com o egoísmo de uma humanidade ainda não domada pela lei. Para este filósofo, essencialmente legalista, só o estado de direito, e melhor uma comunidade republicana, pode pôr termo à luta incessante que as gentes, de acordo com os seus instintos e interesses, travam entre si. E ainda que Kant seja absolutamente contra a guerra, no ponto 2 da primeira secção do seu tratado deixa bem claro que nenhum estado, seja ele grande ou pequeno, pode ser adquirido por outro por troca, compra ou doação, acrescentando perentoriamente no ponto 5 que “Nenhum estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado (Kant, 1989:123)”.

O ideal será então reflectir filosoficamente nas condições de possibilidade de uma paz perpétua, embora se reconheça que a tendência

A PAZ NÃO É APENAS UM PRINCÍPIO IDEAL, NEM UM VALOR MORAL, MAS UM CAMINHO QUE NA FILOSOFIA CHINESA SE TEM VINDO A DESENVOLVER EXISTENCIALMENTE, ATIVAMENTE CONSTRUÍDO PELOS GOVERNANTES, DOA A QUEM DOER, DESDE A MAIS REMOTA ANTIGUIDADE.

para a guerra na natureza humana e a vontade de poder dos governantes serão o maior dos obstáculos a este projecto que poderá ser aconselhado e esclarecido por filósofos. O plano de paz futura e perpétua não excluirá exércitos constituídos por cidadãos voluntários com o objetivo de “defender a Pátria” (Kant, 1989: 122), mas excluirá estratégias desonrosas como, entre outros, empregar assassinos e envenenadores nas forças militares (Kant, 1989: 124). O conflito armado é sempre inferior à paz e tentar vencer através de uma “guerra de extermínio” conduziria a “uma paz perpétua sobre o grande cemitério do género humano” (Ibidem). Pelo que defende no primeiro artigo para a paz perpétua, que a melhor consituição civil de cada

estado deverá ser republicana por se basear nos princípios da liberdade e da igualdade dos cidadãos perante a lei, constituindo-se no segundo artigo definitivo para a paz perpétua o direito das gentes numa federação de estados livres, uma república mundial, regida pelo sistema representativo, que assenta na separação do poder legislativo e executivo. Sendo que o poder legislativo irá conseguir travar “a maldade da natureza humana, que pode ver-se às claras na livre relação dos povos (ao passo que no Estado legal-civil se oculta através da coacção do governo)” (Kant, 1989: 133).

Na verdade, a visão que Kant tem da natureza humana no estado natural é bastante pessimista, mas não difere de outras filosofias legalistas da tradição chinesa, como a de Han Feizi (韓非子, ?280 -?222 a.C) ou a do confucionista Xunzi (荀子, 316-?238 a.C). E apesar de se distanciar da posição de neutralidade de Confúcio (孔子 551-479 a.C), o fundador do Confucionismo, em relação à natureza humana, ou da claramente positiva de Mêncio (孟子, 372-289 a.C), mantém um grande optimismo nas capacidades da lei para criar “um Estado de povos (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra.” (Kant, 1989: 136), seria, nas suas próprias palavras, uma república mundial, ou seja, uma federação antagónica à guerra. (Ibidem). Os estados deixavam-se assim guiar por leis com o único objetivo de fomentar a paz nos seus domínios e também do ponto de vista internacional. E, finalmente, todos viveriam bem de acordo com este direito cosmopolita, onde floresceria a prosperidade dos povos assente no “espírito comercial que não pode coexistir com a guerra.” (Kant, 1989: 148), numa federação, onde os filósofos teriam um importante papel como conselheiros dos governantes, orientando-os para uma política moral, em estados que reconheceriam como princípios máximos a liberdade e a igualdade, bem como um direito público que regesse as gentes verdadeiramente publicitado, isto é, confessado em voz alta ou publicamente.

Na minha perspectiva, os pilares deste projecto de paz perpétua proposto por Immanuel Kant à beira do século XIX são muito semelhantes às linhas filosóficas assinadas pelo presidente Xi Jinping (习近平) no Relatório para o 20º Congresso Nacional do Partido Comunista

da China, datado de 16 de Outubro de 2022, com o seguinte eixo temático “Manter Erguida a Grande Bandeira do Socialismo com Características Chinesas e Lutar com União pela Construção Integral de um País Socialista Moderno.” Depois de definidas no ponto 3 a missão e as tarefas do Partido Comunista Chinês na Nova Era, que são: fomentar a prosperidade do povo, o seu progresso material, cultural e ético, bem como auxiliar à convivência harmoniosa do ser humano com a natureza, percebe-se que um importante vetor desta modernização recairá, segundo o Presidente, sobre o “desenvolvimento pacífico. Não repetimos o antigo caminho de alguns países de realizar a modernização através de guerra, colonização e saqueio.” (Xi, 2022: 20). Encontramos o mesmo tipo de negação do caminho do conflito armado em Kant e em Xi para sustentar o progresso dos povos. Este último é absolutamente legítimo, não podendo o progresso ético e cultural ser cindido do material, e deve ser conduzido de forma pacífica, de modo a não prejudicar uns para o bem de outros. Também em Xi, à semelhança do que já havia proposto Kant, se nota uma preocupação constante, nomeadamente no ponto 7, com o desenvolvimento do estado de direito na China, o país deve ser integralmente administrado pela lei, pois só esta pode “assegurar a felicidade e o bem-estar do povo, a paz e a estabilidade duradouras do Partido e do Estado” (Xi, 2022: 37).

É, no entanto, no ponto 14, intitulado “Promover a paz e o desenvolvimento mundiais e a criação de uma comunidade de futuro compartilhado para a humanidade” que as afinidades entre ambas as propostas filosóficas se tornam completamente visíveis, quando Xi Jinping defende uma comunidade de futuro compartilhado, viabilizada, antes de mais pela paz, logo seguida de desenvolvimento, cooperação e benefício mútuo entre os estados. Ora nada mais pernicioso, como vimos em Kant, ao espírito comercial do que a guerra. E recorda o presidente Xi: “A China adere sempre ao propósito da política diplomática de defender a paz mundial e promover o desenvolvimento comum e dedica-se à criação de uma comunidade de futuro” (2022: 57). Só a paz, recordemos o hexagrama Tai do Clássico das Mutações, pela união do Céu da Terra, que é duma fertilidade imensa, conduz à comunhão de todos os seres,

que seguem com vontade o exemplo deste primeiro casal primordial, viabilizando, pela harmonia gerada, a riqueza material e espiritual, e a prosperidade dos dez mil seres (万物 wànwù) ou tudo o que existe debaixo do Céu. Por fim, e à luz da felicidade e do bem-estar que a comunidade compartilhada e a coexistência pacífica prometem ao País do Meio, não surpreende que o presidente chinês repetidamente frise a sua crença na paz: “A China adopta a política de defesa nacional de natureza defensiva, o desenvolvimento chinês representa um engrandecimento das forças pela paz no mundo, e o país jamais buscará a hegemonia nem praticará o expansionismo, não importa qual nível o seu desenvolvimento alcance.” (Xi, 2022: 57)

Em conclusão, a paz não é apenas uma princípio ideal, nem um valor moral, mas um caminho que na filosofia chinesa se tem vindo a desenvolver existencialmente, ativamente construído pelos governantes, doa a quem doer, desde a mais remota antiguidade. E quando a guerra vinda do exterior, na história, bateu à porta dos chineses, os seus governantes tiveram tendência a fechar-se, construindo muralhas para afastar o mal radical, que morava ao lado, a Norte, nas hordas guerreiras de mongóis, manchus, japoneses, ou que ameaçava do Oeste Europeu e de outros povos ocidentais. O futuro promete ser diferente, porque é construído em tempos de paz, já que a China insiste em manter-se neutra, sempre que a procuram aliar à guerra, por acreditar ser esta a melhor forma de trazer o bem-estar material e espiritual a 1,4 mil milhões de chineses e à comunidade humana. •

Bibliografia

- Alves, Ana Cristina. 2022. *Visitações*. Fafe: Editora Labirinto.
- Kant, Immanuel. 1989. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Xi Jinping 习近平. 2022. *Relatório para o 20º Congresso Nacional do Partido Comunista da China*, 16 de Outubro. 中央广播电视总台欧拉中心葡萄牙语部译 (Trad. pelo departamento de Português do Centro EuroLatino da Rádio e Televisão Chinesa).
- Wilhelm, Richard (Trad.). 1989. *I Ching or the book of changes*. London: Arkana, Penguin Books.
- Yin Lujun. 1997. “The Crisis of Hermeneutical Consciousness”. *New Essays in Chinese Philosophy*. Editor Hsueh-li Cheng. Asian Thought and Culture. General Editor Weichsun Fu. Peter Lang. Vol. 28, pp. 233-249.
- 張中鐸(編)《易经提要白話解》台南市:大孚, 民84.



Sentido de JUSTIÇA

ANA CRISTINA ALVES

HERACLITO OU Heráclito, o Obscuro, nasceu em Éfeso, antiga colônia grega da Ásia Menor (Turquia), em meados do século VI a.C. Pensa-se que fosse filho do Rei-Sacerdote de Éfeso. Segundo Diógenes Laércio, abdicou do trono, heranças e mordomias cedendo os direitos ao seu irmão. Tornou-se misantropo e era muito admirado pela sua sabedoria, embora fosse considerado um pensador obscuro e ele mesmo tivesse como meta a sabedoria, acreditando à semelhança de um dos seus sucessores na filosofia, Sócrates, que esta se encontrava além, pois quanto mais fundo se ia no conhecimento, tanto mais vasta era a consciência do horizonte desconhecido. Abrigou-se por um tempo no templo de Ártemis, a deusa grega da caça, filha de Zeus e de Leto, irmã gêmea de Apolo, personificava o espírito feminino independente. Depois tornou-se eremita nas montanhas, seguindo o mais estrito regime *vegan*, pois para a sua alimentação não contava com mais do que raízes e plantas.

Segundo Heraclito, na *physis*, ou natureza, o princípio gerador e regulador do cosmos expressa-se no fogo, imagem viva da justa transformação, numa realidade em devir, cujas mutações seguiam uma racionalidade dialética própria, um *logos*, razão do universo, viabilizador do todo organizado, ou seja, o cosmos, iluminado por esta razão à semelhança do fogo solar, dando visibilidade a todos os seres da terra. É dele o famoso aforismo: *ninguém se banha duas vezes no mesmo rio, porque tanto a água como o homem mudam incessantemente*, estando e não estando; sendo e não sendo.

Considerava, portanto, que o pensamento tudo governava, incluindo a mudança, que geria de um modo tensional, donde resultava a harmonia, da oposição e da discórdia. Um

outro aforismo célebre é: *A guerra é a mãe e rainha de todas as coisas, alguns transforma em deuses, outros em homens; de alguns faz escravos, de outros homens livres.*

Ainda que Heraclito reconhecesse a importância da guerra na lógica da organização do mundo, ele não era um guerreiro *stricto sensu*. O muito pouco que se conhece da sua biografia, leva a concluir precisamente o contrário. Sabemo-lo vegetariano e eremita. Mas não é menos verdade que terá depositado os seus escritos à guarda da Deusa da Caça, no tempo que lhe era dedicado. Assim, seria um guerreiro sábio *lato sensu*, já que destacava a luta e a discórdia para a organização de um cosmos sempre em transformação dialética e racional, personificada pelo fogo terreno e astral, que com os seus ritmos e regularidades iluminavam o mundo.

Os escassos aforismos que nos chegaram de Heraclito aproximam-no, com alguma margem hermenêutica, do pensamento de Sunzi (孙子), que também terá vivido entre os séculos VI e V a.C., sendo o maior estratega da antiguidade chinesa, igualmente filósofo, a quem é, por tradição, atribuído o tratado de estratégia, a *Arte da Guerra* 《孙子兵法 Sunzi bingfa》. Este, talvez registado pelos seus discípulos, inaugura com o capítulo “Planear da seguinte forma” (Sunzi, 2001:2):

“Disse Sunzi: a guerra é uma questão de importância vital para o estado, uma questão de vida ou morte, uma estrada para a sobrevivência ou ruína. Assim é, um assunto que exige um estudo cuidadoso.” (孙子曰:兵者, 国之大事, 死生之地, 存亡之道, 不可不察也)

Ora, o estudo cuidadoso traduz-se numa exposição minuciosa da estratégia da guerra, cuja racionalidade deve ser analisada em profundidade, como sucede neste tratado de treze capítulos, que inicia com o *Planear da Guerra*, passando para *Fazer Guerra*, *Ofensiva Estratégica*, *Formas e Disposições*, *Potencial*, *Pontos Fracos e Fortes*; *O Conflito*; *As Nove*

Variáveis; O Exército em Marcha; O Terreno; Os Nove Tipos de Terreno; O Ataque pelo Fogo, terminando em Utilização de Espiões.

Nada é deixado ao acaso, neste jogo de vida ou de morte. Os planos devem ser estudados em pormenor, as ações medidas, porque se está perante um assunto da maior gravidade, definindo-se o grande estratega como aquele que consegue evitar o conflito no terreno, a menos que seja realmente forçado a partir para ele. Os cinco fatores fundamentais para perceber a conclusão de uma guerra são (Sunzi, 2001:2): o dao (道 dào), “caminho”; o céu (天 tian); a terra (地dì); o comando (将 jiāng) e os regulamentos (法 fa), sendo fundamental o primeiro, “o caminho”, definido em termos de “influência moral”. Oíça-se o estratega (Ibidem): “Pelo “caminho”, entendo a influência moral, ou o que leva a população a pensar da mesma forma que o soberano, seguindo-o em cada vicissitude, seja para viver ou para morrer, sem receio do perigo mortal” (道者, 令民与上同意也。故可以与之死, 可以与之生, 而不畏危)。 Há, assim, uma justiça inerente ao próprio processo de desencadear e conduzir o conflito que muito influencia a derrota ou a vitória numa guerra. Um soberano, que não obtenha a confiança do seu povo, ou um general, que não se imponha moralmente aos seus militares, estarão condenados ao fracasso. Não se espere, pois, que chefes injustos na distribuição de recompensas e castigos possam conduzir as suas tropas à vitória (Sunzi, 2001:7): “Para que eu possa prever qual dos lados sairá vitorioso, é preciso descobrir qual o soberano que possui mais influência moral, qual o general mais capaz, qual dos lados beneficia de mais vantagens do céu e da terra, quais as tropas mais bem armadas e treinadas, qual o comando mais justo na distribuição de recompensas e castigos” (曰: 主孰有道? 将孰有能? 天地孰得? 法令孰行? 兵众孰强? 士卒孰练赏罚明? 吾以此知胜负矣。)

E se é verdade que a guerra implica logro e dissimulação, fingimento, até espionagem, estas estratégias não devem servir causas menores. Digamos que um bom chefe age corretamente em todas as situações, sendo justo para quem o é, mas também deverá estar à altura do adversário, ou, em linguagem bélica, do inimigo, porque a sua responsabilidade maior é para com a população que deve-

rá proteger. Para tal, será necessário recorrer à inteligência em profundidade, espera-se que seja um guerreiro sábio, como somos informados em *Ofensiva Estratégica*, porque melhor do que travar batalhas é não o fazer (Sunzi, 2001: 21): “Travar cem batalhas, ganhando cada uma delas, não é a atitude mais sábia. Quebrar a resistência do inimigo sem lutar, é.” (是故百战百胜, 非善之善者也; 不战而屈人之兵, 善之善者也。)

PERGUNTE-SE SE A MENTALIDADE CHINESA MUDOU AO LONGO DOS SÉCULOS, SOBRETUDO DEPOIS DE VERIFICAR A CONSISTÊNCIA COM QUE A CHINA DE XI JINPING TEM DEFENDIDO A NEUTRALIDADE NO CONFLITO RUSSO-UCRANIANO E, TALVEZ AGORA, SE PERCEBA MELHOR A RAZÃO POR QUE O FAZ

Mas nem sempre é possível evitar o conflito, porque há atos agressores que não podem ficar sem resposta. Nesse caso, aconselha-se um conhecimento profundo das suas próprias forças e das do adversário, porque se parte do mesmo princípio a animar o pensamento de Heraclito, há medida e racionalidade em toda a natureza e nos comportamentos humanos, logo aquele que domina a sua própria razão e entende a dos outros, está votado ao sucesso. Assim somos aconselhados no capítulo *O Terreno* (Sunzi, 2001: 95): “Por isso se diz: Conhece o inimigo e conhece-te a ti mesmo para que a vitória não esteja em causa; conhece o céu e a terra para que a vitória seja completa.” (故曰: 知彼知己, 胜乃不殆; 知天知地, 胜乃不穷。)

O melhor chefe, nesta China dos tempos antigos, era quem possuía visíveis virtudes morais, ainda que tivesse de ostentar uma atitude silenciosa e imperscrutável perante as suas tropas, deveria ser capaz de manter a disciplina, quase espontaneamente, porque era imparcial e/ou justo, se o critério da justiça se aferir por um comportamento correto e equitativo, como nos é dito no capítulo *Os Nove Tipos de Terreno* (Sunzi, 2001: 107). Já no penúltimo capítulo, *O Ataque pelo Fogo*, não restam quaisquer dúvidas sobre os verdadeiros princípios defendidos

neste primeiro tratado de estratégia chinês e o mais lido ao longo de toda a sua história. Se a guerra acompanha as transformações do mundo, sendo inevitável e de importância decisiva, tornando uns senhores e outros escravos, uns vencedores e de outros vencidos, é um assunto nesta tradição estratégica de uma gravidade tal, que nenhum conflito deve ser travado de ânimo leve, implicando cuidadosas deliberações; é sempre preferível em última análise, não a travar, porque (Sunzi, 2001:121) “Um estado que pereceu não pode ser restaurado, nem os mortos trazidos de regresso à vida. Por isso, o soberano iluminado aborda a questão da guerra com a maior precaução, evitando um bom comandante qualquer atitude precipitada. Porque este é o caminho para manter o estado seguro e o exército a salvo.” (亡国就不可以复存, 死者不可以复生。故明君要慎之, 良将警之, 此安国全, 军之道也。)

Pergunte-se se a mentalidade chinesa mudou ao longo dos séculos, sobretudo depois de verificar a consistência com que a China de Xi Jinping tem defendido a neutralidade no conflito russo-ucraniano e, talvez agora, se perceba melhor a razão por que o faz. O primeiro interesse do país é o de assegurar o bem-estar da sua própria população, sobretudo quando tem estabelecidas relações culturais e comerciais com o vizinho russo, que vêm de longa data, mais constantes desde os tempos da fundação da República Popular Chinesa, para a qual ao tempo a União Soviética contribuiu ideologicamente, e não só. Já que à época estes apoiaram o desenvolvimento económico chinês, nomeadamente no setor industrial. Recordamos José Milhazes em *Rússia e Europa: uma parte do todo* que nos anos 40 e 50 do século XX, Estaline e Mao juraram amizade eterna, “russos e chineses - irmãos para sempre” (Milhazes, 2016: 83), mas com a morte de Estaline reacenderam-se os combates fronteiriços entre os dois vizinhos. Ora é precisamente este tipo de situação que os chineses tentam evitar, para não mencionar os interesses nacionais entre a Gazprom e a China National Petroleum Corporation, com o consequente contrato de fornecimento de gás russo à China por 30 anos, a construção de gasodutos, etc.

Embora haja grandes interesses económicos em jogo, nota-se que o presidente russo Vladimir Putin não consegue quebrar a tradição de

neutralidade chinesa, que tem vindo a ser consolidada pela China nas questões de política internacional desde meados do século XX até ao presente, sendo os conselhos mais recentes de Xi Jinping ao homólogo russo de procurar restabelecer a paz perdida, com ênfase para o enaltecimento apenas via das conversações e do diálogo sem outros compromissos, como sucedeu recentemente no discurso que o presidente realizou na reunião do Conselho de Chefes de Estados Membros da Organização de Cooperação de Xangai (SCO) a 16 de setembro de 2022, onde apelou aos valores éticos tradicionais que conduzem a política chinesa, aqueles que já conhecemos desde o clássico *A Arte da Guerra*: a preocupação com a segurança interna e externa, a confiança mútua, tolerância, justiça, cooperação e diálogo. Ontem e hoje os valores defendidos são os mesmos na China, é a ética que conduz a política e a meta a paz.

Mas há quem veja intenções escondidas neste discurso neutro proferido pelas autoridades chinesas. Recordemos o que nos diz José Milhazes na obra já referida: “Pequim é conhecido pelo seu pragmatismo nas relações internacionais, que não deixa qualquer espaço a sentimentos. Por isso, a Rússia é, para a China, um dos muitos instrumentos que poderão ser aproveitados na disputa com os Estados Unidos” (Milhazes, 2016: 90).

Não é esta a minha posição, acredito sinceramente na via da moralidade e segurança defendida pelos chineses, e se o fazem não é por razões sentimentais, no que partilho o parecer de Milhazes, mas sim por uma tradição racional, que encontra a sua justiça num sábio equilíbrio de opostos, onde a bela harmonia nasce, recordando as palavras de Heraclito da ponderação e afinação da discórdia. •

Bibliografia

- Frazão, Dilva. 2019. “*Heraclito*”. Ebiografia. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/heraclito/>, acedido a 22 de setembro de 2022.
- Kirk, G.S, J.E. Raven, M. Schofield. 1983 *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milhazes, José. 2016. *Rússia e Europa: uma parte do todo*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- 《孙子兵法》Sunzi: The Art of War. 2001. Tradução de 林茂荪.北京:外文出版社.
- Sun Tzu. *A Arte da Guerra*. 2008. Tradução de Ricardo Silva. Versão resumida. Vila Nova de Famalicão: Quasi.

A filosofia chinesa e o sonho de UNIDADE

ANA CRISTINA ALVES

Quando os filósofos chineses, mas também os outros, sonham, O mundo pula e avança/ Como bola colorida/ Entre as mãos de uma criança (Gedeão, 1955).

FOI ASSIM na Antiguidade Chinesa com os filósofos das linhas taoista, Liezi (列子, ?450-375 a.C) e Huainanzi (淮南子, 179-122 a.C), que sonhavam com paraísos igualitários, por exemplo o paraíso de Huaxu (华胥), a mãe do primeiro imperador Fuxi (伏羲), o Dragão Azul, sendo descrito como um lugar sem lugar, utópico, absolutamente paradisíaco, onde, de acordo com a melhor tradição taoista, todos seguem a sua natureza espontânea, sem necessidade de se conterem ou recalcarem, porque os sentimentos positivos ou negativos se dissolvem num vazio, que não significa indiferença, mas antes o florescimento do movimento correcto, aquele que permite as viagens espirituais na maior das felicidades para cada um de acordo com o seu estilo próprio. No paraíso de Liezi:

O clima é suave e não há epidemias. As pessoas são gentis e complacentes por natureza, não discutem, não lutam, têm corações doces e ossos fracos, nunca são orgulhosas nem invejosas. Velhos e novos vivem como iguais e não há governantes nem governados. Os homens e as mulheres misturam-se livremente, sem intermediários nem presentes de noivado. Habitam perto da água e não precisam de semear ou cultivar a terra, nem de tecer ou de se vestir, porque o clima é muito ameno. Vivem cem anos sem doenças nem mortes prematuras (...) Por tradição são amantes da música. (Graham, 1990: 102/103)

Na verdade, todo este bem-estar só é acessível a quem tenha cultivado o Tao (道 Dào), ao sábio, à pessoa verdadeira, que soube escutar e assumir a sua própria natureza, que bem se desenvolve, segundo a melhor tradição taoista, em estreita comunhão com a Mãe Natureza. Pelo que seria ingénuo imaginar que esta proposta de paraíso é acessível a qualquer um, sobretudo se esse um for apenas mais um indiferente ao seu eu espontâneo e a terceiros. Os taoistas apenas com os outros são benevolentes e praticam o liberal “deixa andar”, tão bem resumido, no século XVIII, no célebre aforismo talvez do economista Turgot, *laissez faire, laissez passer*, já que advogam regras éticas de conduta muito específicas, desde o alegado fundador do Taoísmo, Laozi (老子). Este postula uma atitude existencial para se estar bem na vida, que será alargada pelos seus seguidores ao mundo dos sonhos. Recorde-se que para Laozi há que cultivar três tesouros, como nos indica o capítulo 77 do *Livro da Via e da Virtude* (《道德经》), são eles: a compaixão, que viabiliza a coragem; a frugalidade, que permite a generosidade, e a humildade, virtude atribuível ao melhor dos governantes.

No capítulo 39 desta mesma obra percebemos o valor filosófico da unidade, aquela que permitirá a concretização de uma dimensão espiritual e onírica:

*Desde os tempos remotos, existe a unidade.
Pela unidade, o céu ficou claro,
Pela unidade, a terra ficou firme,
Pela unidade, o espírito ficou forte,
Pela unidade o vale ficou cheio,
Pela unidade os dez mil seres amadureceram,
Pela unidade senhores e príncipes transformaram-se em bons governantes.*

(昔之得一者/天得一以清/地得一以宁/神得一以灵/谷得一以盈/万物得一以生/侯王得一以为天下正其致之)
(Graça de Abreu, 2013: 104/105)

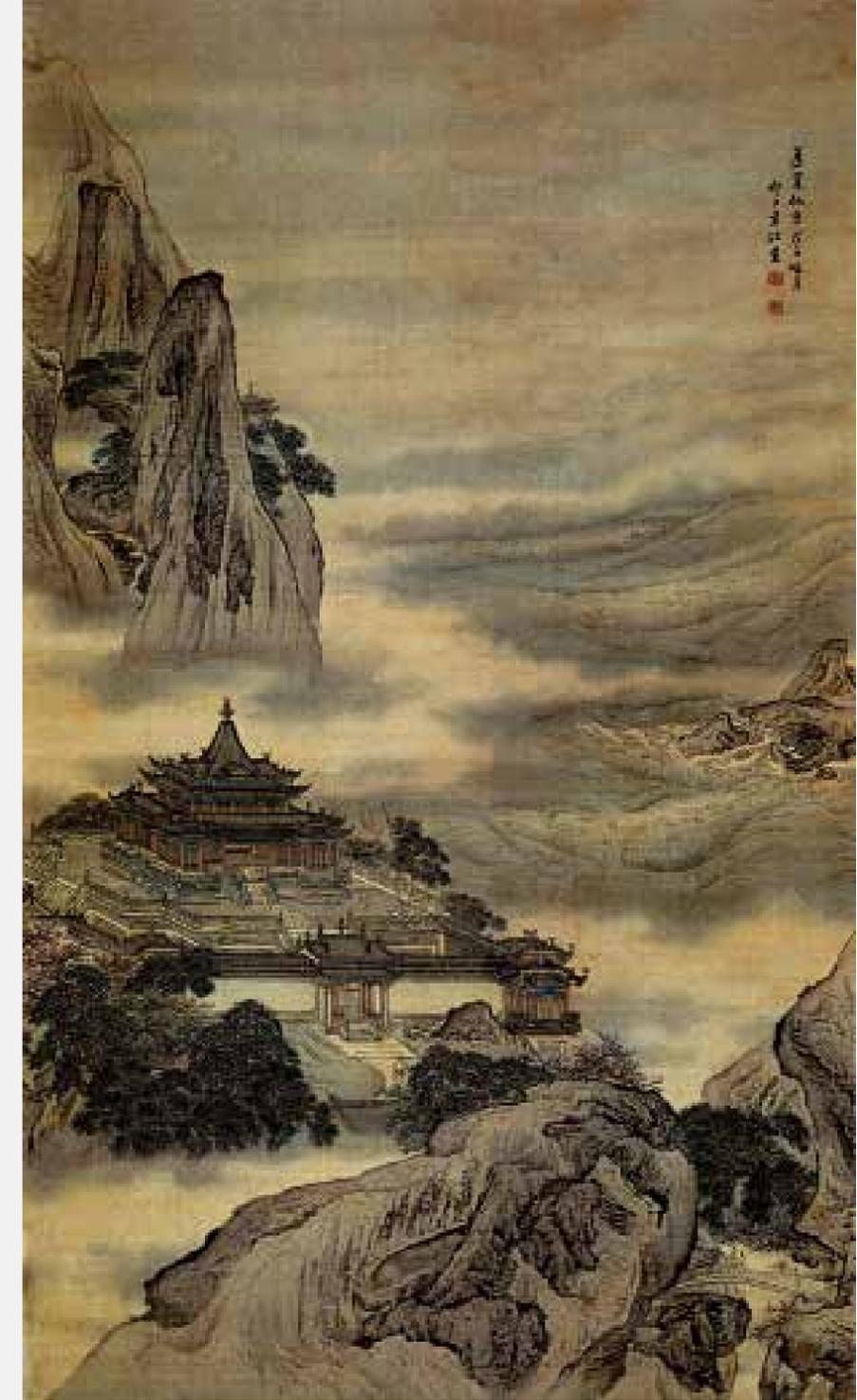
Quando o filósofo defende que a unidade conduz todos os seres ao seu destino essencial, ou em termos mais ecológicos, ao seu amadurecimento, não se afasta do *Clássico das Mutações* (《易经》), concebido durante a antiguidade chinesa e sistematizado pela escola confucionista. Aqui a unidade é pensada em termos de “Unidade entre as gentes” (同人 Tóng rén), na forma de fraternidade, sendo o hexagrama constituído por dois trigramas, na base o trígama de Fogo (离/離 Lí) e no topo o Céu ou Criativo (乾 Qián). Estes, de acordo com o Juízo do texto, conduzem ao sucesso, incluindo nas viagens, desde que haja perseverança (《同人于野，亨，利涉大川，利君子贞》 Zhang, 84: 67).

Quanto à imagem, vemos Céu e Fogo conjugados, imaginando facilmente milhares de estrelas a luzirem e a comunicarem num profundo entendimento, em companheirismo existencial que conduz ao êxito por partilha de afinidades, ou de um mesmo espírito, apesar das distâncias e da diversidade concreta de cada um por causa dos seus limites idiossincráticos. Estes, uma vez ultrapassados, deixam para trás as humilhações e outros condicionalismos, rumando à alegria e ao sentido de pertença a uma mesma dimensão, em que pelo menos os vizinhos, aqueles que se entendem, estarão unidos na tentativa de realização dos melhores ideais para a materialização do bem comunitário.

Muitos séculos volvidos, em diálogo com a *Utopia* de Thomas More (1478-1535), ou com os tipos posteriores de socialismo utópico europeu, desde o Conde de Saint-Simon (1760-1825), passando por Charles Fourier (1772-1837) ou por Robert Owen (1771-1858), já à entrada do século XX, vamos encontrar em Kang Youwei (康有为/为 1858-1927) a mesma defesa de uma sociedade que muitos consideraram utópica, mas com o recurso ao elogio à unidade, típico da melhor tradição chinesa, aliado à apresentação de uma proposta filosófica que foi levada a sério nos derradeiros cem dias de reforma permitidos ao imperador Guangxu (光绪, r. 1889-1898), antes da imperatriz viúva Cixi (慈禧太后, 1835 -1908) ter terminado com tais laivos inovadores, enclau-

surando o sobrinho, em 1898, colocando-o em prisão domiciliária, suspeitando-se que o tenha mandado envenenar mais tarde em 1908, altura em que viria a falecer, enquanto Kang Youwei se via forçado a fugir para Hong Kong.

A verdade é que o filósofo Kang Youwei tentou modificar a imagem de Confúcio, transformando-o num filósofo reformista, e viria a ser, mais tarde, seduzido tanto pela filosofia taoista como pela budista, tendo-se empenhado, do ponto de vista muito prático e concreto, na transformação do seu mundo, nomeadamente pela organização de uma sociedade contra os pés atados. Portanto, procurou fazer o melhor ao seu alcance pelo



mundo que o rodeava. Assim, reconhecendo, como premissa budista, que o sofrimento era universal, experimentou navegá-lo e ultrapassá-lo na barca da unidade, por isso escreveu *O Livro de Um Só Mundo* (《大同书》 Dàtóng Shū), entre 1901 e 1902, que viria ser publicado parcialmente em 1913, mas na versão completa apenas em 1935, já volvidos oito anos após a sua morte. Para se atingir a grande unidade (大同 dàtóng), na qual toda a humanidade se sente igual, envolvida e rodeada pela grande benevolência, é necessário ultrapassar nove fronteiras: primeira,



Kang Youwei

as divisões geográficas; segunda, as separações sociais; terceira, as fronteiras da raça; quarta, a separação entre os sexos; quinta, os limites nos relacionamentos familiares; sexta, as fronteiras profissionais; sétima, as desigualdades geradas pela organização institucional; oitava, a separação entre os seres naturais; nona, as fronteiras provocadas pelo sofrimento, por exemplo, ao seguir-se uma alimentação omnívora. Diz-nos Kang Youwei, num aparte: “(O remédio para o sofrimento, reside, deste modo, em abolir estas nove fronteiras. As partes seguintes do livro tratam em pormenor de cada uma destas fronteiras, da abolição delas e da sua substituição por Um só Mundo de Completa Paz-e-Igualdade)” (Baskin, 1972: 633).

Note-se que a remoção destas fronteiras depende, antes de mais, de uma atitude existencial específica, já que se trata menos de proceder ao levantamento de certas barreiras de natureza exterior e mais de natureza interior. Ou melhor,

dependerá da atitude ética de cada um a vontade de trabalhar no sentido de criar um mundo diferente. Se as pessoas não reconhecerem a necessidade da eliminação dos limites psíquicos e físicos pela compaixão sentida por todos os seres vivos, estes nunca serão questionados, nem em última análise afastados.

A proposta filosófica de unidade, baseada na igualdade e na grande benevolência ou amor pela humanidade, não termina na primeira metade do século XX, já depois da implementação da República Chinesa com Sun Yat-sen (孫文) pela altura dos tempos mais arraigados do Movimento da Nova Cultura (新文化 Xīn Wénhuà, 1915-1919) estende-se pela era do socialismo espiritual e ecológico dos nossos dias, aquele professado pelo presidente Xi Jinping (习近平), nomeadamente com o plano de criar uma só rede comercial e cultural que uma grande parte dos países do nosso planeta. Refiro-me, como é óbvio ao princípio estratégico “Uma faixa, Uma Rota” (一带一路 Yī dài Yī lù) (Alves, 2022:67), onde a par da tentativa de reavivar uma antiga rota comercial, a Rota da Seda, se acalenta o sonho de prosperidade para a China, o famoso Sonho Chinês (中国梦 Zhōngguó Mèng) só plenamente concretizável quando toda a terra estiver unida em torno dos benéficos propósitos da paz e das boas trocas comerciais com o alargamento das vias que ligam a China à Europa via Ásia Central, ou a África e ao Sudeste Asiático, transformando senão toda a terra pelo menos grande parte dela numa comunidade fraterna, à semelhança da figuração avançada no hexagrama da Unidade Humana, *Tong Ren*, com todos os seres afins a brilharem em amor e compaixão, quais estrelas igualmente sorridentes, num céu exterior unido por seres eticamente refinados e repletos de unidade interior.

Bibliografia

- Alves, Ana Cristina. 2022. *Cultura Chinesa, Uma Perspetiva Ocidental*. Coimbra: Almedina, Centro Científico e Cultural de Macau.
- Baskin, Wade. 1972. *Classics in Chinese Philosophy*. Totowa, New Jersey: Helix Books, Rowman&Allanheld.
- Gedeão, António. 1955 “Pedra Filosofal”. *Movimento Perpétuo*. Biblioteca Nacional. 2006. Disponível em: <https://purl.pt/12157/1/poesia/movimento-perpetuo/pedra-filosofal.html>, acessado a 8 de novembro de 2022.
- Graça de Abreu, António. 2013 (trad.). Laozi. *Tao Te Ching. 《道德经》. O Livro da Via e da Virtude*. Edição Bilingue. Lisboa: Vega.
- Graham, A.C (Trad.) 1990. *The Book of Lieh-tze. A Classic of Tao*. New York: Columbia University Press
- Wilhelm, Richard (Trad.). 1989. *I Ching or the book of changes*. London: Arkana, Penguin Books.
- 張中鐸(編)《易经提要白話解》台南市:大孚, 民84.

AMOR universal

CAROLINE PIRES TING 丁小雨

Caroline Ting, Amor Universal



O AMOR conceitualizado pelo filósofo chinês Mozi (Mo Tzu) 墨子 (c. 470 a.C. – c. 391 a.C.) representa uma experiência emocional precisa que não possui correspondente direto em nosso idioma português. O amor universal (兼愛, *jian'ai*) é a pedra angular do pensamento moísta, à qual recorrerá toda ação moral (Cheng, 2008:108). Quando a filosofia chinesa se tornou parte de um diálogo com o Ocidente nos tempos modernos, a lógica moísta, há muito esquecida, foi redescoberta para apoiar a afirmação de que as filosofias chinesas também demonstraram uma mentalidade analítica.

Anne Cheng, em sua “História do pensamento chinês” (2008: 108), prefere traduzir 兼愛 “*jian'ai*” como “solicitude por assimilação” (ou uniformização), pois “entra aqui muito mais equidade do que sentimento”, afirma a sinóloga. Ela relembra que “de maneira significativa, Mozi opta por realçar a diferença” entre o termo “兼, *jian*” (assimilar os outros a si mesmo, como demonstra a imagem abaixo, ilustrativa da etimologia do pictograma), em oposição a “*bie*” (administrar distinções). Assim, Mozi censura o sentido de amor diferenciado como piedade filial (孝, *xiao*), pregado por Confúcio, devido à ancoragem do mesmo em sentimentos e, portanto, à distinção entre o tratamento dos entes familiares em relação aos distantes. O amor ao que se refere Mozi seria pois racional, objetivo e imparcial.

Mozi estava plenamente consciente da dificuldade em ensinar as pessoas a irem contra seus sentimentos naturais de amar aos entes próximos antes dos demais. Assim, sua estratégia foi apelar ao desejo natural dos humanos pelo benefício (fazer ver como seria benéfico se todos amassem uns aos outros universalmente). Ele ressaltou que “quem ama será amado pelos outros, e quem odeia será odiado pelos outros”. Em última análise, “nosso próprio interesse é melhor garantido quando podemos amar universalmente” (Mozi, “Amor Universal”, Parte III, Capítulo XVI). •



A etimologia de 兼 (*jian*): universal/ inclusivo/ abrangente/ imparcial), em 兼愛 (*jian'ai*) amor universal.



Zhou Jin, *Ouvindo a chuva*

o que é o DAO

via
método
caminho

EIS A VIA, O DAO, o inefável, o que não se pode expressar, nem nomear, nem conhecer, mas que talvez se possa atingir, com o qual com certeza nos devemos sintonizar. O *Dao* entronizado como anterior ao Céu e à Terra; o *Dao* que tudo perpassa e misteriosamente ordena. Essa oculta Via tem sido, para as mentes ocidentais, um dos principais pontos de referência e fascínio da cultura da China e do pensamento chinês.

De facto, no Ocidente, o conceito de *dao* é imediatamente (e quase em exclusi-

vidade) relacionado com as doutrinas ditas daoistas (ou da Via), Láucio (*Laozi*, Velho Mestre) e o seu famoso “Livro da Via e da Virtude”, onde se espelha o *dao* tal como o parágrafo anterior o descreve. Contudo, o termo não foi criado por Láucio, que o herdou da tradição, e foi desde sempre utilizado por todos os pensadores chineses, incluindo confucionistas e budistas, existindo diferenças de concepção, apesar de, em todos os casos, estarmos perante um significado geral comum.

CADA SER TEM O SEU DAO

Dao pode significar, literalmente, via, caminho, estrada; mas, derivadamente, denota o modo ou o processo através do qual algo é realizado ou ocorre.

Ora esta segunda acepção é a chave que abre a palavra a um conteúdo reflexivo e filosófico propriamente dito. A palavra *dao* é, assim, utilizada com este sentido mas aplicada a realidades ou entidades de ordem diferente. Existe o que Confúcio chama a Grande Via (*Da Dao*), que poderemos considerar a Via do Céu (ou princípio criativo); a Via atribuída a uma actividade, como a Via do Governante ou do Guerreiro; a Via do Homem de acordo com a sua natureza e mesmo o *dao* que esse homem realmente segue, de acordo com o seu livre arbítrio e a sua subjectividade.

Por exemplo, *dao* é, em Láucio, descrito quase sempre em termos puramente ontológicos e referido ao mundo. No entanto, cada ser tem o seu dao, a sua via própria, podendo referir-se à existência, não deixando por isso de ter um carácter comum e não particular. Se existe ou não uma homologia entre a Grande Via e as vias existenciais, tal variou ao longo da história do pensamento chinês. Cada um dos dez mil seres tem o seu processo e a Via aglutina essa miríade de processos, defende Han Feizi, um filósofo do século III a.E.C..



Zhou Jin, *Distância*

É LÁUCIO QUEM DÁ AO CONCEITO DE VIA UMA MAIOR ABRANGÊNCIA ONTOLÓGICA

Para o Velho Mestre, a Via é anterior ao Céu, à Terra, ao Homem e a todas as coisas. Ela é a sua origem. No pensamento de Láucio, a Via não é uma ideia, mas uma entidade objectiva, ainda que não possa ser expressa ou nomeada. Inefável, a Via é uma espécie de destino que se vai cumprindo, regulado pelo incognoscível. Láucio reconhece a impotência do pensamento (e da linguagem) para conhecer ou explicar a Via: “Algo informado, completo em si mesmo/ Anterior ao Céu e à Terra/ Tranquilo, vasto, solitário e imutável(...) Não sei o seu nome, chamar-lhe-ei *dao*” (*Dao De Jing*, 25), sabendo que o que pode nomear não é o *dao* (op.cit., 1). Finalmente, da teoria do mestre daois-

ta poderia ressaltar que a Via é a regra universal oculta, que tudo governa e distribui. No entanto, Láucio considera-a como ser e não-ser, isto é como aparência e mistério, o visível e o invisível. A Via está na origem de tudo: “Da Via nasce o Um/ Do Um nasce o Dois/ Do Dois o Três/ E do Três os Dez Mil Seres/ Estes carregam o yin nas costas e o yang nos braços/ obtendo a harmonia pelo qi.” (op.cit., 42) Ou ainda: “A Via é grande/ o Céu é grande/ a Terra é grande/ e o Homem é grande/ Eis porque o Homem é um dos quatro grandes do universo/ o Homem segue a (Via da) Terra/ a Terra segue o Céu, o Céu segue a Via/ Esta segue o seu próprio caminho” (op.cit., 25).



Zhou Jin, Sem título

Sendo a linguagem incapaz de dar conta da Via, tal não significa que ela não possa ser atingida. Ora atingir a Via, sem ser através da linguagem, gerou a miríade de práticas daoistas que se foram desenvolvendo ao longo da História. Para atingir esse estágio, o sábio poderá passar por diversas fases, cujo culminar será realizado no final de um processo de retorno em que vida e morte se confundem num fluxo primordial. Trata-se, no limite, de um processo metonímico e não metafórico, ou seja, o sábio terá de se assemelhar à própria Via. Estas concepções viriam a ter repercussões importantes no budismo, nomeadamente na sua vertente chan (zen, em japonês), que se desenvolveu na China a partir do século II.

O DESLOCAMENTO MORAL OPERADO POR CONFÚCIO E SEUS DISCÍPULOS

Recuemos ao século VI a.E.C., quando com Confúcio e depois com os seus seguidores se operou um deslocamento no pensamento chinês que, de algum modo, faz lembrar parte do que foi perpetrado por Sócrates no pensamento grego, isto é, um deslocamento no sentido do ser humano e da ética. A Via passa, de forma geral, a ser a Via do Homem e consiste na recuperação da sua natureza original (moral), que lhe foi proporcionada pelo Céu e é palmilhada através do cultivo de si. Segundo Xunzi, Confúcio terá distinguido a Grande Via (大道 *da dao*) da Via do Homem, reflectindo sobre o seu carácter ontológico: “A Grande Via é o

que altera, transmuta e, consequentemente, aperfeiçoa os dez mil seres” (Xunzi).

Contudo, a ontologia da Via não preocupa particularmente Confúcio, na medida em que o sábio recupera a tradição anterior a Láucio, segundo a qual o homem não tem meios para conhecer ou interferir na Via do Céu, como vem referido no Comentário de Zuo: “A Via do Céu é longínqua, a Via do Homem é próxima. À primeira não se pode aceder. Como a conheceríamos? Como conhecerá Zao a Via do Céu?”

Seja como for, não podemos separar no confucionismo o Homem do Universo ou considerar que a explanação de

uma ética não pressupõe uma ontologia. Confúcio, ao proclamar, segundo Mêncio e Zhu Xi, uma homologia entre o Céu e a natureza moral de cada indivíduo denota uma concepção do mundo em que cada homem é “filho do Céu”, isto é, herda o seu princípio criativo, que se manifesta na inteligência, capacidade de compreensão, no livre arbítrio e, sobretudo, na capacidade de regular a sua vida de forma a recuperar a sua natureza ética original. Sendo a natureza essencialmente “boa”, porque o seu curso é harmonioso e sem oposição, como constatamos pela experiência, logo a Via do Homem deverá seguir a Via da Benevolência (*Ren*).

Já na dinastia Song, em pleno e efervescente neo-confucionismo, os irmãos Cheng definem Via, utilizando o conceito de Li (padrão). “Os actos do Céu não têm som nem cheiro: a sua substância é chamada mutações (yi) e o seu padrão (li) chamada Via” (Cheng Hao). Por seu lado, Cheng Yi afirma: “A alternância do yin e do yang é chamada a Via, mas a Via não é yin nem yang. Pelo contrário, é aquilo pelo qual o yin e o yang alternam. (...) Sem yin e yang não há Via, mas aquilo pelo qual o yin e o yang são é a Via. O yin e o yang, quando realizados, são qi. Qi é o que se forma em baixo; a Via é o que se forma no alto” (Cheng Yi). Ou seja, como depois explica Zhu Xi, a alternância do yin e o yang produz qi, mas a regra através do qual o fazem chama-se Via. Estaríamos aqui perante o chamado (imperfeitamente) “idealismo neo-confucionista” pois Zhu Xi distinguiria, assim, entre o “fenómeno/aparência” (em baixo) e o “princípio/ideia” (em cima). Este princípio permanece oculto, não pode ser visto, ouvido ou cheirado, portanto não é apreensível pelos sentidos. Resta saber se, ao definir a Via como padrão (li), nomeadamente a partir de Cheng Yi e da sua Escola do Padrão (Li Xue), os neo-confucionistas a entendem como transcendente ou meramente como transcendental, isto é, se admitem a existência de um mundo separado, ao modo de Platão, ou se a Via se existe, ainda que de modo subtil, neste mesmo universo. Existe ainda a Via Menor (*xiao dao*) por oposição à Via da Virtude (de dao), isto é, a via concreta dos homens que se deixam dominar pelos desejos egoístas e pelas paixões. Ao longo da História, o conceito de dao manteve sempre o mesmo valor semântico de via, embora as suas concepções específicas tenham conhecido, de acordo com as épocas, previsíveis mutações.



Zhou Jin, Catarata

QUANTO À QUESTÃO “GENEALÓGICA”, LÁUCIO ENCONTRARÁ NUMEROSOS OPOSITORES

O próprio Zhuangzi, apesar de seguir, numa primeira fase, a ideia de Laozi, segundo a qual na origem de tudo era a Via, acaba por dizer que “a Via pertence ao Céu”, o que significa que “a Via é subordinada ao Céu”. Também o “Grande Apêndice ao Livro das Mutações”, escrito pouco depois do Dao De Jing, discorda de Láucio, afirmando que a Via é “a alternância do yin e do yang”, o que significa que não é anterior ao Céu e à Terra, nem dá origem ao Um, como defendia o Velho Mestre.

PARA O PRIMEIRO DICIONÁRIO CHINÊS “Explicação de Palavras e Caracteres”, compilado no século II, “*Dao* é o caminho através do qual se anda; esse caminho quando obtido chama-se *dao*”. Portanto, o *dao* será o modo como se processam as mudanças no universo e nas coisas. O processo criativo do universo, do Céu, da Terra e dos dez mil seres é o *dao*.



é que consiga conciliar harmoniosamente intenções e actos, de modo a impregnar a sua existência de sentido, por isso todas as filosofias chinesas se preocupam com o quotidiano, tentando responder, como notam Puett e Gross-Lotu, à seguinte questão: “Como estás a viver a tua vida no dia a dia” (2016: 43), pois se cada um desempenhar conscientemente o seu papel neste imensa teia de relações telúricas, celestiais e universais, estará a proceder filosoficamente, gerando as condições para caminhar no sentido da existência e não no da morte. Ora manter acesa a dinâmica vital parece ser mais difícil do que parece, porque diz-nos o fundador do taoísmo, Laozi (老子) no Livro da Via e da Virtude 《道德经》 no capítulo 50:

*Sair para a vida, entrar para a morte,
Três em cada dez terão longa vida,
Três em cada dez conhecerão cedo a morte,
Três em cada dez morrerão com ânsia de viver.*

出生入死
生之徒
十有三
死之徒
人之生
动之死地
亦十有三
(Graça de Abreu,
2013: 126-127)

UMA das noções transversais a todas as escolas filosóficas chinesas é a de Tao (道 *Dào*), ainda que esta seja perspectivada de maneira diferente, numa leitura superficial, consoante essas mesmas filosofias, recaindo o acento tónico na vida, para os taoístas, para os confucionistas na moralidade e na espiritualidade para os budistas. No entanto, quando tentamos aprofundar o sentido das mesmas deparamos com a ideia de percurso existencial, seja ele mais pessoal, social ou político, mas é sempre o que se faz na e com a vida que está em causa, como bem viram Michael Puett e Christine Gross-Loth (2016) num conjunto de lições práticas do curso de filosofia chinesa de Harvard, intitulado “道 o Caminho da Vida. O que os Filósofos Chineses nos Podem Ensinar sobre a Arte de Viver”.

Isto significa que um bom filósofo deve poder orientar bem a sua existência, e não apenas do ponto de vista teórico, porque o ideal

Ou seja, viver, e bem, o que significa nesta filosofia longamente, não é para qualquer um, implica o cultivo de um modo de vida com o qual o filósofo se vai familiarizando pelos métodos que coloca em prática, estes dependem da meditação, ginástica, acima de tudo, respiratória, de uma dieta adequada, etc. Logo, um filósofo chinês da linha taoista, empenha-se na sua filosofia de corpo inteiro, cultivando uma postura ética que o conduzirá ao desejado prolongamento da vida, através do cultivo incansável do tao do quotidiano.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, o tao da vida é essencial para os confucionistas, ainda que ao praticá-lo não se inclinam para a longevidade. A estes interessa a existência com vista à moralidade, a vida será o chão para as nossas transformações morais,



estando em causa tornar-nos melhores, benevolentes ou mais humanas, a fim de se contribuir para alcançar comunitariamente um mundo melhor. Por isso, Confúcio explica aos seus discípulos nos *Analectos* 《論語》, no capítulo relativo à benevolência (1994, IV-8): “Quem compreender o dao de manhã, não lastimará morrer nessa mesma noite” (《子曰: “朝聞道, 夕死可矣”》), porque atingiu o propósito do seu percurso existencial, entendeu a moralidade, donde retirou a lição que a vida lhe ofereceu, cumpriu o seu destino, pelo que pode partir sem mágoas nem ressentimentos, alcançou a perfeição, ou seja o tao moral.

Assim caminhamos, em termos filosóficos, do tao ético taoista, para o tao moral e nos budistas chineses da linha Chan (禪 chan), ou do budismo da meditação, para a tao espiritual, mas até este se cultiva apenas no quotidiano. Há então a recordar que os princípios fundamentais do budismo da

meditação, que viria a ser o budismo mais caracteristicamente chinês, remontando ao monge indiano ou iraniano Bodhidharma, que terá chegado à China no século VI, são os seguintes: “(1) a verdade última é inexprimível; (2) a via espiritual não pode ser instruída ou ensinada; (3) nada se ganha com o que quer que seja; (4) não há nada de especial nos ensinamentos budistas; e (5) o Tao cultiva-se diariamente «transportando a água e cortando a lenha” (Alves, 2022: 49).

O caminho na e da filosofia chinesa foi-se desenrolando ao longo dos séculos, mas as noções primordiais têm-se mantido e, por isso, podemos encontrar no filósofo Wang Keping (王柯平, 1955 -), professor de filosofia e de estética com vasta obra publicada, uma tematização pormenorizada da noção de Tao na secção Estratégias de Pensamento da sua obra *Ethos of Chinese Culture* (2007), onde analisa a multidimensionalidade do Tao, recorrendo no texto ao registo do alfabeto fo-

nético chinês (Dao), adotado na China em 1958. Assim, refere que existe um Dao do Universo; um Dao da Dialética; um Dao do Homem; um Dao da governação; um Dao da Guerra; um Dao da Paz, além de dois que interessam particularmente para a defesa de uma filosofia com características chinesas: um Dao da Vida Humana e um Dao do Cultivo Pessoal, sendo que o “Dao ou sabedoria da existência humana é fundamentalmente exemplificado pela atitude relativa à própria vida e ao seu fim natural - a morte” (Wang, 2007: 122). Esta atitude implica, e recordemos o fundador do Taoísmo, pelo cultivo dos três tesouros, a saber, a bondade ou compaixão, a frugalidade e a humildade, como nos é recordado no capítulo 67 do Livro da Via e da Virtude. É, também, fundamental consciencializar que o modo de estar na vida depende uma certa filosofia perante a mesma, manifestada no Dao do Cultivo Pessoal, “que surge de dentro sobretudo orientado para a actualização do Dao De” (Wang, 2007: 126), ou seja, da virtude.

Desengane-se quem imagina que esta atitude filosófica não possui consequências sociais e políticas fundamentais, decisivas para traçar o caminho a um país como a República Popular da China, guiado pela meritocracia, que alia a virtude ética indissociavelmente à política ou, ainda, às suas regiões administrativas especiais e, mais concretamente à Região Administrativa Especial de Macau. Recorde-se a Lei Básica de Macau, elaborada em 1993, em vigor desde 1999 até ao ano de 2049. No Primeiro Capítulo desta Lei, Artigo 5.º, lê-se: “Na Região Administrativa Especial de Macau não se aplicam o sistema e as políticas socialistas, mantendo-se inalterados durante cinquenta anos o sistema capitalista e a maneira de viver anteriormente existentes.”

(澳門特別行政區不實行社會主義的制度和政策，保持原有的資本主義制度和生活方式，五十年不變。) (第一章，第五條)

O artigo 5.º da constituição de Macau, da sua lei fundamental, indica que uma filosofia política, seja ela socialista ou capitalista, vale pela dimensão prática que lhe

está associada, esta não existe em separado, em qualquer mundo das ideias transcendente para contemplar longe da pele e do osso do contemplador, mas reconhece-se imediatamente na sua dimensão existencial pelo “modo de vida” (生活方式) que dita, facilmente identificável nas atitudes dos cidadãos. Por isso, durante 50 anos (e já passaram 23 anos), as gentes de Macau poderão manter as suas condutas existenciais em harmonia com os princípios e valores ocidentais, que lhes condicionam o Tao das suas vidas e um outro, que lhe está intimamente ligado, o Tao do seu cultivo pessoal, aquele que os atrai a misturarem hábitos gastronómicos (o chá, o café, o arroz e a batata...), crenças religiosas (budistas, taoistas, cristãs...), gostos estéticos (fadros, música chinesa, world music...), entre muitas outras práticas existenciais que moldam, por um lado, e expressam, por outro os seus comportamentos.

Concluindo, o Tao específico da filosofia chinesa nunca existe em separado, mistura céu e terra num planeta de ideias visíveis, que só ganham sentido quando atualizadas, de modo a serem reconhecidas, aceites, assimiladas, recusadas ou harmoniosamente sintetizadas por seres humanos empenhados no seu cultivo pessoal e comprometidos na vida. •

Bibliografia

- Alves, Ana Cristina. 2022. *Cultura Chinesa, Uma Perspetiva Ocidental*. Coimbra: Almedina e Centro Científico e Cultural de Macau.
- Cai Xiqin (蔡希勤), Lai Bo (賴波), Xia Yuhe (夏玉和) (trad.) 1994. *Analects of Confucius*. 《論語》. 北京: 华语教学出版社.
- Graça de Abreu, António. 2013 (trad.). Laozi. *Tao Te Ching*. 《道德经》. *O Livro da Via e da Virtude*. Edição Bilingue. Lisboa: Vega.
- Lei Básica de Macau. Disponível em: https://www.stj.pt/wp-content/uploads/2018/01/macau_leibasica.pdf, acedida a 22 de outubro de 2022.
- 澳門特別行政政府《中華人民共和國澳門特別行政區基本法》. 印務局. https://bo.io.gov.mo/bo/i/1999/leibasica/index_cn.asp.
- Puett, Michael, Christine Gross-Loh. 2016. intitulado *道 o Caminho da Vida. O que os Filósofos Chineses nos Podem Ensinar sobre a Arte de Viver*. Alfragide: Lua de Papel.
- Wang Keping. 2007. *Ethos of Chinese Culture*. Beijing: Foreign Languages Press.



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145

ANTÓNIO MIGUEL DE CAMPOS

"No pensamento chinês tradicional, não existe o conceito de verdade absoluta"

VM: Depois de ter traduzido o Tao Te King (Dao De Jing), de Lao Tse (Lao Zi), apresenta-nos agora uma tradução, também plena de comentários, dos escritos de Chuang Tse (Zhuang Zi). Como vê os dois autores, na sua relação com o taoísmo?

AMC: São, sem dúvida, os dois mais importantes pensadores do taoísmo filosófico. As suas obras formam a base textual e filosófica da escola de pensamento taoísta (道家, dàojiā). Na sua obra, Lao Tse enuncia aforismos breves, em linguagem muito concisa e poética, que apresentam os conceitos básicos do taoísmo e do monismo dialéctico, expresso no conceito de yin-yang, que caracteriza o pensamento taoísta e que continua hoje a ser um substrato fundamental do modo de pensar chinês. Chuang Tse é o primeiro pensador chinês que constrói uma filosofia dirigida ao homem individual, incitando cada pessoa a encontrar por si própria a felicidade interior, libertando-se das amarras mentais do pensamento convencional e da sujeição a uma moralidade social rígida, como a defendida pelo confucionismo, e pro-

curando viver de um modo mais espontâneo, em harmonia com o que é natural.

VM: Distante do confucionismo, mas também de outras correntes do pensamento chinês?

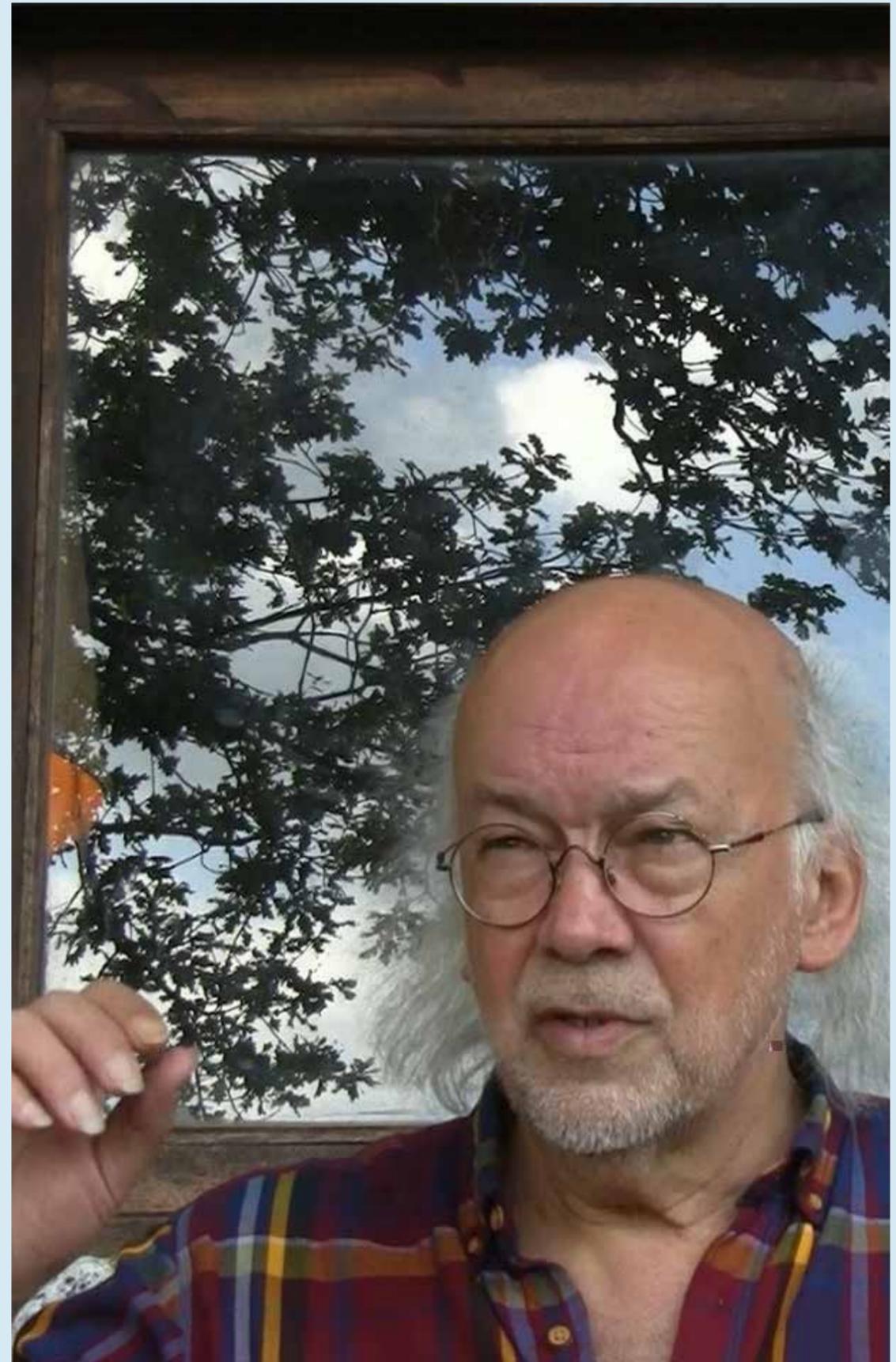
AMC: É um pensador fora do comum, profundo, humorístico e irreverente, e um escritor extremamente inovador na cultura chinesa, e cuja filosofia, expressa numa linguagem muito menos concisa, tende a suscitar a auto-interrogação no leitor, por criar um vazio no que é dito que evoca algo que está para além dos limites da linguagem. Este tipo de discurso foi mais tarde adoptado pelos budistas Chan e Zen, que o usaram nos seus *koans* (公案, gōng'àn).

VM: Será que o fascínio exercido pelo taoísmo junto das mentalidades ocidentais, por oposição a algum desinteresse pelo confucionismo, está relacionado com o "individualismo", por vezes reconhecido como existente nos pensadores ditos taoístas?

AMC: No século XVII, a Europa ficou fascinada com o

confucionismo e com o modo como ele se reflectia na estrutura social e administrativa da China. E essa admiração acabou por influenciar alguns aspectos da organização social e administrativa europeia. No entanto, desde que a defesa das liberdades e direitos individuais ganhou força na Europa, a sua exagerada ênfase nos deveres para com a comunidade em detrimento dos direitos individuais, começou a ser no Ocidente considerada algo «anacrónica» e menos interessante. Para isso contribui hoje uma sua associação à noção defendida pela escola legalista de que os seres humanos são naturalmente egoístas e que, por isso, o que é necessário é a definição de um conjunto de leis e punições rigorosas e um firme controle político e militar do Estado.

O maior fascínio pelas ideias taoístas surgiu no Ocidente sobretudo através do interesse que se começou a manifestar na segunda metade do século XX, e sobretudo por parte dos mais jovens, pelo budismo Zen e pelas artes marciais e medicinas orientais, que têm por base conceitos taoístas e sugerem para os ocidentais um modo de pen-



sar alternativo. Esse modo de pensar o mundo parece ter um efeito terapêutico para um ocidental, como um antídoto contra algumas «maleitas» do pensamento convencional ocidental, o que explica, por exemplo, que haja médicos que sugerem a leitura do Tao Te King a pessoas deprimidas e professores de piano que aconselham a sua leitura aos seus pupilos.

VM: Então ler o taoísmo como um “individualismo” estará errado?

AMC: Embora os taoístas incitem cada pessoa a encontrar por si própria a felicidade interior, não se pode considerar que a sua filosofia defenda o «individualismo», na medida em que nela se encara o Homem apenas como uma entre «as dez mil coisas» que existem na Natureza e se defende que o mais importante é ele se inserir harmonicamente nela. E essa visão agrada ao modo de pensar ocidental actual, em que é dada uma grande importância à Natureza e à sua preservação. Note-se que a razão pela qual os taoístas criticam as normas de comportamento confucianas é sobretudo o facto de elas tornarem o funcionamento da sociedade demasiado rígido, contrariando o que é natural. Acrescente-se ainda que o interesse pelos conceitos taoístas é também resultante da compreensão de que eles são um substrato muito importante da cultura chinesa e por isso indispensáveis para se entender a alteridade do modo de pensar chinês.



VM: Chuang Tse recusa admitir que existe uma só verdade. Não é este “perspectivismo” no seu pensamento, algo que o aproxima de vários pensadores contemporâneos, nomeadamente ocidentais?

AMC: Há muitas semelhanças entre o perspectivismo de Chuang Tse e de Nietzsche. Mas enquanto

ENQUANTO NIETZSCHE PRETENDE, PELA EXPLORAÇÃO DE UMA MULTIPLICIDADE DE PERSPECTIVAS, ACEDER A UM CONHECIMENTO SUPERIOR, QUE ULTRAPASSE AS LIMITAÇÕES DE CADA UMA DELAS, CHUANG TSE NÃO ESTÁ INTERESSADO NA BUSCA DE CONHECIMENTO ENQUANTO TAL.

Nietzsche pretende, pela exploração de uma multiplicidade de perspectivas, aceder a um conhecimento superior, que ultrapasse as limitações de cada uma delas, Chuang Tse não está interessado na busca de conhecimento enquanto tal. O seu objectivo é prático: o que temos de fazer para que as nossas acções sejam bem-sucedidas. E o perspectivismo que propõe, a que poderíamos chamar um «perspectivismo práti-

co», consiste em ir optando por verdades parciais, de modo que elas sejam ajustadas às situações, sem ficarmos mentalmente amarrados a nenhuma delas. Para Chuang Tse, o «estado de espírito privilegiado» é ser capaz de ajustar a nossa perspectiva às circunstâncias, em vez de, à maneira dos moralistas e lógicos, dissipar esforços inúteis na tentativa de «ajustar as circunstâncias» à nossa perspectiva.

VM: Uma outra posição face ao conceito de “verdade”?

AMC: Note-se que no pensamento chinês tradicional, não existe o conceito de verdade absoluta, no sentido ocidental. Fala-se do certo-errado (是非, shìfēi), um termo que sugere a dinâmica de procurar o certo, ou seja, o que é admissível ou adequado, sabendo que pode estar errado, ou seja, uma dinâmica certo-errado do tipo yin-yang.

Há que referir que Kierkegaard dizia que perguntar o que está certo ou errado, em termos absolutos, é um erro, porque as verdades que nos movem são apenas «miragens» ou «representações» em que decidimos acreditar, e geralmente apenas temporariamente, com base nas nossas fortes intuições do momento. Também Wittgenstein dizia que o que torna correcto dizer que uma afirmação é «verdadeira» não é a sua correspondência com a realidade, mas apenas o critério usado para determinar a verdade.



VM: No caso de Chuang Tse, que interpretação elabora da sua relação com o conceito de Vazio, que o mestre refere, entre outros, a propósito de um talhante? Poderia distinguir, para os nossos leitores, a diferença entre Nada e Vazio? Além deste, que ideias, que conceitos, presentes em Chuang Tse, lhe causaram maior interesse?

AMC: Na história do talhante Ting, Chuang Tse não fala no vazio (虛, xū) mas nos veios naturais (天理, tiānlǐ) da carne, o espaço entre as articulações. É uma história apresentada para expor como se deve «nutrir a vida» (養生, yǎngshēng), tanto fisiológica como psicologicamente, minimizando os conflitos nas interacções com as coisas e com

as outras pessoas. Se estivermos atentos à textura natural das coisas e das situações, podemos agir como o artífice exímio e, assim, esperar «esgotar os anos que nos cabem de vida» sem encontrar adversidades de maior. O modo taoísta de resolver os problemas, o «agir sem agir» (為無為, wéi wúwéi), segue esta prática.

No entanto, na *Arte da Guerra* de Sun Tse (孫子兵法, Sūnzi bīngfǎ), um texto incluído no «Cânon Taoísta» (道藏, dàozàng), diz-se que «quem avança sem que lhe possam resistir, segue em frente no que está vazio (虛, xū)», o que lembra a mestria de Ting, que talhava no «espaço vazio» entre as articulações. No caso de Sun Tse, o vazio pode significar o que está fraco ou

O SONHO É ALGO DE NATURAL E POR ISSO DEVE SER EQUIPARADO AO ESTADO ACORDADO. E, NOS SONHOS, PODEMOS LIBERTAR-NOS COM FACILIDADE DAS NOSSAS PERSPECTIVAS RÍGIDAS E DEIXAR-NOS TRANSFORMAR LIVREMENTE E SEM AMARRAS

desprotegido, mas também os «veios naturais» da cada situação, que nos permitem avançar sem resistência, continuando sempre intactos e afiados como a lâmina da faca de Ting.

O Nada (無, wú) é o que ainda não se manifestou, ou seja, o que ainda não existe e de onde emerge o que existe (有, yǒu). No Tao Te King, ele é identificado com o Tao e sugere-se que ele é a fonte original de tudo e o Princípio Supremo

que gera tudo o que existe e está na origem do seu devir. No Chuang Tse, ele é descrito como sendo a Unidade indiferenciada de todas as coisas que, em si, não é uma coisa, é «Nada», mas onde é como nela existissem coisas sem fim, embora sem delimitações entre elas. Chuang Tse apresenta o Tao essencialmente como um processo de transformações contínuas, sem fim nem início, que «faz com que as coisas sejam coisas».

Segundo os taoistas, quem busca a harmonia com o Tao deve esvaziar a mente para atingir o estado de vacuidade mental que se designa por «clareza» (明, míng) em que as respostas adequadas surgem tão natural e espontaneamente como uma imagem num espelho e não como resultado do encadeamento contínuo de pensamentos conscientes. É um regresso ao «vazio» indiferenciado do «antes de tudo», que liberta espaço para garantir que nada do que nesse vazio pode espontaneamente emergir seja impedido de o fazer.

VM: E, no entanto, no seio da certeza de não existirem certezas, surge sempre a dúvida e as suas manigâncias?

AMC: Um conceito introduzido por Chuang Tse que achei muito interessante foi o de «deslizar para o deslumbramento da dúvida» (滑疑之耀, huá yí zhī yào). Ele diz-nos que, quem é sábio, não vê utilidade em afirmar categoricamente o que está certo e prefere manter-se deslumbrado com a dúvida e ficar-se apenas pelo que é óbvio e intuitivo.

Outro conceito que achei

muito interessante é o do uso de «palavras do jarro» (卮言, zhī yán), uma forma de linguagem fluida e «despreocupada», caracterizada por uma transformação constante, que não busca nenhum objectivo final para além da sua própria continuação. É possível que Chuang Tse, ao escolher um jarro para caracterizar as suas palavras, tenha também querido associá-las às palavras que se dizem depois de se beber vinho, quando o inconsciente é menos controlado pela consciência e podemos ser mais espontâneos, livres e criativos, deixando-nos transformar pelas coisas. Cabe aqui recordar a frase «Há mais filosofia numa garrafa de vinho do que em todos os livros», de Louis Pasteur. Chuang Tse diz-nos que usar «palavras do jarro» é um modo de «falar não-falando», por ser um discurso que não está preso a nenhuma perspectiva rígida e que discorre sobre ideias de um modo que supera os limites da lógica e da própria linguagem, sendo ele próprio uma manifestação do processo sempre renovador que é a transformação natural das coisas.

VM: Poderemos falar na felicidade de um peixe?

AMC: Chuang Tse parece apontar para a possibilidade de existir um conhecimento intuitivo que não é o resultado de análises e raciocínios lógicos, mas é apreendido directamente pela observação do mundo, com a mente esvaziada de todo o conhecimento conceptual. Os peixes «vagueavam livremente e sem amarras» e era evidente que eles estavam felizes. É interessante referir que o

filósofo indiano Jiddu Krishnamurti defendia que «a capacidade de observar sem analisar é a mais alta forma de inteligência».

VM: Somos Chuang Tse ou a borboleta?

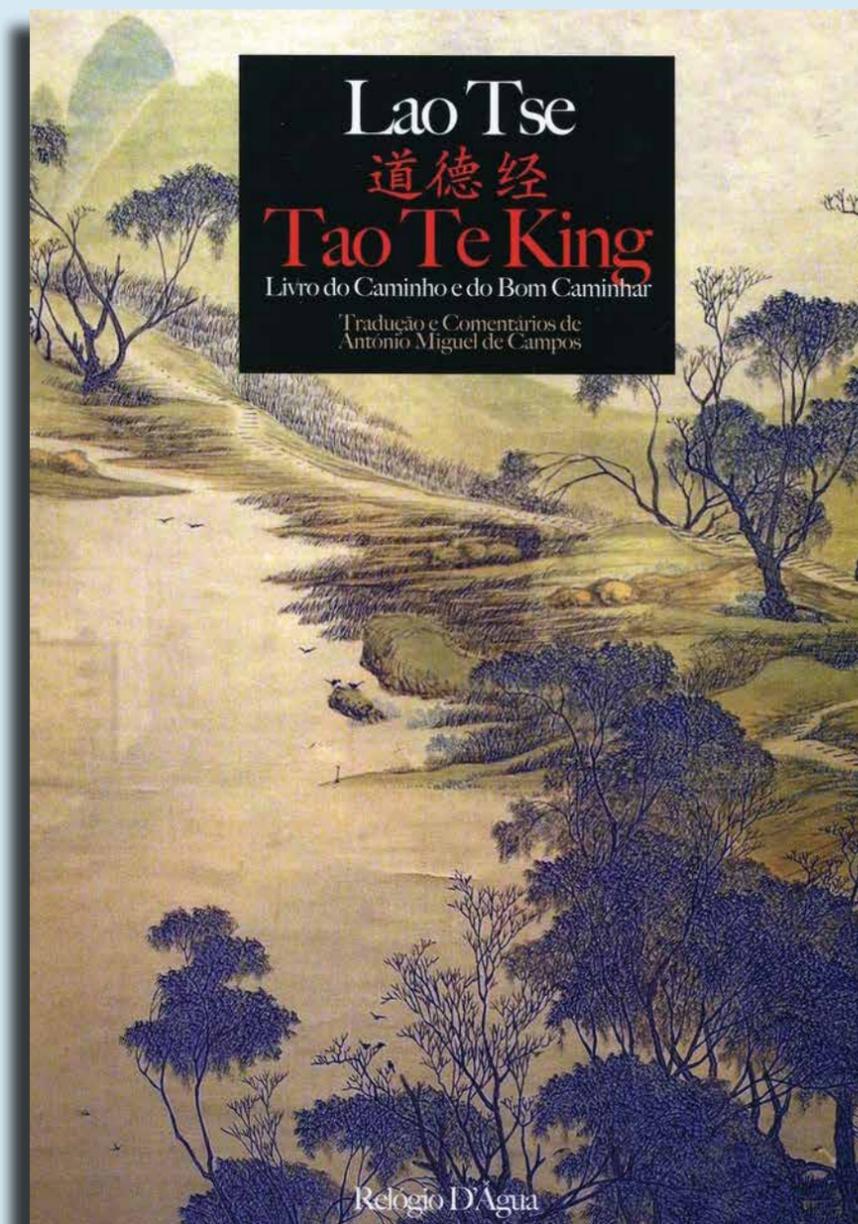
AMC: A história em que Chuang Tse se pergunta se é mesmo ele ou uma borboleta que sentiu que era durante um sonho é uma alegoria que põe em causa a distinção entre a ilusão e a realidade, encorajando-nos a encarar todos os estados mentais como tendo a mesma natureza efémera dos sonhos. Devemos acreditar sinceramente em qualquer coisa em cada momento, mas deixar que aquilo em que acreditamos vá mudando, sentindo-nos unos com o Universo, fluindo nele e com ele, perdendo-nos de nós próprios, participando totalmente nas transformações do fluxo universal da vida. O sonho é algo de natural e por isso deve ser equiparado ao estado acordado. E, nos sonhos, podemos libertar-nos com facilidade das nossas perspectivas rígidas e deixar-nos transformar livremente e sem amarras e isso pode-nos fazer ficar mentalmente mais flexíveis e ajudar-nos a saber aproveitar melhor todas as oportunidades que surgirem no nosso caminho. O romano Séneca (65 a.C.) dizia que «não é por as coisas serem difíceis que não as ousamos fazer. É por não as ousarmos fazer que elas são difíceis». Como diz António Gedeão, na Pedra Filosofal, «o sonho é uma constante da vida, tão concreta e definida como outra coisa qualquer. E sempre que o homem sonha, o mundo pula e avança».

O que Chuang Tse nos propõe é que nos deixemos «vaguear livremente e sem amarras» numa espécie de «sonho acordado» em que vamos sendo quem nos parece que somos, mas em que o vamos também deixando para trás, esquecendo-nos de quem fomos antes. O objectivo desse vaguear é sentirmo-nos livres e felizes. Não interessa se esse vaguear é considerado moralmente virtuoso ou útil para o bem-geral. O vaguear é um fim em si mesmo.

A este propósito, é interessante reler o que Fernando Pessoa dizia numa carta dirigida a Casais Monteiro: “Desde que me conheço como sendo aquilo a que chamo eu, me lembro de precisar mentalmente, em figura, movimentos, carácter e história, de várias figuras irreais que eram para mim tão visíveis e minhas como as coisas daquilo a que chamamos, porventura abusivamente, a vida real ...”

VM: Ou somos, finalmente, seres como aqueles macacos, facilmente manipuláveis, como também acreditava Maquiavel?

AMC: Quanto à relação destes textos com o pensamento de Maquiavel, há que frisar que ele dizia que, quando as circunstâncias mudam, as pessoas são mais facilmente manipuláveis se estiverem amarradas a perspectivas rígidas. Ora o modo de encarar o mundo aconselhado por Chuang Tse destina-se exactamente a libertar-nos das amarras de concepções e perspectivas rígidas e faz com que sejamos mais dificilmente manipuláveis, por ele nos permitir ajustar as nossas perspectivas às circunstâncias.



A tradução do Tao Te King a partir das fontes chinesas. Algumas notas

ANTÓNIO MIGUEL DE CAMPOS

NESTAS NOTAS apresenta-se a metodologia seguida na elaboração de uma nova tradução portuguesa¹ do *Tao Te King*, um texto filosófico relativamente curto, com pouco mais de 5000 caracteres, que, segundo a tradição, terá sido escrito por volta do século VI a.C. por um filósofo conhecido por Lao Tse. A tradução foi feita a partir dos textos clássicos chineses, que se procurou seguir o mais fielmente possível, sem adicionar nada para além do essencial e tentando respeitar ao máximo o seu estilo conciso e a ambiguidade presente em muitas das suas frases, por se entender que o texto é propositadamente enigmático, de modo a estimular o leitor a apreender intuitivamente o seu sentido.

A decisão de fazer esta nova tradução ficou exclusivamente a dever-se ao interesse que a obra despertou ao tradutor, há mais de três décadas, e ao desejo de elaborar uma tradução comentada, a ser partilhada com familiares e amigos mais próximos. Não havendo a intenção de a publicar, a sua elaboração foi prosseguindo lentamente, e sem pressa, ao longo de três anos, tendo sido prestada muita atenção a todos os pormenores. Se tivesse havido pressa, o resultado teria sido certamente bem menos satisfatório, «porque se leva sempre muito tempo a fazer uma coisa como deve ser»², como nos diz Chuang Tse. Como o estilo de composição usado nos textos originais chineses do *Tao Te King* é extremamente conciso, à sua tradução aplica-se o que nos diz Nietzsche a propósito do trabalho filológico, no final do prefácio de *Aurora*: ela exige toda a delicadeza, cuidado e lentidão que um ourives põe no seu trabalho, e «não alcança nada se não o alcançar em *lento*».³

Foi por ter sido executado em *lento*, que o trabalho realizado pôde contemplar o estudo paciente e cuidadoso de cada um dos caracteres e de cada uma das frases do *Tao Te King*, essenciais para que o texto traduzido pudesse ir evoluindo, passo a passo e ao longo dos meses, aproximando-se o mais possível de uma restituição fiel tanto da dimensão imagética e poética do texto original como dos padrões estilísticos usados no encadeamento das frases de cada estrofe.

O estilo enigmático do *Tao Te King*

A escrita chinesa clássica é muito concisa, sendo frequentes as frases sem verbos. Raramente há um pronome pessoal e só o contexto permite saber, e nem sempre com toda a certeza, se uma frase se refere ao passado, presente ou futuro, ou se o sujeito é singular ou plural. Além disso, um mesmo caracter⁴ pode ser usado como sujeito ou como verbo – na voz activa ou passiva - e ter vários significados diferentes, dependendo sempre do contexto. Os textos clássicos não são, por isso, de interpretação fácil, mesmo para um chinês, porque a informação presente no texto não é uma estrutura sólida com base na qual se possa facilmente construir uma interpretação definitiva.

Como no *Tao Te King* se usa um estilo de composição excepcionalmente conciso, de interpretação especialmente difícil, cada uma das várias escolas de pensamento que surgiram posteriormente na China o interpretou a seu modo, tendo sido escritos, ao longo dos séculos, muitos comentários ao *Tao Te King* expressando opiniões muito diferentes sobre o sentido preciso dos seus ensinamentos. Não é por isso de admirar que as traduções existentes no mundo ocidental, grandemente influenciadas por esses comentários, corres-

pondam a interpretações muitas vezes divergentes e até antagónicas, e que se tenha criado a ideia de que o *Tao Te King* não é mais do que uma antologia de aforismos, sendo impossível encontrar uma interpretação coerente para a globalidade da obra.

No entanto, o facto de ser possível interpretar o *Tao Te King* de modos muito diferentes não significa necessariamente que seja impossível apreender uma linha de pensamento atravessando todo o texto. Pelo contrário, esta característica sugere que se pode encontrar mais do que uma, e que seajaprecisamente por isso que o *Tao Te King* pôde ser adoptado como fonte de inspiração por escolas de pensamento muito diversas. Alguns dos primeiros missionários ocidentais que o leram chegaram, por exemplo, a sustentar que a sua

TUDO INDICA QUE A NATUREZA INVULGARMENTE CONCISA E ENIGMÁTICA DO TAO TE KING É PROPOSITADA, DESTINANDO-SE A OBRIGAR UM LEITOR QUE QUEIRA APREENDER O SENTIDO DE CADA UM DOS SEUS CAPÍTULOS A LER E RELER VÁRIAS VEZES O SEU TEXTO ATÉ SE «FAZER LUZ.»

doutrina consistia num «cristianismo primitivo», exposto de um modo peculiar ao Oriente.

Tudo indica que a natureza invulgarmente concisa e enigmática do *Tao Te King* é propositada, destinando-se a obrigar um leitor que queira apreender o sentido de cada um dos seus capítulos a ler e reler várias vezes o seu texto até se «fazer luz.» Podemos, assim, dizer que o *Tao Te King* encerra «um mistério cuja chave o leitor deve procurar.»⁵ O estilo paradoxal utilizado em muitos dos seus aforismos — que nos dizem, por exemplo, ser o fraco quem vence o forte e que o melhor modo de governar uma nação é não a governar — exige que se olhe o mundo por um ângulo fora do comum, para compreender o seu sentido. Por outro lado, a maioria dos capítulos do *Tao Te King* é composta por secções que, numa primeira leitura, parecem desconexas, exigindo ao leitor um esforço mental para «fazer a ponte» entre



elas, de modo a construir e apreender o seu sentido. E, muitas vezes, este só emerge claramente quando se consideram, em conjunto, os vários capítulos que abordam um mesmo tema. Ou seja, o estilo utilizado no *Tao Te King* parece ser um convite para que o leitor tente pelos seus próprios meios apreender a visão do mundo e o modo de viver preconizados, tendo, para além do esforço, ainda o prazer de os ir adivinhando lentamente.

Parece ser esta, pois, a característica do *Tao Te King* que explica o porquê de um texto ambíguo e obscuro, à partida inacessível ao comum dos leitores, se ter tornado no livro oriental mais vezes traduzido no ocidente.

A relação entre o estilo do texto e a filosofia que nele se expõe

O Tao, o tema central do *Tao Te King*, é o que há de mais profundo e misterioso na realida-

de: o que faz com que tudo seja como é. O *Tao Te King* diz-nos ser impossível descrevê-lo e até impróprio designá-lo por um nome, dado ser um Todo único e indiferenciado que tudo inclui, e as palavras e os nomes servirem para diferenciar e definir coisas. O Tao não é algo inteligível, mas apenas o que é «intuído» quando desistimos de o tentar entender. Se as palavras são usadas com extrema parcimónia no *Tao Te King*, é porque elas se tornam facilmente supérfluas e enganadoras, em particular quando se tenta falar do indescritível. Chuang Tse (369-286 a.C.), o outro grande filósofo taoista da Antiguidade, dizia que as palavras são como armadilhas para caçar animais, as quais se colocam de parte uma vez eles tenham sido apanhados.

**O CARÁCTER AMBÍGUO E
OBSCURO DO TEXTO ORIGINAL
NÃO CORRESPONDE, POR ISSO,
SIMPLEMENTE A UMA ESCOLHA,
MAIS OU MENOS ARBITRÁRIA,
DE UM ESTILO LITERÁRIO, POIS
É INDISSOCIÁVEL DO FACTO DE A
SABEDORIA NELE EXPOSTA NÃO
PODER SER TRANSCRITA DE MODO
CLARO, MAS APENAS SUGERIDA
ATRÁVÉS DE METÁFORAS.**

«As palavras existem por causa do seu significado; mas, uma vez este entendido, podemos esquecê-las»⁶. As palavras são como um dedo apontando para alguma coisa. É preciso desviar o olhar do dedo para ver o que realmente há para ver. Se no *Tao Te King* se usa uma linguagem tantas vezes ambígua, contraditória ou paradoxal é porque desse modo se apela mais à intuição do que ao intelecto, obrigando assim a transcender o significado imediato das suas palavras.

O carácter ambíguo e obscuro do texto original não corresponde, por isso, simplesmente a uma escolha, mais ou menos arbitrária, de um estilo literário, pois é indissociável do facto de a sabedoria nele exposta não poder ser transcrita de modo claro, mas apenas sugerida através de metáforas. Como se lê no

capítulo 43, o que há de essencial é «ensinado sem usar palavras» (不言之教). É por isso que, de um modo paradoxal, e com um toque de provocação e de humor, se lê no capítulo 56: 知者不言言者不知 («Quem sabe não fala. Quem fala não sabe»).

Como tenta fazer-nos apreender o que é misterioso e indescritível, o *Tao Te King* tem necessariamente de ser uma obra «incompleta» que só a intuição do leitor pode concluir. Mas, como se refere no capítulo 45, «A grande obra parece incompleta, mas a sua utilidade nunca se esgota.» Como afirmou A. C. Graham, a visão do mundo e o modo recomendado de nele viver são apresentados no *Tao Te King* com base num «sistema organizado de metáforas lúcidas que iluminam cada situação com uma estrutura correspondente»⁷, fazendo com que um leitor que saiba transcender o significado imediato das palavras acabe por perceber que, paradoxalmente, a clareza com que eles são expostos em alguns dos capítulos da obra «quase exclui a possibilidade de que não sejam entendidos.»⁸

A clareza que emerge dessas metáforas tem algo a ver com o estado de clareza ou de iluminação (明), que os filósofos taoistas pretendem atingir, e que corresponde a um estado mental em que o intelecto deixa de «obscurer» a mente com as suas interpretações, permitindo assim que se possa intuir, no mundo, a manifestação do que nele há de mais profundo e misterioso. De certo modo, esse estado mental corresponde a conseguirmos olhar a realidade como se fosse uma metáfora que, a partir do que é do domínio dos sentidos, nos revelasse o transcendente.

**A motivação para a elaboração
desta nova tradução do Tao Te King**

A motivação para a elaboração desta nova tradução do *Tao Te King* surgiu, em primeiro lugar, da constatação de que as traduções disponíveis em português eram todas feitas com base noutras traduções, tornando evidente que seria importante a existência de uma tradução feita directamente das fontes chinesas. Em segundo lugar, a consulta dos textos originais do *Tao Te King*, em chinês clássico, tornou claro que, de modo geral, as traduções disponíveis nem seguiam fielmente o texto ori-

ginal, acrescentando paráfrases e elaborações poéticas várias, nem respeitavam inteiramente o carácter ambíguo de muitas das suas frases, que parece desafiar o leitor a interpretá-las por si e à sua maneira. Muitos tradutores parecem preferir eliminar essa ambiguidade, procurando assegurar que o leitor entenda a «interpretação correcta» de cada frase, que corresponde geralmente à leitura defendida por um dos muitos comentadores chineses da antiguidade, os quais não raro divergiram ou apresentaram interpretações antagónicas.

Surgiu, assim, a intenção de fazer uma nova tradução do *Tao Te King* para português europeu em que se procurasse seguir o mais fielmente possível o texto original, respeitando ao máximo a ambiguidade de tantas das suas frases. Não se tentou, por isso, interpretar ou «explicar» o sentido — ou sentidos possíveis — de cada frase, mas apenas ficar pelo que neles se descreve, sem o «ultrapassar», mantendo o poder enigmático do original.

Decidiu-se ainda incorporar comentários a cada capítulo do *Tao Te King* de modo a alertar o leitor para a dificuldade de tradução de certas frases do texto original e o informar sobre as várias opções tomadas por outros tradutores da obra. Os comentários fornecem, igualmente, sugestões de interpretação possível de passagens cujo sentido é mais ambíguo ou obscuro, procurando-se, assim, estimular a imaginação do leitor, para que este possa por si próprio intuir o sentido de cada capítulo com maior facilidade.

Finalmente, a consulta do texto original do *Tao Te King* permitiu verificar que as traduções existentes raramente tentaram reproduzir o encadeamento de imagens sugerido pelos caracteres que compõem cada uma das suas frases, que permite ao leitor reconstituir os pensamentos que deram origem à sua escolha. O desafio de tentar obter um texto traduzido que fosse o mais fiel possível a esta dimensão poética do texto original constituiu igualmente um factor importante de motivação.

O objectivo não foi, portanto, propor uma leitura particular do *Tao Te King*, mas sim tentar assegurar que, de cada frase e de cada capítulo do texto traduzido, se possam retirar todas as interpretações possíveis de extrair do texto original. Optou-se, por isso, pelo uso de uma linguagem simples e ao mesmo tempo

poética, ou seja, suficientemente «ambígua», de modo a que cada frase possa, tal como no texto de partida, ser interpretada diferentemente por leitores com graus de formação distintos, sejam eles crentes ou não, ou até, em momentos diferentes da vida de um mesmo leitor. Esta opção parece facilitar o emergir de leituras mais coerentes do *Tao Te King*, em contraste com as que se podem retirar de outras traduções, em que se tentou eliminar a ambiguidade do texto original.

A ordenação habitual dos oitenta e um capítulos do *Tao Te King*, um tanto arbitrária e confusa, parece ter contribuído para a criação do lugar-comum segundo o qual é impossível detectar uma linha de pensamento coerente atravessando toda a obra. Procurou-se, por

**A MOTIVAÇÃO PARA A ELABORAÇÃO
DESTA NOVA TRADUÇÃO DO TAO
TE KING SURTIU, EM PRIMEIRO
LUGAR, DA CONSTATAÇÃO DE QUE
AS TRADUÇÕES DISPONÍVEIS EM
PORTUGUÊS ERAM TODAS FEITAS
COM BASE NOOUTRAS TRADUÇÕES,
TORNANDO EVIDENTE QUE SERIA
IMPORTANTE A EXISTÊNCIA DE UMA
TRADUÇÃO FEITA DIRECTAMENTE DAS
FONTES CHINESAS.**

isso, encontrar uma ordenação alternativa dos capítulos de forma a aproximar entre si os textos que parecem referir-se ao mesmo tema, e assim obter um texto estruturado logicamente de modo facilitar a sua melhor apreensão.

O estudo dos caracteres

Um dos motivos porque a interpretação de textos chineses antigos se torna problemática, mesmo para um chinês, encontra-se na dificuldade de determinar com rigor o significado de cada carácter. Na linguagem chinesa, a cada carácter corresponde normalmente algo de extremamente concreto e preciso. Basta notar, por exemplo, que há caracteres específicos para designar um cavalo possante, um cavalo vivo e corajoso, um cavalo cansado,

um cavalo sem sela, um cavalo castanho-escuro, um cavalo preto, um cavalo negro com cabeça branca e um cavalo negro de crina branca.⁹ No entanto, embora a cada carácter possa corresponder algo de muito concreto, ele pode também evocar uma multiplicidade de sentidos mais abstractos que, a um português, às vezes surgem como muito díspares.

O carácter 明 (míng, em mandarim), por exemplo, parece denotar a presença simultânea do Sol (日) e da Lua (月) no céu, ao amanhecer. Mas, para além de *aurora* ou *madrugada*, pode também significar: *claridade, brilho, iluminação, claro, brilhante, clarificar, iluminar, luz, lucidez e lúcido*; mas também *compreensível, óbvio, ilustrar, explicar, afirmar, mostrar, ver, perceber, entender, percepção, discernimento, visão*.

NA ESCRITA CLÁSSICA CHINESA O PENSAMENTO NÃO É GERALMENTE TRANSCRITO DE MODO A QUE POSSA SER IMEDIATAMENTE ASSIMILADO. USA-SE UM PROCEDIMENTO DE TRANSMISSÃO, QUE PODEMOS CONSIDERAR POÉTICO, QUE CONSISTE EM REPRESENTÁ-LO ATRAVÉS DE UM ENCADEAMENTO DE IMAGENS CUJO PODER EVOCADOR O PERMITE RECONSTITUIR.

acuidade visual, visionário, inteligente, esperto, sagaz. Pode ainda designar um *acordo* ou um *contrato*, ou simplesmente referir-se ao *acordar* ou ao *próximo dia*. É mais uma imagem que nos mostra qualquer coisa do que a descrição ou representação de um determinado objecto ou acção. Só a frase em que o carácter está inserido nos permite deduzir, e nem sempre de um modo definitivo, qual dos seus vários significados se pretende evocar.

A análise dos elementos gráficos de cada carácter, especialmente os das suas versões mais antigas, torna muitas vezes mais fácil perceber o conjunto de imagens e significados que ele pode evocar do que a consulta de um dicionário. Por isso, uma parte muito significativa do esforço envolvido na presente tradu-

ção foi dedicada à elaboração de um glossário com informação precisa sobre cada um dos caracteres do texto original. Após a edição em livro desta tradução, o glossário completo, referente a todos os capítulos do *Tao Te King*, foi disponibilizado na Internet.¹⁰ A partir da informação nele contida, o leitor pode não só perceber melhor as razões pelas quais diferentes tradutores tomaram opções tão diferentes na interpretação de algumas das frases mais ambíguas, como, se o desejar, procurar um outro modo de interpretar e traduzir o *Tao Te King*, respeitando o texto original.

A importância de preservar o estilo enigmático do texto

Na escrita clássica chinesa o pensamento não é geralmente transcrito de modo a que possa ser imediatamente assimilado. Usa-se um procedimento de transmissão, que podemos considerar poético, que consiste em representá-lo através de um encadeamento de imagens cujo poder evocador o permite reconstituir. Cabe ao leitor tentar reconstituí-lo, podendo acontecer que dessa reconstrução resulte um pensamento não inteiramente coincidente com o concebido originalmente pelo autor.¹¹

Muitas frases da escrita chinesa clássica são criadas pelos seus autores para evocarem esse tipo de encadeamento de imagens, cujo sentido preciso só emerge, muitas vezes, da percepção da existência de analogias ou contrastes entre várias frases contíguas. Para isso contribui o facto de os caracteres que evocam esse encadeamento de imagens nem sempre formarem uma frase sintacticamente perfeita, por terem sido frequentemente escritos de acordo com a sequência com que essas imagens surgem na experiência comum. Podemos, por isso, dizer que as frases da escrita chinesa clássica não são feitas de ideias mas sim de imagens, evocadas pelos seus caracteres.¹² É esta característica da escrita chinesa clássica, mais sugestiva do que definidora, que convida o pensamento a permanecer no domínio das sensações e faz com que muitas frases do *Tao Te King* adquiram uma dimensão poética.

Nesta nova tradução, procurou-se preservar esta característica da escrita chinesa clássica, tentando ficar sempre pelo que cada frase descreve, sem o ultrapassar. Como

exemplo do modo como o leitor reconstitui o pensamento representado por um conjunto de frases contíguas do texto original, consideremos as duas primeiras frases do capítulo 1:

O Tao em que se pode caminhar não é o Tao eterno. O nome que se pode dizer não é o nome eterno.

道可道非常道名可名非常名

Embora a leitura isolada da primeira frase afirme, literalmente, que «um caminho em que se pode caminhar não é o caminho eterno», esta frase é frequentemente traduzida por «O Tao que se pode nomear não é o Tao eterno.» No entanto, esse modo de a traduzir corresponde já a uma interpretação ou «explicação» do seu sentido. De facto, as três ocorrências nessa frase do carácter 道 — que significa Tao, via, caminho, caminhar —, fazem com que, numa primeira leitura, ela apenas evoque caminhos em que se pode caminhar e que não são o «verdadeiro caminho.» O que há de enigmático nesta frase leva o leitor imediatamente a compreender que não se está a falar de um caminho ou caminhar usual, mas sim do «Caminho» ou do «Caminhar», ou seja, do Tao.

A segunda frase evoca os nomes que se podem dar às coisas e diz-nos que nenhum deles é «eterno» ou «permanente». E é só depois de constatar o paralelismo óbvio entre as duas frases que o leitor associa esse nome eterno com o Tao, e entende que se fala do Tao como um caminho indescritível onde não se pode caminhar. E, como o carácter Tao, enquanto verbo, está associado também a tudo o que na mente flui no fluir do tempo — como dizer, falar, pensar ou supor —, o leitor pode então aperceber-se de que se pode também interpretar a primeira frase como dizendo que «O Tao que se pode nomear não é o Tao eterno», ou seja, que o verdadeiro caminho a seguir não pode ser descrito ou ensinado por palavras.

Ao traduzir a primeira frase por «O Tao que se pode nomear não é o Tao eterno», está-se por isso já a interpretar ou a «explicar» o sentido da frase original, de modo a que possa ser imediatamente assimilado, traindo o estilo propositadamente enigmático do texto, que se destina precisamente a suge-

rir, mais do que afirmar. Qualquer enunciação demasiado clara é, assim, inadequada. Para respeitar o mais fielmente possível o texto original, devemos saber parar na simples descrição, deixando ao leitor a tarefa de reconstituir o seu sentido por si só, e à sua maneira, a partir das imagens evocadas pelo conjunto das duas frases.

A dimensão imagética e poética do texto original

O estudo cuidadoso dos caracteres que compõem cada frase permitiu respeitar a dimensão imagética e poética do texto original. Considere-se, por exemplo, a tradução das primeiras frases do capítulo 14:

Olha-se e não se vê. Diz-se que é raso.

Escuta-se e não se ouve.

Diz-se que é raro.

Agarra-se e não se prende.

Diz-se que é fino.

Na tradução portuguesa mais divulgada¹³, estas primeiras frases são traduzidas por «Olhando-o, não se vê, chama-se-lhe o invisível./ Escutando-o, não se ouve, chama-se-lhe o inaudível./ Tocando-o, não se sente, chama-se-lhe o impalpável.» No entanto, os caracteres que foram traduzidos por *invisível*, *inaudível* e *impalpável* evocam imagens extremamente interessantes e poéticas.

O carácter que foi traduzido por *invisível* (夷) é composto pelos caracteres para pessoa (人) e para arco (弓), o que se deve ao facto de ele ter sido originariamente usado para designar os membros das antigas tribos bárbaras que viviam a leste da China. Como os seus ataques eram destrutivos e arrasadores, este carácter passou também a ser usado com os significados de *eliminar* e *arrasar*. Mais tarde foram associados os significados de *liso*, *obscurecido* ou *invisível*. O conhecimento destes factos tornou possível optar-se por *raso*, em vez de *invisível*, o que transmite ao leitor português a imagem poética evocada pela grafia e pela etimologia do carácter escolhido pelo autor. Passa-se o mesmo com o carácter que foi traduzido por *inaudível* (希), cuja grafia parece evocar um tecido (巾) raro, com fibras entrelaçadas, e

que, embora possa significar *ténue* ou *inaudível*, é também usado com o significado de *estranho*, *raro*, *espaçado*, *breve*, ou de *fazer uma pausa*, *cessar*, *ir gradualmente parando* ou *tornar-se silencioso*. Quanto ao carácter traduzido por *impalpável* (微), cuja grafia parece evocar uma pessoa (人) numa estrada (行) batendo (受) numa planta (山), para remover as suas fibras finas, o seu significado literal é *pequeno*, *fino*, *diminuto*, *subtil*, *obsuro*, *oculto*.

De facto, um tradutor que estude cuidadosamente o texto original e os aspectos semiológicos e etimológicos da sua linguagem, rapidamente se apercebe de que ele

O FACTO DE SE FAZER A TRADUÇÃO A PARTIR DO ESTUDO MAIS CUIDADOSO DO TEXTO ORIGINAL, PERMITE NÃO SÓ UM MAIOR RESPEITO PELA SUA DIMENSÃO POÉTICA COMO TAMBÉM PELO PADRÃO ESTILÍSTICO, SEMPRE ALTAMENTE RÍTMICO, USADO NO ENCADEAMENTO DAS FRASES DE CADA ESTROFE.

é muito mais interessante e poético do que a grande maioria dos textos das traduções existentes.

Os padrões rítmicos no texto original

O facto de se fazer a tradução a partir do estudo mais cuidadoso do texto original, permite não só um maior respeito pela sua dimensão poética como também pelo padrão estilístico, sempre altamente rítmico, usado no encadeamento das frases de cada estrofe. Para tornar mais claros esses padrões estilísticos, optou-se por apresentar o texto original chinês seccionado em linhas e, ao lado de cada linha de texto em português, os caracteres chineses que lhe correspondem. Essa opção permite também ao leitor perceber claramente quais foram os caracteres que deram origem a cada frase em português.

曲則全	不	為	少	
枉則直	自	天	則	
窪則盈	伐	下	得	
敝則新	故	式	多	
少則得	有	不	則	
多則惑	功	自	惑	
	不	見	是	
是以聖人抱一	自	故	以	
為天下式	矜	明	聖	
不自見故明	故	不	人	
不自是故彰	長	自	抱	
不自伐故有功		是	一	
不自矜故長		故		
		彰		

Figura 1 - capítulo 22

Na Figura 1, apresenta-se à direita o texto original das primeiras duas estrofes do capítulo 22, em colunas, e à esquerda o texto seccionado, que torna mais óbvios os padrões repetitivos no texto. Note-se que, como no chinês clássico não existem sinais de pontuação, é o padrão repetitivo, que se detecta nos primeiros dezoito caracteres, que facilita a percepção de que o texto é composto por seis frases, cada uma com três caracteres. Embora, em termos da literatura chinesa, o *Tao Te King* não seja considerado uma obra poética, esse padrão repetitivo, que se destina essencialmente a facilitar a leitura e a memorização da obra, sugere imediatamente a um ocidental, por si só, uma forma poética.

Esta apresentação torna também mais claro o facto de, nesta nova tradução, ter havido o cuidado de respeitar a estrutura das frases do original. Note-se, por exemplo, que na referida tradução portuguesa as primeiras seis frases deste capítulo foram traduzidas por «Quem se dobra permanecerá inteiro./ Quem se inclina será reerguido./ Quem está vazio será repleto./ Quem estiver gasto será renovado./ Quem pouco sabe terá conhecimento seguro./ Quem muito sabe ficará na dúvida». Na presente tradução procurou-se replicar em português a estrutura de cada uma das frases do texto original, composta por apenas três caracteres (<dobrar> <então> <intacto>, <torcer> <en-

tão> <direito>, etc.), e onde o carácter do meio é sempre o mesmo:

*Se dobra, ficará intacto.
Se torce, ficará direito
Se é oco, ficará cheio
Se foi gasto, será renovado.
Se é pouco, será obtido.
Se é demasiado, será suspeito.*

Para além do facto de ter havido uma escolha mais criteriosa das palavras usadas, muito importante para contribuir para a sua legibilidade poética, não se acrescentou «quem» ou «aquele que», respeitando o facto de nessas seis frases não estar implícita ainda nenhuma atitude comportamental humana. Só na secção seguinte se diz ser essa a razão pela qual quem é sábio não se exhibe, não é arrogante, nem se acha sempre certo. E, como já foi referido, isso é claramente propositado, destinando-se a exigir do leitor o esforço de estabelecer a relação semântica entre a secção inicial, que neste caso parece apenas descrever o que acontece a um objecto flexível ou oco, e a que se lhe segue, onde se fala do comportamento de uma pessoa sábia.

O respeito pelo padrão estilístico original exigiu um estudo especialmente cuidado em várias passagens mais problemáticas. Um exemplo disso é a tradução das oito frases do capítulo 71:

*Saber não sabendo é o melhor.
Ignorar o saber é uma doença.
Mas só adoecendo da doença
se deixa de estar doente.*

*Quem é sábio não está doente
por ter adoecido da doença.
Só esse adoecer da doença fez
com que não esteja doente.*

知不知上
不知知病
夫唯病病
是以不病

聖人不病
以其病病
夫唯病病
是以不病

Note-se que o estilo do texto original, que usa repetidamente o carácter 病, cuja grafia representa um doente (丙) deitado numa cama (爿) e que pode significar *doença*, *defeito*, *falha* ou *adoecer*, é totalmente respeitado no texto traduzido.

Na tradução portuguesa acima citada, em que se optou por traduzir esse carácter por *erro*, as quatro últimas frases foram traduzidas por «O santo não comete nenhum erro/ Porque toma consciência deles./ Eis porque evita todos os erros.» Como não é fácil encontrar uma tradução do texto que soe bem e faça sentido em português, em vez de procurar seguir o mais literalmente possível o texto original, o tradutor substituiu-o por duas frases — claramente influenciadas pelo pensamento confuciano — que afirmam que quem é sábio não comete nenhum erro, por tomar consciência deles. Contudo, o texto original recomenda o esquecimento consciente do que se aprendeu. A dificuldade de interpretação do capítulo prende-se com o facto de nele se usar um estilo paradoxal, típico da filosofia



Algumas das régua de bambu em que está escrita a versão mais antiga que se conhece do Tao Te King.¹⁴¹⁵

taoista, para apresentar o conceito de *saber sem saber*, ou seja, um saber essencialmente inconsciente. Quando um passo do texto é de mais difícil interpretação, verifica-se que muitos tradutores optam por traduzir, em vez dele, o comentário de algum antigo erudito chinês que o procurou explicar. No entanto, é preferível ficar-se apenas pelo que nele se descreve, sem o ultrapassar, evitando conclusões precipitadas, porque as interpretações erradas são precisamente as mais fáceis de encontrar.

Um exemplo disso mesmo é a frase 千里之行始於足下, que ocorre no capítulo 64 e que é geralmente traduzida por «Uma viagem de mil léguas começa por um só passo.» De facto, os dois últimos caracteres, que foram traduzidos por «um só passo», significam *pé e debaixo*. Por isso, em conjunto, referem-se ao que está *debaixo do pé* ou *à parte de baixo do pé*. Ou seja, o que se diz é que «Uma viagem de mil léguas começa debaixo dos nossos pés» ou, alternativamente, que «Uma viagem de mil léguas começa na planta dos pés». Traduzida assim, a frase não transmite a ideia de que cada viagem começa no primeiro passo mas sim de que cada acção começa «antes de começar», ou seja, de que devemos dedicar muita atenção aos momentos que antecedem o primeiro passo, e que cada acção deve surgir tranquila e naturalmente a partir da inacção que a antecede. Como se vê, o modo como esta frase é usualmente traduzida, e que eventualmente soará melhor a um leitor ocidental, elimina a possibilidade desta interpretação do texto original. E, se se considerar que a sua tradução literal resulta mais estranha ou enigmática, esta nova opção estará por certo mais próxima da intenção do seu autor, contribuindo para que o leitor, empenhado na sua compreensão, seja forçado a olhar o mundo por um ângulo fora do comum.

É muito importante preservar numa tradução do *Tao Te King* o estilo misterioso e paradoxal usado originalmente, que corresponde a uma espécie de *falar sem falar* que convida o leitor a transcender o significado imediato das palavras utilizadas. Há uma grande variedade de traduções, muitas delas feitas com base noutras traduções, que apresentam erros originados na falta de conhecimento sinológico. Mas,

geralmente, o seu principal defeito é o de não preservarem traços evocadores do estilo do texto de partida, que é claramente indissociável do objectivo do seu ou seus autores. •

Bibliografia

- LAO TSE, Tao Te King — Livro do Caminho e do Bom Caminhar, tradução e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D'Água Editores, 2010.
- GRAHAM, Angus C. Witter Bynner's version of Lau Tzu, in A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu, Harold D Roth ed., University of Hawai'i Press, Honolulu, 2003.
- BILLETER, Jean-François, Leçons sur Tchouang-Tseu, Éditions Allia, Paris, 2002.
- LAO TSE, Tao Te King, tradução, introdução e notas de António Melo, 5ª edição, Editorial Estampa, Ltd., 1996.
- GRANET, Marcel, "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises", in Essais sociologiques sur la Chine, Presses universitaires de France, 2ª edição, Paris, 1990.

Notas

- 1 Lao Tse, Tao Te King — Livro do Caminho e do Bom Caminhar, tradução e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D'Água Editores, 2010.
- 2 «美成在久», 莊子 (Chuang Tse), IV,3.
- 3 «Nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht», Friedrich Nietzsche, Prelúdio de "Morgenröte", in Werke in Drei Banden, Munich, Hanser, 1973, vol. 1, p. 1016.
- 4 Embora a maioria dos linguistas insistam que se deve escrever e pronunciar o singular de caracteres como carácter, prefiro usar a forma *caracter* pois é assim que o pronuncio, não gostando da grafia *caractere*, usada no português do Brasil.
- 5 Cf. «Un poème est un mystère dont le lecteur doit chercher la clef», Stéphane Mallarmé, in Enquête sur l'évolution littéraire, Jules Huret ed., Bibliothèque-Charpentier, 1891, pp. 55-65.
- 6 «言者所以在意得意而忘言», 莊子 (Chuang Tse), XXVI, 11.
- 7 A. C. Graham, "Witter Bynner's version of Lau Tzu", in A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu, Harold D Roth ed., University of Hawai'i Press, Honolulu, 2003, p. 135.
- 8 Ibid., p. 134-135.
- 9 Respectivamente, os caracteres 駟, 駟, 駟, 駟, 駟, 駟 e 維.
- 10 O glossário completo está disponível em <http://pt.scribd.com/doc/46396700/Glossario-Tao-Te-King>.
- 11 Marcel Granet, "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises", in Essais sociologiques sur la Chine, Presses universitaires de France, 2ª edição, Paris, Abril 1990, pp.45-46.
- 12 Cf. «Ce n'est pas avec des idées qu'on fait des vers, c'est avec des mots», Stéphane Mallarmé, in Psychologie de l'art, Henri Delacroix ed., Presses Universitaires de France, 1927.
- 13 Lao Tse, Tao Te King, tradução, introdução e notas de António Melo, 5ª edição, 1996, Editorial Estampa, Ltd.
- 14 Versão encontrada em 1993, num túmulo datado do período de meados do século IV ao início do século III a.C. em Guodian, China.
- 15 Foto apresentada no artigo de Andrea Shen intitulado "Ancient script rewrites history: This is like the discovery of the Dead Sea Scrolls", Harvard University Gazette, Fevereiro, 2001.



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145



GIORGIO SINEDINO
 “Zhuang Zi prescreve um mundo com imensos caminhos”

VM: Primeiro traduziu os *Analectos*, de Confúcio, mas agora surgiu com uma tradução do Zhuangzi. Por que passou do confucionismo para o taoísmo, numa das suas versões?

GS: Na verdade, não havia um plano, nada foi calculado com antecedência. Os *Analectos* surgiram de uma conclusão natural do que estava vivendo na época. Estava a fazer o meu mestrado na Universidade de Pequim e tive a oportunidade de conhecer de perto alguns especialistas muito importantes da chamada Escola do Princípio (*Li Xue*). Entrando em contacto com o pensamento de Zhu Xi, descobri que ele realizava um diálogo muito interessante com Confúcio. Esse diálogo, a interpessoalidade, a forma como Zhu Xi dá uma nova roupagem ao próprio confucionismo, e não apenas aos *Analectos*, estimulou-me a fazer uma tradução para português que levasse em consideração o modo como ele explicava, o pensamento do grande mestre. Na minha opinião, Zhu Xi é o melhor professor, de todas as pessoas que conhecemos da literatura sobre o pensamento chinês, ele é o grande prope-deuta. Por isso, trabalhar os *Analectos* a partir de Zhu Xi foi muito estimulante.

É então a partir de Zhu Xi que aborda o confucionismo...

Antes de Zhu Xi não existia “o confucionismo”. Antes de Zhuang Zi também não existia taoísmo, ele tinha o espaço total de liberdade de se colocar no mundo. No caso de Zhu Xi, ele sentia uma enorme necessidade, uma nova China estava a surgir, a dinastia Song era ameaçada por todos os lados, e isso motiva-o a tentar renovar a cultura chinesa.

Tenta também coartar a influência do budismo...

Sem dúvida. O budismo já

tinha se tornado um aspecto inseparável da cultura chinesa na época de Zhu Xi. Porém, o budismo era assumido como doutrina de Estado pelos Liao e pelos Jin, as duas nações do Norte. Então tínhamos o problema de como conciliar as necessidades de alta definição nacional, de dar uma identidade à dinastia Song, ao mesmo tempo que se preservava as ligações com o Budismo. Isso leva Zhu Xi a uma campanha polémica de luta contra o budismo, mas é interessante ver como ele vai assimilar certos aspectos do budismo, que podem ser conciliados com os ensinamentos confucianos. Inclusivamente, em termos de instituições. A grande novidade no neo-confucionismo foi também a influência da literatura do budismo Chan, a forma que escolheram para sistematizar os ensinamentos da Escola do Princípio foi exactamente a mesma que era utilizada pelo budismo chinês Chan, que era a biografia das linhagens e o estudo dos mestres. Como isso se cristaliza nos *Analectos* e vai reorientar a interpretação do Confúcio, é uma questão que tentei, mais ou menos, organizar.

Sobretudo nos comentários, uma parte muito rica da sua tradução...

Na altura, a proposta era essa. Quando trabalhamos a China, a tradução de um texto chinês não é como estamos habituados a trabalhar, a pensar nas línguas ocidentais. Nas línguas ocidentais existe um distanciamento entre o tradutor e o autor: o autor é a autoridade e o tradutor busca verter o idioma. O tradutor dá novas roupas ao autor. Mas, no caso da China, a relação entre autor e tradutor é muito mais fragmentada, porque, em primeiro lugar, o conceito de autoria, na China, é fluído. O autor dos *Analectos* é Confúcio? Começamos a pensar: não. Confúcio não escreveu nada, foram os discípulos. Mas aí, quando

olhamos os *Analectos* e os estudamos por dentro, notamos que pelo menos três gerações, deram o corpo à obra. Quem disse isso, foi realmente Confúcio? A gente não tem como saber. Quem dá autoridade à obra? É difuso. E, para além das pessoas que compilaram os *Analectos*, temos séculos e séculos de eruditos que deram as suas contribuições, como editores e como críticos. Há enxertos de coisas, que não são da época, mas que passam a ser reconhecidos...

Então faz sentido ir ao neoconfucionismo quando, digamos, o Zhu Xi faz esse padrão, um li do confucionismo?

O Zhu Xi tornou-se um padrão por dois motivos: primeiro, porque a sua obra teve um reconhecimento imperial, foi escolhida como roteiro para os exames de acesso à burocracia; e a segunda razão é que ele é um grande professor. Os seus comentários são breves, não há nada de excessivo ali. Não são cem por cento autorais, ele escolhe o supra-sumo dos comentários já clássicos e ele processa aquelas informações e explicações da autoridade com a linguagem da *Li Xue*, da Escola do Princípio. Quando o tradutor lusófono se coloca nesse jogo histórico, de quem fez a obra e a transmitiu, quem a interpretou, há espaço para que nós tentemos adaptar essas discussões, o vocabulário, às vezes até para questões que fazem mais sentido para nós que vivemos no século XX e XXI.

Daí a importância dos comentários.

É fundamental. Acho que a tradução de uma obra clássica chinesa sem comentários tem muitos riscos.

Sem comentários ou muitas notas é incompreensível, basicamente.

Pessoalmente concordo, as coisas com comentários ficam melhores, com contexto. Mas

infelizmente o nosso padrão editorial ainda hoje, não apenas nos países de língua portuguesa, não temos aquele processo do diálogo que há entre a primeira autoridade do clássico, dos comentaristas e as achegas do próprio tradutor. Quando se trabalha com a tradução clássica chinesa, essa é a parte mais interessante, porque há espaço para traduzir não apenas o texto, mas também a mentalidade. Isso é o que mais me atrai, o que faz mais sentido.

Como surge então Zhuang Zi no seu percurso?

Depois dos *Analectos*, que aconteceu no momento em que estava na Universidade de Pequim, chegou o *Dao De Jing*, num momento muito conturbado da minha vida, várias mudanças acontecendo em to-

para o *establishment* ocidental, ao Zhuang Zi. Nunca gostei muito desse texto (risos). Então sempre tive essa ideia de traduzir o texto. Comecei a traduzi-lo há seis anos...

Confúcio também aparece como personagem no Zhuang Zi várias vezes.

Zhuang Zi é um caleidoscópio. Você olha para o Zhuang Zi e consegue encontrar o mais profundo da alma das pessoas. É um dos pouquíssimos autores chineses antigos em que encontramos humor, sarcasmo, em que se encontra ironia. Não é como em Mêncio, um sarcasmo só para atacar as pessoas. O Zhuang Zi tem aquela coisa quase socrática de fazer pouco de si próprio.

Por exemplo, a passagem

Sobretudo, não propondo, nem acreditando, que há uma única perspectiva de olhar o mundo.

Essa é uma coisa bem taoista. Mas o que Zhuang Zi tem de especial, mesmo nesse contexto taoista, é o seguinte: taoísmo, na sua época, era um taoísmo engajado, que participava das discussões e dos debates políticos. O pensamento de Lao Zi tem dois grandes pilares: o da verdade, o *Dao*, e o outro é o da realidade, o *De*, que é como se vai viver no mundo imperfeito e relacionar-se com pessoas que, de repente, não têm os mesmos ideais que você. O *Dao* está ali como um *break through*, não vai buscar primeiro o *Dao*, mas primeiro tem a questão de entender como a sociedade funciona e a dimensão humana.

“LI O TEXTO DE UM FILÓSOFO, QUE VIVIA EM TAIWAN, MUITO FAMOSO PORQUE DEU UMA ROUPAGEM 100% FILOSÓFICA, RESPEITÁVEL, PARA O ESTABLISHMENT OCIDENTAL, AO ZHUANG ZI. NUNCA GOSTEI MUITO DESSE TEXTO (RISOS). ENTÃO SEMPRE TIVE ESSA IDEIA DE O TRADUZIR. COMECEI HÁ SEIS ANOS...”

dos os sentidos, e o Lao Zi, de entre os pensadores chineses, acho que ele é realmente dos mais aberto às possibilidades da vida. Porque o Lao Zi é diferente do Confúcio, porque nunca diz: as coisas são assim ou assado. Ele diz: essa é a minha experiência, não diz que tem essas receitas aqui todas para você. Por isso é que no *Dao De Jing* não há um comentário taxativo. Esse é o tal momento da minha vida, de busca das possibilidades e da sua aceitação. Zhuang Zi é o primeiro texto que me tocou existencialmente. Foi um dos primeiros livros que li em chinês, pois era leitura obrigatória no nosso curso. Li o texto de um filósofo que vivia em Taiwan muito famoso porque deu uma roupagem 100% filosófica, respeitável,

sobre a felicidade dos peixes...

Isso aí é ótimo, a sua relação com o mestre Hui. Mas sabe o que acho mais gratificante em ler o Zhuang Zi? Ele está um pouco além desses aspectos da cultura chinesa imperial, que é extremamente hierárquica e existe uma burocratização da vida social, e ele parece totalmente alheado disso. Naquela época, ele estava tendo o maior sucesso na sua carreira burocrática, serviu como grão-ministro do país de Wei um tempo, mas convivia de igual para igual com Hui que não tinha o mesmo estatuto social. Era uma pessoa que tinha saído do mundo e que vivia bebendo vinho, escrevendo literatura, fazendo meditação.

É o lado confucionista do *Dao*. No *Zhong Yong*, *Prática do Meio*, diz-se que a cada momento temos de tomar a decisão correcta para trilhar a *Via do Meio*, que não está pré-determinada, nem sequer pelo rito. Por isso é que Confúcio afirma que ninguém consegue caminhar na *Via do Meio*... tem de ter o sentido da história, para tomar uma decisão correcta. Mas é momento a momento, e não partindo de uma verdade pré-existente.

É aquele velho dilema de Confúcio: temos as regras sociais, tem expectativas justas e legítimas de como se deve comportar em sociedade e tem, sobre esse ambiente pré-determinado, a via que você tem de

seguir, um espaço de liberdade. Para o Confúcio, a liberdade está dentro, não é no sentido de tirar a roupa e sair andando pela rua. Emocionalmente, pode atingir essa liberdade, essa auto-determinação. Especialmente com a música, que não é verbal e você pode fazer dela o que quiser. Confúcio angustiado, tocava *qin* e você sabia, mais ou menos, o que se passava dentro dele. Mas Confúcio não vai falar, não vai sair de si; enfrentou injustiças na sua vida mas... Esse é o espírito da harmonia chinesa: temos de entender que é muito bom em determinados momentos termos essa disposição, compreender em que circunstâncias isso é sábio e evita certos conflitos que levam a um desfasamento...

Temos um filósofo do tempo

mesmo. Mas há um caminho maior. Usando a nossa linguagem ocidental, o indivíduo tem muito mais possibilidades do que a sociedade pode oferecer a ele, e isso é o *Dao*. Ele é muito discreto quando sopesa essas duas opções de vida: a do engajamento, de se tornar um funcionário público, um grande administrador, ou de você se tornar um esteta. Como assim discreto? Está lá o Yao, está lá o Shun, e ele diz: “olha, o Yao era taoista, por alguns anos da vida dele ele seguiu um mestre chamado Chiyou”. Então você tem essas histórias do diálogo entre o Yao e o Chiyou, e ele, com muito tacto, não põe em questão o projecto político chinês. Ele respeita, “nós precisamos dessas figuras mas o Imperador também é um ser humano. No dia a dia há coi-

estava tudo parecido com o *Dao De Jing*, aquela coisa mais fria, quase académica.

Zhuang Zi não tem a noção do Tao ontológico anterior a tudo, que tem o Lao Zi. Não diz que é a origem.

Ele diz, mas não se preocupa. Está mais preocupado com a complexidade do humano. O Lao Zi é...

Mais metafísico...

Por isso é que ele é um deus. Lao Zi chega à dinastia Han e, nos movimentos taoistas, é sempre deificado. Mas esse Lao Zi não tem mais nada a ver com o que a gente vê no período final da Primavera-Outono, dos Reinos Combatentes, do homem, do bibliotecário, do burocrata, da pessoa que saiu do país. Essa minha tradução

ZHUANG ZI É UM CALEIDOSCÓPIO. VOCÊ OLHA PARA O ZHUANG ZI E CONSEGUE ENCONTRAR O MAIS PROFUNDO DA ALMA DAS PESSOAS. É UM DOS POUQUÍSSIMOS AUTORES CHINESES ANTIGOS EM QUE ENCONTRAMOS HUMOR, SARCASMO, EM QUE SE ENCONTRA IRONIA.

dos romanos, Epicteto, que nos diz mais ou menos a mesma coisa: aquilo que não controlamos não vale a pena preocuparmo-nos com isso.

Sim. Mas ali entendo que o Confúcio, antes de mais nada, era um político. Ele não tinha a sua comunidade, os seus amigos, “ah, beba hoje porque amanhã...”. O caminho do meio é tão restritivo como... ele te dá uma possibilidade de se libertar espiritualmente.

Já Zhuang Zi tem outra perspectiva...

Absolutamente diferente. O Zhuang Zi, das poucas vezes que ele fala de política, dos reis da antiguidade, dos ideais, é conservador. O que o Confúcio ensinou é aquilo

que ele não pode buscar só a realização tal como o Tao exige”. Essa é a complexidade de Zhuang Zi: Se ele fosse um pensador revolucionário, se tivesse colocado aquela nossa forma ocidental de ver as coisas, contra a sociedade... Mas o Zhuang Zi diz: o meu caminho passa ao lado daqui, não vai em sentido contrário. Nesses primeiros anos em que eu estava traduzindo Zhuang Zi, e fiz isso ao longo de seis anos, nos três primeiros anos conclui a tradução e fiz os comentários dos dois primeiros capítulos. Quando estava terminando o segundo capítulo, que fala do problema do saber e da linguagem, da relatividade de eu, entrei num momento de crise. Via a tradução e os comentários como estavam e

se concentrou nos sete primeiros capítulos, autorais, que a tradição diz que foram escritos pelo Zhuang Zi, talvez trabalhados pelos seus discípulos imediatos. Em relação ao Lao Zi, não é o mesmo tipo de relação que a gente encontra, por exemplo, entre Zisi e o Confúcio. Para Zhuang Zi, toda a vida é a busca do *Dao*, esse processo espiritual de crescimento não pode ser transmitido tal e qual. O discípulo é orientado a ir buscar a sua verdade, além dos princípios gerais do *Dao*. A relação entre o Zhuang Zi e o Lao Zi não poderia ser a mesma que entre dois confucianos. No livro do Zhuang Zi não há nenhum relato de que ele tenha estudado junto com Lao Zi. Nunca é referido pelo Zhuang Zi como Mestre Lao. São sempre indiví-



defende a ideologia dos Zhou mas vê isso como um ideal altruísta, então vejo Confúcio como pensador claramente conservador, não reacionário...

Ele inaugura a questão do mérito, que se revela muito importante em Confúcio. O junzi, nos seus ditos, não é o mesmo junzi anterior, é um homem que pode lá chegar, não por nascença, mas por mérito, pelo estudo, por recuperar a sua natureza original.

Ele era uma pessoa que, no caso da China, na época dele, esses cargos eram automáticos, hereditários. O Confúcio, como uma pessoa que vem de baixo, como membro da baixa nobreza, mesmo reconhecendo um abismo entre as pessoas, os homens bons, com um sentido social, mas Confú-

Mas das coisas mais interessantes no pensamento chinês é termos por fora a parte da ideologia, da ordem, mas dentro tem um espaço de negociação e debate crítico.

Esse é um assunto que acho interessante, por exemplo, na comparação com o pensamento ocidental: é que o pensamento chinês não procura a verdade, mas sim a eficácia, por oposição à verdade.

Esse é um debate tão profundo e complexo... Acho que os ocidentais estão certos e os chineses também estão certos. Há uma diversidade...

Apesar do pensamento de Sócrates ser uma antropologia, no sentido em que volta ao Homem, o cosmos não lhe interessa...

orientação de vida e de valores é socrática. Então você tem a transmissão de conhecimento e essa visão de mundo, do que é a ética, a arte, as grandes questões. Vai sendo reproduzido e actualizado na civilização ocidental até que chegamos à pós-modernidade. Quando se chega aí, ninguém quer mais Sócrates, temos um nihilismo hoje em dia que as pessoas não encontram mais... Nietzsche, Marx e Wagner, eles vêm, cada um, para tocar fogo no edifício que existia antes.

É isso que o Nietzsche vem dizer, que a vontade de saber é vontade de poder. Vem desmontar essa vontade de verdade...

Mas ele morre como morreu, não resolveu o problema. Com questões muito interessantes, a grande literatura que

DAS COISAS MAIS INTERESSANTES NO PENSAMENTO CHINÊS É TERMOS POR FORA A PARTE DA IDEOLOGIA, DA ORDEM, MAS DENTRO TEM UM ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO E DEBATE CRÍTICO.

duos que estão ali. Porém, em vários momentos trabalha os ensinamentos do *Dao De Jing*. Ele não está reproduzindo ípsis verbis o que está no *Dao De Jing*, mas o espírito está ali. Outro dado interessante: quando o Lao Zi aparece na história, ele aparece quase em apoteose, no mínimo, não necessariamente como um deus, mas como um imortal superior de grandes realizações. Há um relato sobre o funeral do Lao Zi, que, claro, é uma ficção, mas a crítica que Zhuang Zi está fazendo é que não se vai celebrar a memória de Confúcio celebraram a sua memória, que organizaram um funeral, estavam lá chorando, fazendo os ritos... e essa é a lógica da continuidade. Zhuang Zi, quando fala sobre Confúcio é o Confúcio de uma das recria-

ções literárias mais geniais da literatura chinesa, um Confúcio apresentado como um homem com todas as suas limitações, como alguém que não conseguiu compreender o Dao.

Sim. Mas é apresentado como alguém com o qual o próprio Confúcio concordaria, porque ele nunca esteve preocupado em conhecer Dao nenhum...

Para Zhu Xi não é assim. Para ele, Confúcio era um homem que não erra. Viveu, morreu, mas era o Sábio. Ele nasceu sabendo de tudo, nunca errou, nem nunca pecou. Se o fez era para mostrar o que era erro aos seus discípulos... Aquilo ali era um conceito budista, de um iluminado. Uma das coisas mais interessantes dos *Analectos* são as passagens que reflectem a

velhice de Confúcio, em que ele parece ter, de certa forma, tido uma veia mais mística, de dar valores aos ritos, não aqueles ritos que definem quem está acima e abaixo, quem é mais velho e mais jovem, mas aqueles ritos que ligam o homem ao Céu, que é uma coisa muito do taoísmo.

Em que ele fala do Da Dao... que é a parte menos abordada pelos confucionistas.

Pois é. Esse é um dos grandes problemas, quando se transforma um pensamento numa ideologia. A ideologia tem de ser reproduzida, não pode ser...

Posta em causa?

Tudo tem a sua utilidade. Acho que Confúcio também

cio era, como São Paulo, um pragmático.

O que eu entendi é que para exercer o poder tem de haver virtude, posição social e sentido histórico.

Em si, isso não é mau. Todos os sistemas sociais e agentes políticos têm a sua razão de ser e de existir. Na China, vê-se nesses três mil anos uma tendência para se adaptar a novas realidades, criar novas instituições. Zhu Xi, por exemplo: você acha que ele está explicando o Confúcio autêntico? Não, ele está dando uma nova roupagem que funcionou muitos séculos na China.

Nos exames, os Cinco Clássicos passam a ser os Quatro Livros, por exemplo. Há uma mudança...

tal como em Confúcio, que também não quer saber do cosmos, quer saber do Homem. No caso de Sócrates, para estudar o Homem, ele vai à procura da verdade, enquanto Confúcio não procura a verdade, mas como se pode funcionar, como se pode ser eficaz.

Esse é um debate fantástico e vai levar a um questionamento profundo. Tirando os pensadores jônicos, que investigavam a realidade a partir de dados objectivos da natureza... a partir do momento em que se fala de ética, de ontologia... se você abre mão da tradição, a Caixa de Pandora se abriu. Por que Sócrates sobreviveu? No fundo, porque houve a influência da Academia e de Aristóteles. E toda aquela

não perde de vista a realização humana, as questões no trabalho, até uma crença numa coisa positiva.

Ele acreditava na arte, na possibilidade de criação.

Essa é a salvação, no dia-a-dia, mas a angústia está lá, o vazio, a insatisfação. Então a arte deixa de ser verdade, mas sim uma terapia.

A arte é uma das formas de expressão que representa o mundo de uma determinada maneira num indivíduo.

Essa é a nossa realidade actual, mas para um chinês esse debate não faz o menor sentido. Inclusive a palavra "verdade", em chinês não existe uma palavra assim. Você tem o Dao, que é verdadeiro, é confiável. Mas ele não é uma revelação,

Sobre O imortal do Sul da China

GIORGIO SINEDINO

não têm um Moisés. São duas civilizações totalmente diferentes. O chinês se preocupa com o Dao, que na política é a boa ordem social, a harmonia. Individualmente, o que é o Dao? É o que conseguimos alcançar.

Mas Confúcio também diz que o pássaro amarelo está no seu ramo, canta no seu ramo e aí permanece na mais alta excelência, desde que saiba onde tem de permanecer.

E isso é satisfatório para nós?

Não. Mas é compreensível.

Compreensível e aceitável, e hoje nós vivemos num mundo da pós-verdade, globalizado, que vale a pena conhecer.

Zhuang Zi também vive nesse mundo da pós-verdade, de alguma maneira...

Essa é a nossa leitura. Acho que os chineses estão sempre muito bem balizados pelo senso de ordem e estabilidade social, pela ideia de autoridade política, baseado num tipo de entendimento do que é a moral, e essa é a forma dos chineses.

Sempre balizados, à exceção de quando se retiram do mundo.

Essa é a grande complexidade... a gente vê Zhuang Zi. O *qi*, a energia vital, que nos ajuda a compreender mais ou menos como é que conseguia ser tão frio com o ser humano em si, com as paixões humanas, o sofrimento humano. O Zhuang Zi é extremamente brando, você não encontra diante o sofrimento humano o que é natural para nós, qualquer sentido de revolta. A partir do momento em que uma pessoa diz: “no seu coração, você tem o sentido correcto”. Essa é uma coisa boa, rectidão. Mas podemos dizer: “por que você age dessa forma se o seu coração tem isso?”. O

interessante de Zhuang Zi é que se pode fazer o que se quiser, prescreve um mundo com imensos caminhos.

Desde que não interfiras com a ordem social.

Todo o pensador chinês pensa como Confúcio nisso. “Você pode fazer o que você quiser desde que não interfira no andar das coisas”.

Ainda hoje isso está presente na sociedade chinesa, de alguma maneira.

Acho que faz falta na ocidental, um pouco. Agora começamos a ver como é que tudo parecia tão melhor no século XIX... acho que havia um sentido mais profundo de respeito mútuo. Falta esse sentido de ordem e coesão social.

É uma das coisas que o Ocidente ainda pode aprender com o Oriente?

O objectivo é o mesmo, mas a forma de chegar lá é diferente. Acho que você tem de respeitar o que as pessoas agregarem nas suas vivências, mas deve-se respeitar e dar uma oportunidade para cada pessoa defender os seus próprios valores. Deve aceitar que todo o mundo tem o espaço de liberdade para seguir com a sua vida e tomar suas próprias escolhas e, realmente, construir algo. Julgar o que essa pessoa fez quando ela não está mais, é isso que faz falta hoje em dia. A gente vê as pessoas a serem julgadas, quando fez um filme ou um livro, a pessoa já está lá, destruída. Você não dá oportunidade para que ela tenha um desenvolvimento ao longo da existência dela, ou se de repente a pessoa escreveu um livro ou fez um filme, já é louvada. Na Europa antiga, a sociedade não era tão igualitária como agora, mas havia o sentido de debate mais saudável, as pessoas tinham uma maior tolerância em relação aos outros, ninguém era dono da verdade. O Ocidente ainda tem muito

para aprender e em relação às culturas orientais, a que chamamos orientais — Pérsia, China, Japão, Coreia, etc. — temos de estar abertos a elas e vermos os valores que elas têm. •

I.

Um dia destes, tomei coragem para arrumar a biblioteca. Os livros tinham se acumulado sobre o chão, pilhas e pilhas e pilhas. Notei que havia umas brechas nas prateleiras mais próximas à janela e mais rentes ao teto. Repassando os títulos nas lombadas, percebi que os livros não eram coisas inanimadas, mas um tipo de amigo, portadores de expectativas, experiências e emoções que gostaria de ver compartilhadas. Além de acomodar os volumes mais recentes, ou seja, amigos mais próximos de quem sou hoje, aproveitei para reorganizar algumas divisões, já canonizadas pelo desuso. Isso me deu uma certa angústia, parecida com a de ter de ir a um lugar que deixara de ir e acabar revendo uma pessoa que não necessariamente queria rever. Cada prateleira acumula até três fileiras de livros, que estão lá como três camadas de memória(s). A minha intenção original era a de que, quanto mais no fundo, menos esquecíveis deveriam ser os textos. Mas o tempo é implacável. Retirando os volumes maiores, revia velhas amizades que desbotaram pelo estranhamento, até que se lhes agarrou uma brochurinha partida ao meio, as capas soltas, a lombada machucada pelo abandono (e pelo pouco uso que se perdeu pelas décadas). Era a Via de Chuang Tzu, uma retradução para o português da tradução em inglês do Padre Merton, um monge trapista e filósofo americano que se encantara com aquele (monge? filósofo?) chinês do final do século IV antes de Cristo. Com as mãos grossas de pó e poeira e fuligem, aparo a capa que cai, revelando uma assinatura ideográfica e uma data cujo significado nada despertava em mim.

II.

Um menino buchudo de cabelos encaracolados, queimados pelo álcool do perfume que a mãe lhe derramava teimosamente sobre a cabeça, entra no “quarto de despejo”, recém-construído nos fundos da casinha do conjunto habitacional Mirassol, situada no número 649, parte baixa da ladeira da rua das Violetas em Natal, Rio Grande do Norte, nordeste do Brasil, um país grande, mas muito estranho, da América Latina. Ia ali porque no “quarto de despejo” o pai do menino havia despejado

alguns livros que comprara no embalo de sua mais nova mania, a de atentar para “coisas do Oriente”. Praticava ioga, comia vegetariano e fazia outras coisas que o menino não entendia, mas tinha uma curiosidade não correspondida, exagero, mal correspondida. Havia livros sobre meditação, Sunzi, karatê, macrobiótica, Osho, samurais, medicina herbal e tudo o mais que você conseguir imaginar. Também havia um livrinho, cento e poucas páginas, a capa lustrosa em três cores, com um nome engraçado que aquele dentuço baixinho não sabia pronunciar. Abriu-o para procurar ilustrações, mas a frustração não o impediu de ir adiante e ler uma ou outra coisa.

III.

Um viajante chega de Brasília a China para participar de um minicurso, ao todo quase duas semanas pela frente. Tinha uma tarde livre. Como usá-la? Pensou quero ir ver um templo daoista. Tinha um ali, perto do alojamento. Uns poucos iuanes de táxi. Era um dia bonito em maio, nem frio, nem quente. O céu estava azul cobalto, o sol brilhava branco. Chegou ao “pai-iuin-quã”, “Templo da Nuvem Branca”. Famoso das histórias de alguém que peregrinou pelo mundo para ver o grande Khan. O tempo não parara. Havia alguns turistas, poucos, chineses, tirando fotos. O chão era mais antigo, os prédios pareciam ter sido renovados há algumas décadas; observava alguns cartazes explicativos, só entendendo, mal e mal, o que estava num arremedo de inglês. De repente ouve distante uma música de tubos, címbalos, uma percussão monótona, um canto que lhe parecia ladainha de alguém hipnotizado. Nuvens de incenso sopravam preguiçosas do Oeste para o Leste. O viajante caminha pelo labirinto de espaços menores, retangulares, em que o templo se dividia, passando por toda a sorte de capelas com estátuas ou espaços privados dos monges, até que um longo varal abana pesado de mantos e calças, cobrindo o que restava do templo – um galpão de zinco e um pequeno santuário. Um casal prostrava-se sobre duas almofadas, enquanto um monge dançava desengonçado à frente deles, segurando tiras de papel.

IV.

Um pós-adolescente trintão sai do metrô, estação Nanlishilu, parte Oeste de Pequim. Nervoso. Anda em direção o “Templo da Nuvem Branca”, sem saber mais ou menos onde está. Enxerga uma placa sobre os trilhos de um bonde que parece não passar mais por ali. Está perdido. Pergunta a um eventual passante, que lhe indica o caminho. Entra por uma entrada mais ou menos dilapidada, vê o alto portal de madeira, secularmente de pé, que não saúda a ninguém, vangloriosamente. Aborda-lhe uma grande autoridade, o segurança, que é o dono das chaves. Temendo não ser compreendido, diz umas coisas enquanto inspeciona com mil olhos o hirsuto invasor bárbaro que ousara interromper a sua terceira (ou quarta) sesta naquele dia. Não o dissuade de entrar, contudo, despedindo-o com um abanar de cabeça e um riso sem-jeito. O visitante apressou-se: O que fora fazer ali? Esperava talvez que um dos mestres aparecesse do vazio, acariciando a barba, dizendo que tinha potencial para ver além do tempo e do espaço, para voar para onde quisesse e para viver para sempre – como num daqueles filmes de Hong Kong, vestido em roupas de rayon e uma peruca grosseira? Passa por pessoas que se parecem muito com aquele mestre de sua imaginação. Um deles tinha uma imensa barriga redonda, que tomava sol desavergonhada, sob as carícias de uma mão grosseira com unhas extraordinariamente longas e sujas. Chega às portas da cela assinalada. Bate duas vezes. Um rosto imberbe, de traços delicados, o recebe com um calor frio.

V.

Era um jovem loiro, um perfeito sócia de Rasputin, que viera de Bucareste para a China há muitos anos. Gostava de esoterismo, sabia interpretar o tarô e arruinara seus joelhos treinando kung-fu. Desgostava-lhe a vida em casa e tinha mergulhado nos mistérios do “Oriente”. Vivera no Tibete – na verdade, na província de Qinghai, parte do Reino Tibetano da Antiguidade – e tinha vivenciado muitos prodígios. Tornara-se bom amigo de Ioiô, um colega de mestrado que chegara do Brasil há vários anos. Ambos iam visitar um mestre daoísta que havia abandonado a vida monástica. Passara a ganhar a vida fazendo cítaras Qin, apelidadas “Qin de Trovão”, pois eram moldadas de troncos derrubados por raios. Contam as lendas que esses Qin, sob as mãos certas, fazem chover e curam doenças. O mestre estava bem de vida, portanto algumas pessoas deveriam ter sido curadas de câncer e, quem sabe, um deserto deve ter virado mar. O encontro foi divertido, pois lá estava um outro mestre, que acabara de receber muita cobertura jornalística. Havia passado 50 dias sem comer, preso numa gaiola de vidro – um hamster do Dao. Miraculosamente, continuava

roliço após tanto tempo de privação. Praticava, com sucesso evidente, a técnica conhecida como “Jejum dos Grãos”. Durante os cinquenta dias, além de ter sido bem fotografado e filmado, esculpiu peças abstratas, que tinham por característica, todas, terem um orifício no meio. Disse que eram produto do “Dao”, já que o orifício “a tudo permeia”, “é a unidade além da diversidade”, “é o vazio que dá sentido às coisas” – citações de Laozi aplicadas à criação artística.

VI

Um e-mail chegou identificado com o assunto: nota de falecimento do mestre (...). A equipe do templo em Barcelona publicara um obituário. O mestre morreu, melhor, “ganhou asas” repentinamente. Ainda falava em organizar tal ou qual evento, louvava o belo jardim que preparava para gozar a sua aposentadoria, além de coisas menos mundanas – com menos frequência. O e-mail explicava que numa questão de dias, começou a vomitar ininterruptamente, reclamando de um arder no corpo, como fogo. Às vezes parecia ter visões, ou alucinações. Em momentos de lucidez, tinha um semblante esperançoso. Dizia-se ir rever o mestre, e o mestre do mestre... no Pouso dos Imortais. O tempo.

VII.

?

NO LIVRO, “há ensinamentos, sem esforço didático; é preciso interpretar, mas as conclusões estão fora das histórias”. As sete vinhetas acima pretendem descrever uma experiência pessoal do Daoísmo, uma das mais importantes tradições intelectuais e espirituais da China, através de episódios aparentemente independentes e compartimentalizados. É notável que, em vez de utilizar um estilo narrativo a que estamos habituados em nossa tradição literária, imitei conscientemente o tipo de texto que encontramos no original chinês da obra 莊子, comumente referida como Livro do mestre Zhuang ou, singelamente, Zhuangzi. Com essa brincadeira meio séria, desejo dar uma primeira impressão do que é ler o Zhuangzi em chinês e problematizar o que fiz em minha tradução-comentário dessa obra para o português. Antes de mais nada, o leitor das vinhetas deve ter se dado conta, imediatamente, de que esse tipo de estilo literário e de estrutura narrativa cria inúmeras possibilidades de interpretação e conduzem a inúmeras possibilidades de se reagir ao que o(s) texto(s) parece(m) sugerir.

Muitas dessas possibilidades são falsas, pois conduzem a um entendimento culturalmente errado do texto. “Culturalmente errado” significa tratar do texto de uma maneira diferente daquela que os destinatários autênticos (os leitores chineses, especialmente os do período imperial, que começou no século III a.C. e terminou em 1911) tratam ou podem tratar dele. Ou seja, em minha forma de ver, o sentido “universal” da obra deve ser buscado dessa experiência particular. É preciso, conseqüentemente, submeter a obra a um tipo de enquadramento. Logo, para enquadrar a nossa discussão, vamos tentar compreender a importância do título que escolhi para a tradução. O original chinês possui dois tipos de título, que refletem duas atitudes básicas sobre a obra.

Como disse, é mais comum chamarmos Livro do mestre Zhuang ou Zhuangzi – o Chuang Tzu de Merton. Na verdade, esse não foi um título escolhido pelo “autor” da obra, mas uma mera atribuição de autoria, feita pela posteridade, segundo um padrão comum na história das ideias chinesas. Por exemplo, a obra de Mozi, patrono do Moísmo, é chamada de Mozi; a obra de Xunzi, um influente pensador confuciano, é chamada de Xunzi; a obra de Han Feizi, o maior representante do “legalismo”, é chamada de Han Feizi. Quem utiliza essa denominação assume que a obra é parte da chamada Literatura dos Mestres, o corpus de textos compilados sob a autoridade de pensadores de renome, líderes de comunidades que competiam entre si para obter prestígio e patrocínio político. Conseqüentemente, o título Zhuangzi classifica os textos de Zhuang Zhou (369-286 a.C.) – o mestre Zhuang, de seus discípulos e um conjunto de outros autores, fãs ou críticos de Zhuang Zhou, como parte desse movimento dos mestres. Isso é relevante porque Zhuangzi passa a ser enquadrado como um caminho entre vários no que se refere a questões de interesse comum para o pensamento chinês, por exemplo como se cultivar intelectualmente, de que maneira se comportar em sociedade, de que forma buscar a perfeição moral etc. Isso faz com que o Zhuangzi seja facilmente definido como (mais) uma obra de “filosofia”, pelas reconhecidas semelhanças de forma e conteúdo com essa porção de nossa experiência cultural.

Por outro lado, também é possível chamar a este livro de 南華真經, o título que a tradição religiosa daoísta atribuiu ao Zhuangzi, por honrá-lo como uma escritura sagrada. Mais do que para apelar melhor aos olhos do leitor, foi esse enquadramento que me levou a adotar a tradução semiliteral de O imortal do Sul da China. O sinólogo alemão Richard Wilhelm já havia partido desse segundo título chinês, tra-

duzindo-o como O Livro Verdadeiro das Terras Floridas do Sul (1920). As “Terras floridas do Sul” de Wilhelm são uma leitura poética de “Sul da China”, pois uma das palavras clássicas para China é 華, que significa “flor que acaba de desabrochar”. O “Verdadeiro”, a que Wilhelm se refere com seu título, qualifica o livro, sem dúvida, mas também remete a um tipo de ideal de existência, realizada pelo “autor” desse livro: “Homem Verdadeiro” é um jargão do daoísmo, cujo sentido é basicamente o mesmo que “Imortal”. Os “imortais” daoístas são todos os grandes mestres que dão substância ao pensamento e práticas relacionadas à essa doutrina, purificando seu corpo e prolongando sua existência, o que exige realizações também nos planos de sabedoria e de espiritualidade. Portanto, a minha escolha do título destaca esta visão específica e culturalmente referida da obra: é mais do que um texto clássico de “filosofia” chinesa, pois, em vez de ser tolhido por um esquema/sistema intelectual prévio, presume uma mentalidade e concepções de vida profundamente diferentes das nossas. Exige uma explicação holística, um esforço de tradução não apenas textual, mas também cultural.

Agora que esboçamos um enquadramento, retornemos às sete vinhetas para falar das características literárias do Imortal. A quase totalidade dos textos recolhidos no original chinês possui uma extensão comparável (ou inferior) à das vinhetas. A grande maioria consiste em breves narrativas em que se destacam diálogos curtos. Uma quantidade considerável são “ensaios” ou “aforismas”: discursos feitos por Zhuang Zhou ou a ele atribuídos. Tal como nas sete vinhetas, há fatos, há conceitos, há ensinamentos, sem que nunca haja um esforço didático de apresentar algo; é preciso interpretar, mas as conclusões estão fora das histórias; há quem afirme haver um “sistema”, mas no texto só restam experiências em toda a sua singeleza, emoções nuas. Por esse motivo, quem folheia uma tradução literal do Imortal pela primeira vez descobre no máximo umas poucas histórias interessantes ou memoráveis.

É mais provável, entretanto, que se desista de ler após se surpreender com a total falta de coerência entre história e história, entre capítulo e capítulo. O que causa estranheza ao leitor ocidental, porém, conforma-se aos hábitos intelectuais dos leitores chineses antigos. Eles não estavam interessados no que a obra “queria dizer” como um todo – o que é demasiado importante para nós – mas apenas em certos ensinamentos ou insights que pudessem ser postos em prática ou servir de guia para a “sabedoria”. O daoísmo, em consonância com a atitude geral chinesa, admite que cada leitor depreenda o

significado de um texto “conforme a sua capacidade de intuir o que transcende às palavras”, ou seja, o significado da obra em última instância é algo imaterial, contingente a quem a lê. Este é o grande desafio de traduzir, não só o Imortal, mas qualquer obra do pensamento chinês para qualquer língua ocidental.

Tomando o exemplo do Imortal, tento enfrentar esse desafio em dois planos: das unidades menores (os textos singulares) e das unidades maiores (capítulos e obra como um todo).

Em primeiro lugar, esforço-me para providenciar material adicional, para que o leitor consiga adumbrar para si um contexto autêntico, gabaritando-se a ler a obra de uma forma mais próxima do leitor original. Ao longo da era imperial chinesa, alguns dos melhores leitores escreveram-lhe comentários, parte dos quais foram integradas ao texto do Imortal, servindo-nos, no mínimo, como guias de leitura, no máximo, como explicações/interpretações dotadas de autoridade. Uma tradução culturalmente fiel exige que esses conteúdos também apareçam de alguma forma, em alguma altura do volume. Isso serve de justificativa para que em meus trabalhos eu acrescente esses comentários verbais, e/ou elabore notas, e/ou componha comentários, e/ou, (como fiz desta vez no Imortal,) enxerte material e trabalhe literariamente o próprio texto principal – flexibilizando o princípio fundamental de fidelidade ao original. Apesar dos riscos, quem compara a minha tradução-comentário do Imortal com qualquer outra feita segundo as concepções tradicionais percebe que consigo oferecer uma leitura mais redonda, pois agrego uma interpretação autêntica e fiel à(s) leitura(s)-padrão chinesa(s).

Em segundo lugar, especialmente no caso do Imortal, preocupei-me também com o problema do todo, da interpretação geral do texto. À maneira das vinhetas que escrevi no início deste texto, eu entendo que as histórias e ensaios de Zhuang Zhou são apenas aparentemente desconectadas. Em minha leitura, admito a existência de um ligame invisível que dá coerência geral à obra. Esse ligame, em meu entender, já tinha sido destacado pelo processo de edição do texto, que coligiu as diferentes histórias em sete divisões que interpreto/traduzo como sete capítulos temáticos. Meu argumento é o que sugeri nas sete vinhetas que abrem este ensaio: é fácil percebermos que há uma trajetória existencial, motivada pela vivência no daoísmo. Idem para o Imortal, embora, obviamente, seja algo bem mais rico e consistente do que as vinhetas, pois não se trata de alguém que ainda está em busca, mas de alguém que certamente encontrou “alguma coisa”... dentre muitos fracassos e desilusões. Diferentemente das vinhetas, Zhuang

Zhou inicia seu texto não com a reminiscência de uma descoberta, mas com a dramatização dum ideal que construiu. Ele não refere, passo a passo, como se integrou a um tipo de comunidade, mas expõe, passo a passo, como esse ideal pode ser buscado e, eventualmente, atingido – indiferente a qualquer comunidade.

Tendo definido o enquadramento da obra, apontando o desafio de traduzir/comentar um texto com estilo estranho numa língua arcaica e explicado as duas linhas-mestras de minha tradução-comentário do Imortal do Sul da China, talvez valha a pena falar um pouco sobre a motivação para ter lido e estudado, e, finalmente, para traduzir e comentar esse texto para outras pessoas. A chave é esse “algo” que Zhuang Zhou encontrou em sua busca e que, à sua maneira, tenta nos comunicar e a que meu comentário, torço, empresta maior visibilidade e coerência. Lembro que o comentário é intentado como nada mais do que uma cerca ao longo do caminho, colocada lá não para impedir passagem, mas para balizar uma direção, dando segurança ao leitor em seu passeio da liberdade ao Dao.

**NÃO JULGO NECESSÁRIA
NENHUMA LEITURA PREPARATÓRIA
SOBRE DAOÍSMO. COMO QUALQUER PIONEIRO,
ZHUANG ZHOU É DAOÍSTA
ANTES DE EXISTIR UM DAOÍSMO.
HOJE EM DIA, O DAOÍSMO É, BASICAMENTE,
UMA RELIGIÃO INSTITUCIONAL
E MONÁSTICA.**

Não julgo necessária nenhuma leitura preparatória sobre daoísmo. Como qualquer pioneiro, Zhuang Zhou é daoísta antes de existir um daoísmo. Hoje em dia, o daoísmo é, basicamente, uma religião institucional e monástica. Zhou não sofre sob o peso dessa bagagem. Assim como nas vinhetas, o Imortal também se refere a tipos de práticas, a determinados espaços sagrados, a praticantes que já obtiveram algum progresso etc – mas nunca diz como algo deve ser, não discrimina regras rígidas sobre o que fazer. Até os objetivos de se livrar das expectativas alheias, de entrar em harmonia com a Natureza, de prolongar a vida, de superar necessidades fisiológicas, por mais encantadores que soem, são referidos de passagem. A lição, não mais do que insinuada, é a de que não são fins em si.

Mais uma vez, referindo-nos às vinhetas, é imprescindível notarmos que o caráter independente e fragmentário das histórias do Imortal serve para afirmar que nenhuma experiência deve ser preordenada dogmaticamente – e tal é o grande frescor que sente o leitor que persiste na leitura do Imortal. A palheta emocional da

obra é vasta, o que a distingue no pensamento chinês antigo. Apesar das barreiras culturais, os personagens do Imortal são fáceis de se aproximar, pois são francos para com os próprios sentimentos. O Imortal vai muito além das vinhetas em que, entre indignação e alento, ternura e sarcasmo, as suas anedotas, curtinhas que são, deixam pistas sobre o processo de maturação e maturidade de quem se submeteu a um tipo de disciplina existencial e quem, por meio desta, teve acesso, pelo menos no plano da fantasia, a uma dimensão além da vida mundana – o que, percebemos bem, não mudou tanto assim nos últimos 2500 anos.

Por conseguinte, um dos insights mais valiosos de Zhuang Zhou é o de que não se deve restringir o potencial da existência humana com rótulos, a preço de não sermos tolhidos em nossa tentativa de encontrar, de realizar o “Dao”. Usando um exemplo mais próximo de nós, hoje em dia, quem gosta de filosofia ou se declara um filósofo raramente se dá conta de que, em sua dimensão cultural “original”, o filósofo era pouco mais do que um apelido para quem assumia um estilo de vida meditativa, de aperfeiçoamento moral, que fazia amizades em resposta as próprias inclinações intelectuais e espirituais – havia toda a liberdade para dar um conteúdo àquilo que fazia. Não havia uma instituição chamada de filosofia, com títulos acadêmicos e carreiras profissionais. O Sócrates, platônico ou xenofontino, que pretendia que a filosofia fosse uma busca pessoal cotidiana, lamentava-se de que as pessoas em geral tratassem dela como um passatempo para o outono da vida, mais uma distinção social para homens de estatuto ou, pior, como conhecimentos monetizáveis em qualquer fase da vida.

No caso chinês, Zhuang Zhou reagia a uma situação ainda mais perigosa, porque a “virtude” – conhecimentos, refinamento, aptidão, compostura, moralidade etc., o termo chinês não possui um equivalente pronto em nossa cultura – era requisito formal para a única via socialmente aceita para o sucesso: uma carreira político-burocrática. A equação era simples: quanto mais alto o seu cargo, mais elevada deveria ser a sua “virtude”. Qualquer pessoa com vivência, chinês ou não, antecipa as contradições e problemas causados por esse ideal. Importa que, no contexto da China antiga, Zhou é singular, pois, de fato, deu as costas para essa única via. Sua busca existencial – seja por motivos estéticos, espirituais ou mera aversão à luta pelo “sucesso” – o projetava naturalmente para além da sociedade. Ele pregava a “desambição”: nem poder, nem riqueza, nem fama. Malgrado serem fins legítimos, como quaisquer outros, não são fins fáveis. Colocam-nos nas mãos dos outros.

A grandeza de Zhuang Zhou, humana, não ideal, está plenamente plasmada no início da obra, que traz uma alegoria enganosamente infantil sobre a realização humana. Uma fênix gigantesca e uma rolinha minúscula disputam a atenção do narrador. A fênix atravessa o mundo em silêncio num voo cosmológico; a rolinha vive num raio de poucos metros, consciente de ter o que lhe basta. A fênix não percebe a rolinha, enquanto esta parece ter algum desprezo pelos labores da fênix. Sem tomar partido, o texto nos pergunta qual das duas representa “grandeza”. A reação imediata é a de nos concentrarmos na palavra “qual”, comparando as duas, escolhendo entre elas. No entanto, novas histórias sucedem-se, enriquecendo o debate sobre grande e pequeno, dando falsas pistas, deixando falsos testemunhos, de modo que o leitor se sente andando em círculos, perplexo com negações que se sucedem umas às outras. Apega-se a uma visão exclusiva, de “a” em detrimento de “b”, ou vice-versa.

Essa dificuldade de quebrar a casca sem esmagar o fruto me fez abandonar o plano original de fazer observações “objetivas” sobre dificuldades textuais, conceitos filosóficos, detalhes de história, geografia, folclore da China antiga etc, para me concentrar na interpretação “subjativa” do que a obra quer dizer, tanto no plano das histórias individuais, quanto no plano do que a obra pode ensinar cumulativamente. No caso dessa alegoria fundamental, por exemplo, não há um, mas pelo menos dois “fios vermelhos” conduzindo a direções muitos diferentes – e não contraditórias entre si! Há grandeza na pequenez e há pequenez na grandeza.

Para concluir, o princípio fundamental de minha leitura, e do comentário que preparei para o Imortal, é o de que Zhuang Zhou não se recusa a legar o seu testemunho pessoal – mas o esconde entre sombras e silêncios. Esse é o grande mistério por trás dessa obra que, no início deste texto, tentei representar por meio das vinhetas. É certo que, no Imortal, com exceção do caso dos ensaios, Zhou nunca fala em primeira pessoa, mascarando a sua onipresença através de personagens puramente fictícias ou de ficcionalizações de personalidades históricas, como Laozi e Confúcio. Sob estas reservas, o texto como um todo possui, tal como o entendo, um movimento coerente, a receita de desenvolvimento intelectual e espiritual de Zhuang Zhou. Nenhum resumo pode se substituir à leitura integral, com todas as suas repetições e divagações, interpolações e perplexidades. Espero que minha tradução e meus comentários encorajem o leitor a persistir na leitura, fazendo as perguntas corretas e retirando algo de positivo, pessoalmente relevante, dessa experiência. •



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145

Confúcio nasceu em Qufu, na província de Shandong, então reino de Lu, no dia 28 de Setembro de 551 a.E.C., nessa China imperial de antanho, ao que dizem produto de uma tempestade e de uma promessa.

SERIA UMA das primeiras tardes do ano de 551 a.E.C., quando o céu sobre cidade de Qufu, no reino de Lu, subitamente se cobriu de nuvens negras. Em breve ribombavam trovões e raios fendiam o céu enfurecido. Uma chuva grossa, açoitada pelo vento, tudo atingia e ensopava. Em suma, em meros minutos, montara-se uma tempestade pouco menos que perfeita.

Zhengzai (顏徵在), menina caçula da família Yan, regressava a casa, após tarde de passeio pelas colinas, onde solitária colhiera ervas e plantas medicinais. Surpreendida pela inesperada tormenta, não encontrou outro refúgio senão uma simplória cabana de trabalhadores, edificada não longe da estrada. Ainda Zhengzai procurava meio de ali passar confortavelmente algum tempo, quando um homem desconhecido assomou à porta do tugúrio, também carente de abrigo daquela e de outras tempestades.

E foi ali, naquela choça indigna de nota, sob o signo de uma terrível procela, que Zhengzai terá concebido o filho de Kong He, a quem foi dado o nome de clã Kong Qiu, o epíteto de cortesia Zhongni e que viria a ser conhecido como Mestre Kong (孔夫子 Kong Fuzi), latinizado Confucius pelos padres jesuítas, um dos mais influentes pensadores que calcorreou o planeta Terra.

Kong He era um magistrado de 65 anos e fraca descendência masculina (tinha gerado nove filhas com a sua esposa principal e um filho deformado com uma esposa secundária). Face às esperanças de Zhengzai, tudo prometeu lhe proporcionar – riquezas e requintados confortos – caso nascesse um rapaz saudável, o que veio a suceder. Contudo, reza a lenda, logo se percebeu que não nasceria uma pessoa qualquer. Durante a gravidez, acontecimentos miraculosos eram sintomas, índices, augúrios, que de Zhengzai emergiria um grande homem, um excelso sábio, que todos encimaria e cujo destino se entrecruzaria com o da própria civilização chinesa.

Entre eles, destaca-se a aparição de um animal fantástico da mitologia chinesa, que reúne no seu nome qualidades de macho e de fêmea: o 麒麟 *qilin* (unicórnio chinês).

Ora estava a mãe do futuro sábio entretida nos seus habituais afazeres, junto a casa, quando surgiu um qilin, que até seus pés cacaroleou e aí depositou uma tablete de jade, onde era profetizada a grandeza futura do seu filho (ver pintura p.28). No dia 28 de Setembro, nascia Confúcio.

O qilin, entretanto desaparecido, voltaria a surgir na história quando, pouco antes da morte de Mestre Kong, se espalhou um relato segundo o qual uma destas quimeras fôra atropelada por um carroceiro destravado e se encontrava ferida, algures a recuperar.

Independentemente da veracidade desta narrativa inicial e iniciática, eivada de elementos míticos e esotéricos, alguns de inspiração budista, a vida de Confúcio revelar-se-ia uma odisséia atribulada. Pouco depois do seu nascimento (há quem diga no dia seguinte e há quem afirme três anos depois), o seu pai, talvez exultante de alegria, sucumbiu a um achaque e viu-se assim incapaz de cumprir a prometida subsistência de Zhengzai. Esta, entretanto, perdera o seu próprio pai e viu-se então reduzida a uma situação de extrema pobreza. Contudo, arranhou forças para sustentar e educar esmeradamente o seu filho. A tempestade passara e a promessa ficara por cumprir.

Depois veio o sábio. Mais tarde, já homem de seis pés de altura, um tamanho que causava profunda impressão, e sábio reconhecido, especialista nos ritos, Confúcio tentou colocar os seus préstimos ao serviço dos governantes, mas encontrou sempre grandes resistências, sobretudo por parte de ministros que entendiam desfavoravelmente o rigor das suas doutrinas e as consequências dos seus procedimentos. Conseguia ainda assim vaguear de reino em reino, como professor, conselheiro, mestre ou ministro, atraindo cada vez mais discípulos. No entanto, nunca manteve os seus cargos políticos durante um período suficientemente longo para permitir uma extensa



MESTRE

de dez mil gerações

Zhang Huan, Confúcio, século XXI

CONFÚCIO HOJE? MAS QUE ESTRATAGEMAS SINGULARES TERÁ DESENCANTADO MESTRE KONG PARA RENASCER, FÉNIX UMA E OUTRA VEZ TEIMOSA, DAS CINZAS VERMELHAS DA REVOLUÇÃO CULTURAL, COMO RENASCERA DOS ESCOMBROS CINZELADOS DA DINASTIA QIN? ONDE ENCONTRA ESTE PENSAMENTO,

IDOSO DE 2500 ANOS, A SUA PROVADA RESILIÊNCIA E COMO CONSEGUE SER SUFICIENTEMENTE JOVEM E FLEXÍVEL PARA SE REAFIRMAR HOJE NO SEIO DA CULTURA QUE RECTIFICOU E, AO MESMO TEMPO, ESTENDER A SUA INFLUÊNCIA MAIS ALÉM?

por **CARLOS MORAIS JOSÉ**

avaliação do seus métodos. Foi sempre, em geral, coartado pela inveja e pelas intrigas de quem rodeava os detentores do poder ou pelas manobras de outros reinos que temiam que o seu bom governo fizesse prosperar demasiado os seus rivais (Sima Qian, 1985, 47).

Tal como Sócrates e Jesus, Confúcio não deixou obra escrita e os seus ensinamentos chegam-nos através dos seus discípulos e comentadores. O Grande Mestre considerava-se, sobretudo, um editor e um transmissor de uma sabedoria esquecida. Face à decadência da dinastia Zhou e à ambição de cada um dos reinos que então constituíam o império, Confúcio propunha um regresso aos modos iniciais da dinastia e, sobretudo, ao exemplo dos grandes homens de Estado como os reis Yao e Shun, o rei Wen e o duque de Zhou. Com o objectivo de transmitir esse saber do passado, reorganizou Os Cinco Livros (*Wujing* 五經), que viriam a constituir o nódulo essencial da cultura chinesa clássica: Livro das Mutações (*Yijing* 易經), Livro das Odes (*Shijing* 詩經), Livro dos Documentos (*Shujing* 書經), Livro

dos Ritos (*Lijing* 禮記) e Anais da Primavera e do Outono (*Chūnqiū* 春秋).

Os Cinco Livros, também crismados pelo Ocidente de Pentateuco da cultura chinesa, tornaram-se desde então na referência essencial da aprendizagem e da educação na China, servindo de biblioteca abarrotada de exemplos de uma sabedoria imbuída no comportamento e procedimentos de pessoas exemplares, versando da política à família, da explanação ritual à história, da adivinhação às práticas agrícolas, e até como manual de etiqueta e civilidade.

Mais tarde, já em plena dinastia Han do Oeste, os exames imperiais foram fundamentalmente baseados no conhecimento e capacidade de interpretação destes textos, seleccionados e editados por Confúcio.

Depois da morte de Mestre Kong, num primeiro período, os discípulos e descendentes divulgaram com relativa facilidade as suas ideias, que rapidamente encontraram eco na comunidade pensante da China.

Nos três séculos seguintes floresceriam várias escolas de inspiração confuciana e importantes pensadores basearam-se nas suas

ideias, como Mêncio ou Xunzi, cujas obras permanecem referências incontornáveis e inesgotáveis, ao longo dos tempos sujeitas a novas interpretações.

As divergências entre eles, na interpretação do pensamento do Mestre, surgem como um reflexo da complexidade de um saber, de uma via profícua, que conheceria numerosos desenvolvimentos ao longo da história do pensamento chinês.

Mas se, durante este período, os ru¹ eram bem recebidos nas casas reais, com o advento da dinastia Qin (221-206 a.E.C.) ganharam extraordinária força as ideias ditas “legistas”, uma outra corrente filosófica chinesa, ferozmente oposta aos conceitos eleitos por Confúcio. Pela primeira vez, o confucionismo foi considerado como “inimigo do Estado”, os livros queimados e os seus seguidores ferozmente perseguidos.

É preciso compreender que Confúcio vivera durante o regime imperial extremamente débil da dinastia Zhou, em que os senhores

protege o filho e o filho protege o pai, isto é rectidão.” (Analectos, 13:8)

Como se pode deduzir deste aparentemente inocente episódio da cabra roubada, contudo de trágicas consequências, Confúcio revela dar mais importância à família do que ao Estado e colocar em primeiro lugar as relações familiares e clânicas face ao dever de servir o reino. O Mestre vai ainda mais longe: para proteger a família, poder-se-á mesmo ignorar a lei e ir contra a vontade do soberano. Ora tais propósitos não podiam cair bem junto de quem pretendia fazer da lei e da centralização do poder o sustentáculo máximo da governação, o que era o caso de Qin Huangdi, primeiro imperador da dinastia Qin.

A sabedoria confuciana seria, no entanto, salva da fogueira legista. Reza a lenda que alguém conseguiu esconder os principais escritos (incluindo Os Cinco Livros, as obras de Mêncio e de Xunzi) no interior de um muro, a famosa parede de Lu, que terá pertencido à casa original de Confúcio, hoje parte do Templo do Mestre em Qufu, donde foram recuperados após o advento da dinastia Han (205 a.E.C-224), durante a qual os ensinamentos dos ru foram de novo apreciados, estudados, complexificados e difundidos. Com os Han, o ruismo ganhava contornos de ortodoxia, pois encontrava-se agora ao serviço do Estado.

Contudo, nas dinastias seguintes, especialmente durante a dinastia Tang, a chamada intromissão de crenças estrangeiras, nomeadamente budistas, e a influência do daoísmo mágico, foram relegando o confucionismo para uma posição secundária. Nas cortes, os ru voltavam a perder posição e influência. Esta situação viria a causar uma forte reacção, com o advento da dinastia Song, originando o que se convencionou chamar de “neo-confucionismo”, ou seja, uma rejeição quase liminar do budismo e do daoísmo, acompanhada de um expressivo renascimento das ideias confucianas, agora reordenadas, reeditadas e reinterpretadas segundo os sábios desta dinastia, nomeadamente pelos dois Cheng, os irmãos Cheng Yi e Cheng Hao. Entre os seus seguidores, destacou-se Zhu Xi (1130-1200), que repensou e reorganizou o cânone confuciano, nomeadamente através da edição d’ Os Quatro Livros (Estudo Maior, Prática do Meio, Analectos e Mêncio), que viriam a ser a

TAL COMO SÓCRATES E JESUS, CONFÚCIO NÃO DEIXOU OBRA ESCRITA E OS SEUS ENSINAMENTOS CHEGAM-NOS ATRAVÉS DOS SEUS DISCÍPULOS E COMENTADORES. O GRANDE MESTRE CONSIDERAVA-SE, SOBRETUDO, UM EDITOR E UM TRANSMISSOR DE UMA SABEDORIA ESQUECIDA.

locais, numa espécie de feudalismo, se encontravam dotados de grande autonomia. De algum modo, as ideias confucianas destinavam-se à interpretação e prática deste tipo de organização política e social, e não às necessidades de um Estado ferozmente centralizado, como preconizava e implementou a dinastia Qin, que pela primeira vez unificou a China.

Além disso e fulcral, temos **a questão da cabra**. Vejamos:

O duque Ye disse a Confúcio: “No meu país um homem recto cujo pai roubou uma cabra denunciou o progenitor às autoridades.” Ao que o Mestre respondeu: “Os homens rectos no meu país são diferentes: o pai



CONFÚCIO SÓ ENTENDE O HOMEM EM RELAÇÃO COM OUTROS HOMENS, COMO ANIMAL GREGÁRIO, SOCIAL E CULTURAL. PARA ELE, A VIDA SÃO OS OUTROS E ESTE É UM FACTO INCONTORNÁVEL.

base incontornável do pensamento chinês tal qual o Ocidente o encontrou no século XVI, sob a lupa dos padres jesuítas, os seus primeiros tradutores para línguas europeias.

Assim, operara-se uma mudança fundamental: enquanto que, até à dinastia Song, os estudos e os exames se baseavam fundamentalmente n' Os Cinco Livros, algum tempo depois de reconhecido e apreciado o trabalho de Zhu Xi, a cultura chinesa conheceria uma reorganização dos seus textos de referência. Nela assumia agora lugar preponderante a formação ética da pessoa por oposição ao sublinhar da importância dos ritos.

Os Quatro Livros passaram a ser a base dos exames imperiais e regularam o ethos chinês desde então até ao século XX. E, mesmo rejeitados e de novo queimados, pelas correntes modernas novecentistas ou pelo radicalismo dos Guardas Vermelhos, estes volumes continuam a encerrar os valores e ditames que ainda hoje regulam o comportamento e formam a culpabilidade de muitos milhões de pessoas.

O confucionismo é hoje uma das doutrinas mais presentes e realmente praticadas em todo o planeta. A sua influência não somente enforma a sociedade chinesa, com os seus 1,4 mil milhões de pessoas, como se espalhou a outras civilizações asiáticas onde desempenha um papel central (como a Coreia, Japão, Vietname e Singapura) ou constitui uma importante influência (como a Tailândia, Indonésia, Laos, Camboja e Malásia). Fazendo as contas, o confucionismo constitui a base moral de mais de um terço da humanidade e, com o crescimento da importância da China no palco mundial, a sua expansão não deverá ficar por aqui. Aliás, os indicadores do século XXI revelam que alguns aspectos da "moral oriental" tendem a emigrar para Ocidente e a "contaminar" as sociedades ocidentais, de matriz greco-romana, com os seus valores, tal como estas

desde o século XVI têm "contaminado" o Oriente. Eis mais uma razão para do confucionismo fazer um estudo de eleição, no sentido de compreender, ao extremo, estas "viagens de ideias" e antecipar as suas consequências, para um lado e para o outro.

Em palavras contemporâneas, diríamos que, **para Confúcio, o homem é, antes de mais e de tudo, um produtor de moral.** Sabe distinguir o bem do mal e encontra-se dotado de livre arbítrio. Estas qualidades distinguem-no dos animais e de todos os outros seres. Portanto, daqui advém também a sua responsabilidade, o dever de incorrer em acção correcta, de modo a criar um mundo em que prevaleça a harmonia.

Assim, o modo como se apresenta, como se veste, como anda e como fala; o que diz, o que lê, o que desenvolve como actividade, o que produz e como se dirige aos outros; enfim, toda e qualquer acção humana (e mesmo a



ausência dela) é imediatamente produtora de valores morais (e, num plano superior, estéticos), quer como exemplo para os outros, quer a partir dos resultados das práticas concretas.

Confúcio só entende o homem em relação com outros homens, como animal gregário, social e cultural. Para ele, a vida são os outros e este é um facto incontornável. Dos desígnios do Céu, do mundo, da vida depois da morte, dos espíritos, pouco ou nada sabemos e de nada podemos ter a certeza. Por isso, antes de mais, devemos regular o que podemos controlar: as nossas relações humanas e sociais.

O confucionismo é um pensamento moral e ético, que visa uma prática, destinado a contribuir para uma excelsa regulação das relações entre os homens e destes com o mundo. Pensamento político, com certeza e, em grande parte, destinado aos que exercem o poder, no sentido de os convencer da necessidade imperiosa de autovigilância, virtude e benevolência nas suas acções, o confucionismo cedo ignora a metafísica e se centra na regulação dos assuntos humanos.

O objectivo do confucionista é tornar-se uma pessoa exemplar (君子 *junzi*), ou seja alguém cujo comportamento é de tal modo virtuoso e benevolente que os outros naturalmente o seguirão. Mas como atingir este estado de exemplaridade? Para os ru, o homem nasce dotado de uma "luminosa virtude", que lhe é conferida, homologamente, pelo Céu. Mas, ao longo da sua vida, ao roçar pelos constrangimentos sociais e com a emergência dos desejos egoístas, a sua natureza original gradualmente se esvai, sendo então necessário recuperá-la.

Como fazê-lo? Várias escolas indicam diversos caminhos mas, fundamentalmente, todos concordam que tal se efectua pelo "cultivo de si" (修身 *xiushen*). Quer este "cultivo de si" signifique a aquisição de conhecimento, "a investigação das coisas", como querem uns, ou meramente "a rectificação do coração" e "tornar íntegros os pensamentos", como sugerem outros, o cultivo de si representa no confucionismo o esforço individual, o *dao* de cada um, para atingir a plena prática de ren. Neste sentido, o cultivo de si, embora deva ser feito através do estudo, permanece como um trabalho constante do indivíduo no sentido de rectificar constantemente o seu coração, tornando os seus pensamentos eficazes

QUALQUER PESSOA PODE AFINAR O SEU COMPORTAMENTO VERGANDO-O À EXECUÇÃO DOS RITOS. O RITO É UMA VIA SEGURA PARA O DISCORDER DA ACÇÃO.

e autênticos (*cheng*). É neste sentido que no Estudo Maior (*Da Xue*) surge escrito: "Na banheira de Tang², fora gravado: "Renova-te com rigor dia após dia. Que haja uma renovação diária."

A necessidade de renovação contínua inscreve-se num permanente acompanhamento do devir do universo. Zhu Xi prescreve-a, através da inscrição da banheira de Tang e da comparação higienista. Esta funciona em dois planos: primeiro, a urgência de continuamente renovar a investigação das coisas e os seus princípios, por estarem permanente transformação; segundo, a eliminação das máculas que o exterior vai traçando em cada natureza original³. Finalmente, sublinha a importância de uma constante atenção: "É impossível admitir, ainda que por negligência, um intervalo ou uma interrupção".

Por outro lado, a eficácia destes procedimentos passa em grande parte pela compreensão e a execução dos ritos, na medida em que estes proporcionam o modo correcto de proceder.

Qualquer pessoa pode afinar o seu comportamento vergando-o à execução dos ritos. O rito é uma via segura para o discorder da acção. Assim, por exemplo, ao entrar numa sala, a criança sabe de antemão, se conhecer o rito, quem deve cumprimentar em primeiro lugar e como se dirigir de forma apropriada a cada um dos presentes, consoante a sua posição social e/ou familiar. Assim se evita o erro e se mantém a harmonia.

A postura de Confúcio face ao saber (afinal, o que podemos conhecer?) foi determinante para o pensamento chinês como a de Sócrates para o pensamento ocidental. Neles detectamos propósitos semelhantes e gigantescas diferenças. De facto, ambos transformaram o pensamento do seu tempo numa "antropologia", ao fazerem do homem o centro das suas preocupações. Sócrates desprezava tanto o discurso sobre o cosmos, que-

**O MESTRE DE DEZ MIL GERAÇÕES
EMITIA UM PENSAMENTO VOLTADO PARA
A “EFICÁCIA” E NÃO PARA A DESCOBERTA
DA “VERDADE”, JÁ QUE QUANTO A ESSA,
TÃO QUERIDA À “PARTEIRA GREGA”,
ENTENDIA QUE CADA FAMÍLIA, CADA
GRUPO, CADA PESSOA TERIA A SUA
E ISSO INTERESSA MUITO POUCO AO
MODO COMO NOS RELACIONAMOS UNS
COM OS OUTROS. A VERDADE EXCLUI
E POR ISSO É CRIADORA DE CONFLITOS
E DESARMONIA.**

rido aos sofistas, como Confúcio ignorava o que não fosse relações humanas. Contudo, o Mestre de Dez Mil Gerações emitia um pensamento voltado para a “eficácia” e não para a descoberta da “verdade”, já que quanto a essa, tão querida à “parteira grega”, entendia que cada família, cada grupo, cada pessoa teria a sua e isso interessa muito pouco ao modo como nos relacionamos uns com os outros. A verdade exclui e por isso é criadora de conflitos e desarmonia.

Metafísica, vida depois da morte, a existência dos deuses e dos espíritos, a sacralidade do Céu e da Terra, nada disso realmente preocupava Confúcio, já que o que ele via, o que ele vivia e ressentia era o quotidiano dos camponeses e as iniquidades dos senhores, os esforços dos letrados e o desprezo pelo saber dos ocupantes das cadeiras do poder, cujo comportamento vicioso, distanciado dos princípios morais, impedia o estabelecimento da harmonia e de um governo justo para todos os homens.

Eficácia ao invés de verdade, Li em vez de logos — narra a história deste pensamento que, para plenamente se exercer, não se satisfaz com o respeito à moral social vigente mas obriga a uma profunda interrogação ética. É certo que muitos atribuem (e bem) ao ruismo uma inclinação para o conformismo social, como se cada um devesse ficar satisfeito com o lugar que o destino lhe atribuiu na sociedade e, conseqüentemente, respeitar os poderosos.

E, claro, o poder soube ao longo dos tempos aproveitar-se dos aspectos mais “reaccionários” da sua obra ou o confucionismo não teria sido incensado e servido de cartilha em numerosos momentos da história chinesa.

Mais recentemente, vários pensadores chineses reinterpretem o confucionismo enfatizando aspectos que lhes permitem hierarquizar os “direitos colectivos” acima dos “direitos individuais”, os “deveres” para com a comunidade acima dos “direitos de cidadania” e, sobretudo, recusar a ideia de indivíduo — isolado e considerado independentemente de outros membros da sua sociedade — adaptando este pensamento à ideologia hoje reinante na China em que o Estado sobremaneira controla e regula a cidadania (Chen Lai, 2014).

Será mesmo assim ou a leitura dos textos originais abrirá portas que permitem outras interpretações e conclusões? Estamos perante uma doutrina “reaccionária”, “nacionalista”, “só para orientais”; ou conterà virtualidades, como a “benevolência, integridade, rectidão, harmonia, cultivo de si e virtude”, que lhe permitirão tornar-se num pensamento global?

Certo é que entender Confúcio é entender a China de ontem, de hoje e de amanhã. E, nesse entendimento do confucionismo, na sua reavaliação e actualização, residirá grande parte da resposta à pergunta: que papel desempenhará o pensamento chinês no futuro da humanidade e que conseqüências daí advirão? •

Notas

1. Ru significa “letrado”, “culto”, e é utilizado para pessoas, ideias ou coisas relacionadas com os pensamentos e as práticas derivadas de Confúcio. No passado, ru era, por exemplo, o conjunto dos letrados confucionistas que ensinavam ou aconselhavam os governantes e as suas famílias. Segundo Zhou Youguang, o pai do pinyin, ru originalmente referia-se aos antigos métodos utilizados pelos xamanes nos rituais, mas depois de Confúcio tornou-se na designação para os que espalham as suas ideias e educam o povo. Alguns pensadores contemporâneos rejeitam mesmo o termo “confucionismo”, por ser de origem europeia, e propõem que as doutrinas relevantes sejam chamadas de “ruismo” e os seus seguidores “ruistas”, por entenderem que tal é mais fiel ao original chinês.
2. Legge escreve não ter encontrado em qualquer outro documento referência alguma a esta citação, gravada na banheira de Tang, fundador da dinastia Shang. Admite que terá sido recolhida da sabedoria tradicional. Legge, James; THE FOUR BOOKS, The Great Learning; Culture

Book Co.; pág. 10.

3. Natureza (xing) significa fundamentalmente “natureza humana”, apesar de Zhu Xi a generalizar a todos os seres. O Céu confere ao homem a sua natureza que necessita, no entanto, de ser regulada através da educação porque ao longo da vida ela é, geralmente, desvirtuada. Portanto, a natureza humana é entendida como tendo um carácter transcendental, na medida em que é decorrente do Céu. Segundo o comentário de Zhu Xi, Zisi transmite neste capítulo as bases da concepção confuciana do mundo, começando por referir a origem celeste da Via e a sua imutabilidade. O homem encontra-se plenamente unido desta realidade substancial e não a pode abandonar. Ao apresentar na mesma frase quatro noções interligadas — Céu, Natureza Humana, Via e Educação, este livro lança os fundamentos da cultura filosófica chinesa: a realidade da natureza moral do homem encontra o seu fundamento no Céu; para se manter na Via, deverá ser empreendido o cultivo de si (regresso à natureza original/celeste), através da educação. De notar ainda que existe uma homologia (uma mesma estrutura) entre Céu e Natureza Humana, o que justificará o desenvolvimento ao longo de todo o pensamento chinês (nomeadamente, entre os letrados) de uma “ontologia” moral. A moral encontra aqui um princípio natural e universal, que é inalterável, coerente e espontâneo. O que poderia, em termos de filosofia ocidental, ser considerado unicamente transcendente, absorve aqui a noção de imanência. A moral não vai contra a natureza humana; pelo contrário, ela é um “estado natural” do homem, sendo pervertida pelos acidentes da existência e pelo egoísmo de cada indivíduo. A natureza humana (moral) é dada, mas não realizada. Para a realizar, há que recorrer à educação/cultivo de si.

Bibliografia

- Quadrivolume de Confúcio*. 1984. Tradução e comentários de Padre Joaquim Guerra. Macau: Jesuítas Portugueses.
- The Four Books*. The Great Learning, The Doctrine of The Mean, Analects & The Works of Mencius – The Chinese Text; Translation with Exegetical Notes and Dictionary of All Characters. 1893. Tradução e comentários de James Legge (1815-1897). Oxford: Clarendon Press.
- La Grande Étude*. 1984. Tradução e comentários de Martine Hasse. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Daxue & Zhongyong*. 2012. Tradução e comentários de Ian Johnston and Wang Ping. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Zhongyong*. 1993. Tradução e comentários de François Julien. Paris: Imprimerie Nationale.
- Focusing the familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. 2001. Tradução e comentários de Roger T. Ames and David L. Hall. Hawaii: University of Hawaii Press
- The Analects of Confucius*. 1938. Tradução e comentários de Waley, Arthur. London: Allen & Unwin; paperback

- reprint, New York: Vintage Books.
- Analects*. 1979. Tradução e comentários de D. C. Lau. Middlesex, Eng.: Penguin Books.
- The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. 1998. Tradução e comentários de Brooks, E. Bruce and A. Taeko Brooks. New York: Columbia University Press.
- The Analects of Confucius*. 1998. Tradução e comentários de Roger T. Ames e Henry Rosemont, Jr. New York: Ballantine Books,.
- Os Analectos*. 2011. Tradução e comentários de Giorgio Sinedine. São Paulo: Editora UNESP.
- Les entretiens de Confucius avec ses disciples*. 1994. Tradução e comentários de André Lévy. Paris: Gallimard.
- Les entretiens de Confucius et ses disciples*. 2016. Tradução e comentários de Jean Levi. Paris: Albin Michel.
- The New Analects – Confucius Reconstructed*. 2014. Editado por Qian Ning. Tradução de Toni Blishen. Shanghai Press and Publishing Development Company.
- Confucius – The Great Digest – The Unwobbling Pivot – The Analects*. 1928. Tradução e comentários de Ezra Pound. New York: New Directions Paperbook, 1968.
- Mencius*. 2003. Tradução e comentários de André Lévy. Paris: Editions You-Feng.
- Mencius*. 1970. Tradução e comentários de D. C. Lau. London: Penguin Books.
- The Shoo King or Book of Historical Records*. 2000. Tradução e comentários James Legge. Taiwan: SMC Publishing Inc.
- Li Jing. The Book of Rites*. 2013. Tradução e comentários de James Legge. Pequim: Intercultural Press.
- Sima Qian. 1985. *Records of the Historian*. Tradução de Yang Hsien e Gladys Yang. Hong Kong: The Commercial Press, Ltd.
- Chan, Joseph. 2014. *Confucian Perfectionism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chan, Wing-Tsit. 1969. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chen Jinpan. 1990. *Confucius as a teacher*. Pequim: Foreign Languages Press.
- Chen Lai. 2014. *Collection of Chen Lai’s Speeches*. Beijing, China: Jiu Zhou Press.
- Cheng, Anne. 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Gallimard.
- Chin, Ann-ping. 2007. *The Authentic Confucius: A Life of Thought and Politics*. New York: Scribner.
- El Amine, Loubna. 2015. *Classical Confucian Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Etiemble. 1962. *Confucius*. Paris: Gallimard.
- Fingarette, Herbert. 1972. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972.
- Fung Yulan. 1952. *A History of Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Granet, Marcel. 1934. *La pensée chinoise*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Levi, Jean. 2002. *Confucius*. Paris: Editions Pygmalion Gerard Watelet.
- Sun, Anna. 2013. *Confucianism as a world religion*. New Jersey: Princeton University Press.

Oposição contraditória / Oposição complementar

Caroline Pires Ting 丁小雨



Caroline Pires Ting 丁小雨 www.carolting.art

OPOSIÇÃO CONTRADITÓRIA

A **PALAVRA** chinesa para expressar “contradição” 矛盾 (*Máodùn*), é formada por uma lança 矛 (*máo*) oposta a um escudo 盾 (*dùn*). A etimologia vem de um extrato de um conto encontrado pela primeira

vez no período dos Reinos Combatentes (475 – 221 aC), com o texto do filósofo legalista Han Feizi (韓非子):

‘Havia um homem no Estado de Chu que vendia escudos e lanças. Ele elogiou sua mercadoria da seguinte forma: “Meus escudos são tão fortes que nada pode perfurá-los”. Ele em

seguida elogiou assim suas lanças: “Minhas lanças são tão fortes que perfuram qualquer coisa”. Alguém comentou: “E se você usar uma de suas lanças para perfurar um de seus escudos?” O homem ficou sem palavras. “Os escudos que não podem ser perfurados por nada” e “as lanças que podem perfurar qualquer coisa” não podem coexistir 不可同世而立” (Han Feizi, “Nan Yi” (韓非子 • 難一) : 265).’

O conto ilustra duas proposições incompatíveis, ou seja, não podem ser ambas verdadeiras, embora possam ser ambas falsas. No enredo, Han segue a Lei da Não-Contradição de Aristóteles: “É impossível que uma coisa pertença e não pertença à mesma coisa ao mesmo tempo e no mesmo sentido” (Metafísica 1005b19-23; Apóstolo 1966, 58- 59) e ‘É impossível ser e não ser ao mesmo tempo’ (Metafísica 996b-30-31; Apóstolo 1966, 42).

毛泽东Mao Zedong (1893-1976) admirava o pensamento de Han Fei Zi, creditando-lhe a imensa influência na política da corte imperial chinesa. Assim, o revolucionário comunista abre seu ensaio intitulado 矛盾論 (*Máodùn Lùn*; lit. ‘Diálogo sobre a contradição’), publicado em 1937, afirmando que “A lei da contradição nas coisas, ou seja, a lei da unidade dos opostos, é a lei básica da dialética materialista”, sugerindo que toda existência é resultado de contradição. O materialismo dialético de Mao estava profundamente enraizado na cultura tradicional chinesa autóctone. Por isso é também importante compreender a noção de oposição não-contraditória ou complementar, sobre a qual discursaremos a seguir.

OPOSIÇÃO COMPLEMENTAR

Diferentemente da ideia platônica ou kantiana de “Essência” (*Ousia, Wesen*), a língua chinesa não definiu esse termo pela noção de permanência de uma substância. Em vez disso, está subjacente a noção dual de opostos complementares, como ‘luz-escureidão’, ‘negativo-positivo’ (陰陽 “yin-yang”) e ‘princípio - força vital’ 理氣 (li-qi), que se tornou a base para os principais sistemas de pensamento oriental.

Segundo a visão chinesa, “tudo que existe possui dois aspectos. Para a maioria das escolas de filosofia do Extremo Oriente, uma interação entre dois opostos produz todas as

coisas no universo”, ou, para tomar emprestada uma expressão hegeliana, “tudo envolve sua própria negação”.²

Uma das ideias centrais taoístas é a de que oposição é indispensável para harmonia. Por exemplo, a noção chinesa de opostos complementares (陰陽 “yin-yang”) parece inconsistente com a Lei da Não-Contradição proposta por Aristóteles. De facto, a coordenação yin-yang não é apenas contrária, mas também interdependente e complementar. Esta é uma das principais filosofias de Lao Zi, inspirada nos movimentos do sol e da lua e na sucessão das quatro estações, aos quais os agricultores prestavam especial atenção (Fung, 1997, p. 37).³

O círculo dividido em duas seções rodopiantes, uma preta e outra branca, com um círculo menor da cor oposta inserido em cada metade, tornou-se um símbolo mundialmente conhecido da religião taoísta. É também uma representação visual da oposição dialética (ou da não-contradição), expressa pelo princípio da Unidade na cosmologia chinesa.

Conforme examinado por Jiang e Zhang (1992, p.75), na lógica chinesa as correlações entre os opostos, como acima e abaixo, ou frente e verso, são enfatizadas e tidas como complementares. No pensamento sinótico, os opostos representados por yin (força negativa) e yang (força positiva) “não são mutuamente exclusivos; em vez disso, eles são dependentes e se completam. Portanto, na lógica chinesa, o significado é muitas vezes expresso em termos de oposição, como “grande forma sem aparência” ou “bênção produz infortúnio”. Essas noções opostas, em vez de produzir contradições, geram harmonia, conforme exposto no Clássico das Mutações (易經 Yi Jing).⁴

Notas

1. “Sobre a contradição”. Das *Obras Seleccionadas de Mao Tse-tung*. Imprensa de Línguas Estrangeiras. Pequim 1967. Primeira edição 1965. Segunda impressão 1967. Vol. I, pp. 311-47.
2. FUNG, Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Free Press, 1997, p.37.
3. FUNG, Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Free Press, 1997, p.37.
4. LI, Chenyang; HE, Fan; and ZHANG, Lili. *Thomé H. Fang's Philosophy of Comprehensive Harmony*. Global Scholarly Publications, New York, 2018.

Debate sobre cavalos brancos

Gongsun Long

Tradução e comentários Cláudia Ribeiro

Um texto de Gongsun Long (320--250 a.E.C.), dos mais importantes do pensamento chinês, sobre questões linguísticas e epistemológicas, como o universal e o particular, entre outras, aqui abordadas à luz de uma mentalidade distinta do pensamento ocidental

「白馬非馬」，可乎？

曰：可。

曰：何哉？

曰：馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：「白馬非馬」。

Interlocutor – “Cavalos brancos não são cavalos” é admissível?

Gongsun Long – É admissível.

I – Mas como?!

GSL – “Cavalo” nomeia uma forma. “Branco” nomeia uma cor. O que nomeia uma cor não é o que nomeia uma forma. Por isso digo: “cavalos brancos” não é “cavalos”.

Comentário

Neste início do diálogo, o interlocutor mostra-se surpreso com a afirmação de Gongsun Long de que cavalos brancos não são cavalos. Gongsun Long justifica que essa afirmação se sustenta porque o que nomeia uma forma não é o que nomeia uma cor. Que o que nomeia uma forma não é o que nomeia uma cor é uma afirmação verdadeira. No entanto, a conclusão – de que cavalo branco não é cavalo – não se segue das premissas. Para obter um *modus ponens* o raciocínio deveria ser antes o seguinte:

Se “cavalo” indica a forma, enquanto “branco” indica a cor; e se o que indica a forma não é o que indica a cor, então, “cavalo” não é “branco”. Ou seja, a conclusão não seria que “cavalo branco” não é “cavalo”.

E em que sentido é que o que nomeia uma cor não é o que nomeia uma forma? Será uma

distinção entre essência e acidente do tipo aristotélico? Angus C. Graham (1986: 100) fez notar que, na filosofia chinesa, as coisas são concebidas como tendo forma e tendo cor, (有形有色, *you xing you se*). Ou seja, são concebidas como se forma e cor fossem sua parte intrínseca e não como sendo essencialmente formas onde a cor é um acidente. No entanto, é difícil discordar que a forma (cavalo) é algo de necessário, estrutural, para um cavalo ser visualmente e mentalmente reconhecido como um cavalo, enquanto a cor branca é uma qualidade accidental. Mas também é verdade, como acrescenta Graham, que forma e cor são percebidas simultaneamente; e que a forma é percebida através de vários dos nossos sentidos, entre os quais a visão que capta a cor.

O que interessa reter é que esta resposta de Gongsun Long mostra que ele não se situa no mesmo plano do interlocutor. Situa-se no plano da linguagem e não no plano dos cavalos e das coisas brancas concretas. Refere-se a termos, aos termos “cavalo”, “branco” e “cavalo branco”. O termo “cavalo branco” provém da combinação da forma cavalo com a cor branca. Denota todos os cavalos que partilham a forma cavalo e a cor branca. Isto difere do termo “cavalo” que denota o conjunto de todos os seres com a forma cavalo, independentemente da sua cor. E difere do termo “branco” que denota todas as coisas brancas independentemente da sua forma. Ou seja, no plano semântico, cada um desses termos tem um conteúdo conceptual diferente. Por isso, é admissível afirmar que “cavalos brancos” não é “cavalos”.



曰：有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之，非馬何也？

I – Mas, havendo cavalos brancos, não se pode dizer que não há cavalos. Se não se pode dizer que não há cavalos, então como é que [cavalos brancos] não são cavalos? Se, havendo cavalos brancos, então, há cavalos, como é que os brancos não são cavalos?

Comentário

O interlocutor riposta que a existência de cavalos brancos implica a existência de cavalos. O seu raciocínio respeita a lei da inferência. Todavia, mostra com isto que continua a pensar no plano (onto)lógico, no interior do qual a afirmação de Gongsun Long não só é falsa como é bizarra.

曰：求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白馬不異馬也；所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬。是白馬之非馬，審矣！

GSL – Se o que se procura são cavalos, os baios ou negros podem ser enviados. Mas, se o que se procura são cavalos brancos, os baios ou negros não podem ser enviados.

Se “cavalo branco” fosse “cavalo”, ambas as pretensões seriam idênticas. Se ambas as pretensões fossem idênticas, “branco” não se diferenciaria de “cavalo”. Se ambas as pretensões não fossem diferentes, como pode ser que os baios ou negros ora sejam admissíveis, ora sejam inadmissíveis? É óbvio que

“admissível” e “inadmissível” não são idênticos um ao outro. Por isso, através dos baios ou negros pode concluir-se que há cavalos, mas não se pode concluir que há cavalos brancos. Daí que, de facto, “cavalos brancos” não é “cavalos”!

Comentário

Gongsun Long riposta com um raciocínio que se assemelha a um *modus tollens*:

Se cavalos brancos são cavalos, então procurar cavalos brancos é idêntico a procurar cavalos baios e negros.

Procurar cavalos brancos não é idêntico a procurar cavalos baios ou negros. Logo, cavalos brancos não são cavalos.

Mas trata-se, na verdade, de um raciocínio falacioso do tipo designado como “boneco de palha”, através do qual se distorce o raciocínio do interlocutor para melhor o atacar. O interlocutor não defendeu que é idêntico procurar cavalos brancos e procurar cavalos baios ou negros. De cavalos brancos serem cavalos não se segue que procurar cavalos brancos seja idêntico a procurar cavalos baios e negros. Logo, a conclusão é inválida.

No entanto, se nos deslocarmos da esfera estritamente lógica para a esfera semântica, as coisas mudam de semblante. Antes de mais, se o que se procura são “cavalos” e se os baios ou negros vão de encontro ao que se procura, como afirma Gongsun Long, então isto significa que também os brancos iriam ao encontro do que se procura. Nesse sentido, Gongsun Long está a reconhecer, sub-repticiamente, que cavalos brancos são efectivamente cavalos.

Por isto se vê que o interesse de Gongsun Long não é contrariar a noção comum de que os cavalos brancos são cavalos. *Fei em bai ma fei ma*, não tem, aliás, a mesma carga ontológica do nosso “não é”, mas aproxima-se mais de “não é o mesmo que” ou “não é como”.¹ Nesse sentido, *bai ma fei ma* não está nos antípodas de “cavalos brancos são cavalos”, mas apenas de que “cavalos brancos são o mesmo que cavalos.”

O que move Gongsun Long é mostrar que, em determinadas circunstâncias, os cavalos brancos não devem ser tomados simplesmente

te como cavalos. Isto porque, quando o que se procura não são “cavalos”, mas “cavalos brancos”, nem cavalos negros nem cavalos baios vão ao encontro do que se pretende. Se um regente pedisse que lhe fossem enviados cavalos brancos para uma dada cerimónia protocolar e súbditos distraídos lhe enviassem cavalos brancos, baios e negros, como se o imperador tivesse pedido apenas “cavalos”, poderiam rolar cabeças... Os cavalos baios e negros podem ser incluídos na extensão “cavalos” mas não podem ser incluídos na extensão “cavalos brancos”.

Repare-se que, no final do trecho, Gongsun Long torna a reconhecer que os cavalos brancos são efectivamente cavalos, quando afirma que, através dos baios ou negros (logo, também dos brancos) se pode concluir que há cavalos. Todavia, nem de “cavalos baios e negros”, nem sequer de “cavalos”, se pode concluir que há cavalos brancos. Apenas de “cavalos brancos” se pode concluir que há cavalos brancos. “Cavalos” e “cavalos brancos” são termos que não dizem respeito exactamente ao mesmo conjunto de seres. Tanto a extensão como a intensão são diferentes. Por isso, mais uma vez, é admissível afirmar que “cavalos brancos” não é “cavalos”.

曰：以馬之有色為非馬，天下非有無色之馬也。天下無馬可乎？

I – Consideras que cavalos com cor não são cavalos mas, neste mundo, não há cavalos sem cor. “Neste mundo não há cavalos” é admissível?

Comentário

O interlocutor não repara que Gongsun Long acabou de afirmar implicitamente por duas vezes que os cavalos brancos são efectivamente cavalos, o que poderia ter inflectido o debate numa outra direcção. Mantendo-se no plano concreto, apoia-se num mal-entendido: que Gongsun Long afirmou que cavalos concretos, com cor, não são cavalos. Ora, em nenhum momento isso aconteceu. Mas o interlocutor prossegue, ripostando que, por *reductio ad absurdum*, nesse caso não existiriam cavalos, dado todos os cavalos terem cor. Negar que um cavalo branco seja um cavalo equivale a

negar que um cavalo de qualquer cor seja um cavalo. Ora, não existem cavalos sem cor; de onde se concluiria que não existem cavalos, o que é um absurdo e até Gongsun Long teria de o reconhecer como tal.

曰：馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也；馬與白馬也，故曰：白馬非馬。

GSL – Os cavalos têm necessariamente cor, por isso há cavalos brancos. Se os cavalos não tivessem cor, então só haveria cavalos como tal; como distinguir aí os cavalos brancos? Por isso, “branco” não é “cavalo”. “Cavalo branco” é a combinação de “cavalo” com “branco”. Poderá a combinação de “cavalo” com “branco” ser “cavalo”? Por isso digo: “cavalo branco” não é “cavalo”.

Comentário

Gongsun Long desloca-se brevemente para o plano concreto do seu interlocutor e corrige-o: não há efectivamente cavalos sem cor. Caso os cavalos não tivessem cor, não haveria cavalos brancos. Não havendo cavalos brancos, não existiria o termo “cavalos brancos”, bastaria o termo “cavalos”. Mas há cavalos brancos, cavalos baios e cavalos negros. E faz notar que o termo “cavalos brancos” engloba “brancos”, tal como a identidade dos cavalos brancos engloba ser branco. Ora, o mesmo não sucede com o termo “cavalos”, que não engloba por si cor alguma, tal como o cavalo conceptual é livre de especificidades (como a cor) e por isso não é idêntico aos cavalos específicos, particulares. Algo nos cavalos com cor, como os brancos, é cavalo, mas não existe uma relação de identidade entre o que “cavalos brancos” e “cavalos” denotam. Dado não terem a mesma identidade, é admissível afirmar que “cavalos brancos” não é “cavalos”.

曰：馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬。是相與以不相與為名，未可。故曰：白馬非馬未可。

I – “Cavalo” que não se combina com “branco” é “cavalo”, “branco” que não

se combina com “cavalo” é “branco”. “Cavalo” com “branco” combinando-se, o composto nomeia-se “cavalo branco”. Isto chama-se combinar o que não se combina, o que é inadmissível. Por isso, dizer que “cavalo branco” não é “cavalo” é inadmissível.

Comentário

Por fim, o interlocutor desloca-se também ele para o plano semântico. E conclui que, se a combinação de “cavalos” com “brancos” não é “cavalos”, como defende Gongsun Long, então só quando “cavalo” não se combina com nenhuma cor é que é “cavalo” e só quando “branco” não se combina com nada é que é “branco”. Se os cavalos tiverem cores serão sempre “cavalos brancos”, “cavalos baios” ou “cavalos negros” e nunca simplesmente “cavalos”. Mas isso, prossegue, é formar um termo composto (“cavalo branco”) com componentes originalmente independentes um do outro, “cavalo” e “branco”.

曰：以「有白馬為有馬」，謂有白馬為有黃馬，可乎？

GSL – Dizes: “se há cavalos brancos, então há cavalos”. E dizer que, se há cavalos brancos, então há cavalos baios, é admissível?

Comentário

Depois de relembrar ao interlocutor a posição deste (de que se pode concluir que há cavalos de haver cavalos brancos), Gongsun Long distorce novamente um pouco a questão e pergunta-lhe se, de um universo onde existem cavalos brancos, se pode concluir que há cavalos baios ou negros. Isto equivale, claro está, a perguntar o inverso, se de um universo onde existem cavalos baios ou negros é admissível concluir que há cavalos brancos.

曰：未可。

I – É inadmissível.

Comentário

O opositor, obviamente, discorda que, de haver cavalos brancos, se possa concluir que há cavalos baios.

曰：以有馬為異有黃馬，是異黃馬於馬也；異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬，此飛者入池而棺槨異處，此天下之悖言亂辭也。

GSL – Considerar que haver cavalos difere de haver cavalos baios é diferenciar entre “cavalos baios” e “cavalos”. Ora, diferenciar entre “cavalos baios” e “cavalos” é considerar que “cavalos baios” não é “cavalos”. Considerar que “cavalos baios” não é “cavalos”, mas manter que “cavalos brancos” é “cavalos”, é como “algo a voar penetra no lago” e “caixão interior e caixão exterior estão em diferentes lugares”² - do mais contraditório e disparatado deste mundo!

Comentário

Gongsun Long faz então com que o interlocutor repare na sua presumível contradição. “Presumível” porque, mais uma vez, deixa cair, pelo caminho, o termo “branco”. Afinal, “cavalo baio” é diferente de “cavalo” (e já não de “cavalo branco”). Dado que “cavalo baio” é diferente de “cavalo”, então, “cavalo branco”, necessariamente, também é diferente de “cavalo”. E vai avisando que, caso o interlocutor discorde disto, cairá em contradições que considera absurdas. Os dois exemplos de contradições que oferece não costumam merecer qualquer linha dos comentadores. No entanto, se lhes prestarmos atenção, assemelham-se estranhamente a algumas das teses de Hui Shi acima referidas. Não seria esta uma crítica a esse tipo de antinomias, como se Gongsun Long delas se quisesse demarcar?

有白馬，不可謂無馬者，離白之謂也。不離者有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳，非有白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂馬也。

GSL - De haver cavalos brancos, não se pode dizer que não há cavalos: chama-se “separar o branco”. Não separar o branco, é quando, de haver cavalos brancos, não se pode dizer que há ca-



valos. Assim, que há cavalos, é porque de “cavalos” se conclui que há cavalos, não porque de “cavalos brancos” se conclua que há cavalos. Assim, se [de cavalos brancos] se concluísse que há cavalos, então não se poderia dizer que os cavalos são “cavalos”.

Comentário

Gongsun Long deixa claro que quem defende que se deve “separar ‘branco’” (*li bai*) defende que “quando há um cavalo branco pode afirmar-se que há um cavalo”. Ou seja, havendo um cavalo branco, é possível abstrair do branco e concluir que há um cavalo, conferindo, assim, o protagonismo a “cavalo”. É a posição do interlocutor.

Mas, para quem defende que não se deve “separar ‘branco’” (*bu li*), “quando há um cavalo branco não se pode afirmar que há um cavalo”. Se há um cavalo branco, não é possível abstrair “branco” do cavalo. Um cavalo branco, com cor, é diferente do cavalo-forma, abstracto, sem determinação de cor. Ou seja, aqui confere-se protagonismo a “branco”. É a posição de Gongsun Long.

Assim, da proposição “há cavalos brancos” conclui-se que há cavalos só por causa do termo “cavalos”. Se do termo “cavalos brancos” se concluísse que há cavalos (ou seja, se “brancos” também estivesse implicado nessa conclusão), então “cavalos” e “cavalos brancos” seriam idênticos e intermutáveis. Mas se os termos “cavalos” e “cavalos brancos” fossem intermutáveis, então, das duas uma: ou seria possível chamar “cavalos brancos” aos cavalos baios e negros, o que é inadmissível; ou teria de se chamar aos cavalos baios e negros outra coisa que não “cavalos”.

曰：白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者，無去取于色，故黃、黑皆所以應。白馬者，有去取于色，黃、黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也；故曰：「白馬非馬」。

GSL - “Branco” não fixa o que é branco e pode ser posto de parte. Em “cavalos brancos” fala-se num branco fixado. O branco fixado não é “o branco”. “Cava-

los” não exclui nem selecciona cores, por isso, baios ou negros podem ser aceites. Mas “cavalos brancos” exclui e selecciona cores e, por isso, os baios ou negros ficam excluídos devido à cor e só cavalos brancos podem ser aceites. Não excluir nada não é o mesmo que excluir algo. Por isso digo: “cavalos brancos” não é “cavalos”.

Comentário

Gongsun Long declara que, neste debate, é extemporâneo discorrer sobre uma cor que não está associada a nada. Rebate assim a anterior interpretação distorcida do seu interlocutor segundo a qual estaria a afirmar que só quando “cavalo” não se une a “branco” é que se trata de cavalo, e que só quando “branco” não se une a “cavalo” é que se trata de “branco”. Um termo (“cavalo”) que informa sobre a forma mas não informa sobre uma determinada característica, como a cor, difere forçosamente de um termo que informa tanto sobre a forma como sobre uma determinada característica, como a cor (“cavalos brancos”). Por não informar sobre a cor, “cavalos” designa os cavalos brancos, baios ou negros. Por informar sobre a cor, “cavalos brancos” só designa os cavalos brancos e exclui os baios ou negros. Logo, “cavalos brancos” não é o mesmo que “cavalos”. Mais uma vez, dado não terem nem a mesma intensão nem a mesma extensão, é admissível afirmar que “cavalos brancos” não é “cavalos”.•

Notas

- 1 *Fei* pode desempenhar quatro funções: afirmar que um sujeito é diferente de um objecto; afirmar que um sujeito não tem um certo atributo; mostrar que a relação entre um sujeito e o objecto é exclusiva; e mostrar que nomes compostos (como “bois-cavalos”) não são iguais a nomes de indivíduos. Em *bai ma fei ma*, *fei* é utilizado na primeira forma, no sentido em que “cavalo branco é diferente de cavalo” (Mou Zongsan 1979).
- 2 Na China Antiga, para cada cadáver, era costume utilizarem-se dois caixões, um exterior e um interior.

Excerto de Cláudia Ribeiro, “Podem cavalos brancos não ser cavalos? O “Debate sobre Cavalos Brancos” de Gongsun Long e sua tradução comentada.”, in *Philosophy@Lisbon*, nº11. <http://www.philosophyatlisbon.org/archive.php>

O mito do ideograma

LEANDRO DURAZZO

A O REDOR do mundo, consideradas todas as eras desde que a humanidade passou a se comunicar, determinadas sociedades desenvolveram o que podemos chamar de culturas de escrita. Para nós, falantes do português, bem como para os demais neolatinos, indoeuropeus, modernos ocidentais, essas culturas carregaram consigo formas historicamente valorizadas de conhecimento: escritas, alfabéticas, ortográficas.

A expansão de tais tradições, quer no interior da própria Europa, quer em seu avanço colonial por outras partes do globo, carregaram consigo tais valorizações no bojo do encontro com outros povos: é famoso o relato de um cronista português que, no século XVI, teria encontrado povos originários das Américas, especificamente do Brasil, em cujas lín-

guas “não se acham F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei”.¹ Etnocentrismo, decerto: desejo de que toda a humanidade corresponda a uma experiência pontual e limitada, tida, à época, como ápice do desenvolvimento do intelecto e do gênero humano.

Mas nesses mesmos 1500, século mais, século menos, uma civilização sem F, sem L e sem R já contava três mil anos de idade. Pelo menos. E contava, também, com uma cultura escrita de enorme relevância, prestígio e sofisticação. Não alfabética, contudo. E essa diferença talvez tenha significado uma abordagem tão etnocêntrica quanto aquela destinada aos povos ameríndios, mas com o sinal trocado: porque se povos sem letras não poderiam ser mais que “bárbaros”, o que seria o povo sem letras, mas com caracteres mais antigos que o próprio Ocidente? Iluminados, talvez? Mais que humanos?

Em *Ideogramas na China*, Henri Michaux descreve, de modo poético, o desenvolvimento da escrita caligráfica, que considera “ideográfica”. Para o poeta, a escrita chinesa teria evoluído de uma materialidade pictórica, cujo referente designaria diretamente o objeto representado, sem maiores mediações linguísticas, até um sistema complexo e elitizado de traços cujo conhecimento se restringia apenas aos eruditos e letrados.

Ao passo que 山 representaria pictograficamente uma montanha — donde 山 = montanha —, desdobramentos posteriores do sistema de escrita chinês teriam distanciado essa quase iluminação instantânea:

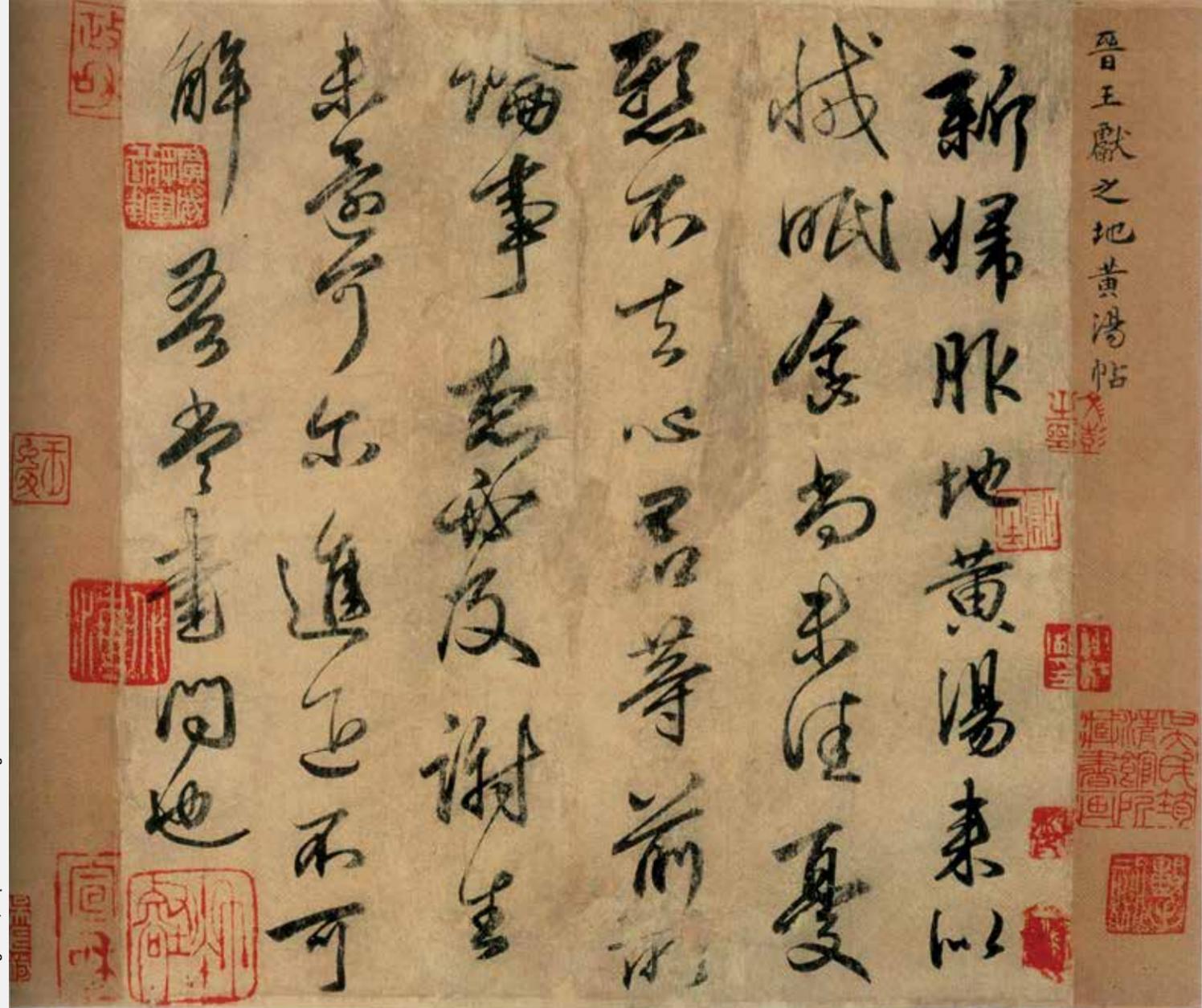
“Levados pela arrebatadora impudência da pesquisa, os inventores — os de uma segunda fase — aprenderam a desligar o sinal do seu modelo (deformando-o às apalpadelas, sem ousar ainda cortar decididamente o que liga a forma ao ser, o cordão umbilical da semelhança) e assim se desligaram eles próprios, havendo rejeitado o sagrado da primeira relação ‘escrito-objecto’.”²

A primeira relação escrito-objecto de que nos fala Michaux é a associação pictográfica imediata, a montanha transposta ao papel — ou a qualquer outra superfície. Quaisquer que fossem seus desdobramentos, não mais haveria o vínculo com que o poeta sonha: da coisa à compreensão, sem passar pelo trato da lingua-



PARA MICHAUX, COMO PARA OUTROS, IDEOGRAMAS SERIAM REPRESENTAÇÕES GRÁFICAS DE OBJETOS E/OU IDEIAS, CONCEITOS. JÁ O SOM DOS OBJETOS E DAS IDEIAS, O SOM DA FALA QUE FALA SOBRE ELES, DESEMPENHARIA POUCO OU NENHUM PAPEL EM SUA GRAFIA

Wang Xizhi, cópia da dinastia Tang



UM MITO, DIZ DEFRANCIS, POIS MESMO EM SISTEMAS DE ESCRITA COM ELEMENTOS PICTOGRÁFICOS, COMO NA CHINA, NO ANTIGO EGITO OU NA SUMÉRIA, NÃO SE PODE ENCONTRAR UMA ESCRITA INTEIRAMENTE SEMÂNTICA. A ESCRITA É PROJEÇÃO DA LÍNGUA, E A LÍNGUA É SEMPRE FALADA.

gem. Chegando ao pico da montanha, 峰, não mais teríamos a primeira relação, e apenas aos iniciados essa trilha ao monte estaria aberta.

Michaux lamenta a elaboração da escrita que a desvincula do mundo, e nisso não está sozinho: para mais de um leitor ocidental da escrita chinesa, “ideograma” se mostrou o melhor termo para descrever algo tão diferente de nossos sistemas alfabéticos, fonéticos, de nossas línguas cuja expressão sonora da fala é condutora da escritura.

Para tais leitores, a China teria seguido algum princípio misterioso que a teria posto à parte de toda a raça humana — como sugeriu Boodberg há quase cem anos³ —, para quem os sistemas de escrita se desenvolvem a partir das experiências linguísti-

cas da fala, e não o contrário — nem separadamente, como o mito do ideograma nos faz supor.

Em 1984, John DeFrancis publicou *O mito ideográfico*, historicizando a ideia segundo a qual seria possível um sistema ideográfico, ou ideográfico, no qual uma língua fosse capaz de incluir todos os objetos, conceitos e ideias do universo sem apelo à fala, ao som, à base material da língua. Um mito, diz DeFrancis, pois mesmo em sistemas de escrita com elementos pictográficos, como na China, no antigo Egito ou na Suméria, não se pode encontrar uma escrita inteiramente semântica. A escrita é projeção da língua, e a língua é sempre falada.

**SE POVOS SEM ESCRITA ALFABÉTICA
ERAM SEM LEI, SEM REI E SEM FÉ,
UM POVO SEM ESCRITA FONÉTICA
TALVEZ FOSSE — ASSIM DIZ O
MITO, NISSO ACREDITARAM
OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS
EUROPEUS — REBUSCADO E
COMPLEXO A UM NÍVEL QUE OS
DISTANCIARIA DE TODOS OS
DEMAIS POVOS DA TERRA.**

Henri Michaux via na evolução da escrita chinesa um distanciamento do mundo dado, da experiência mística, esotérica e religiosa com o mundo, um distanciamento da experiência imediata. Por isso afirma que “Na escrita, a religião recuava. A irreligião da escrita começava”. Em outras palavras: perde-se o mundo-pelo-mundo — 山 = montanha, subsequentemente evidente para qualquer pessoa, mesmo iletrada — e passa-se a viver o mundo-pela-escrita — 峰 = pico da montanha, compreensível apenas para quem tenha escalado montes e montes de livros e exercícios complexos, pouco afeitos à “ideogramática” do objeto pico-da-montanha.

Mas é aqui que o mito se mostra às claras. Para Michaux, como para outros, ideogramas seriam representações gráficas de objetos e/ou ideias, conceitos. Já o som dos objetos e

das ideias, o som da fala que fala sobre eles, desempenharia pouco ou nenhum papel em sua grafia. Se povos sem escrita alfabética eram sem lei, sem rei e sem fé, um povo sem escrita fonética talvez fosse — assim diz o mito, nisso acreditaram os primeiros missionários europeus — rebuscado e complexo a um nível que os distanciaria de todos os demais povos da terra.

Um povo, no mínimo, de memória estupefante, capaz de conhecer um símbolo para cada coisa existente: “símbolos e imagens [que], não tendo qualquer som, podem ser lidos em todas as línguas, formando uma espécie de pintura intelectual, uma álgebra metafísica e ideal, que transmite pensamentos por analogia, por relação, por convenção, e assim por diante.”⁴

O mito do ideograma abstrato abre caminho para a ideia de uma escrita inefável, sem atentar para o fato de que 峰, o pico da montanha, não é apenas resistir à montanha ou, ainda, chifrar o monte — 山 + 峯 —, dentre outras variações semânticas que pudéssemos atribuir às puras imagens pictográficas de 峰 — e à decomposição de suas partes. Antes, a pronúncia de 峰 é *feng*, e por isso à montanha se anexou o segundo grupo de caracteres, à direita: 峯.

Não por lógica abstrata, não porque resistir ou chifrar a montanha signifique atingir seu cume, mas porque *feng* é o modo de nomear o topo do monte, e o modo de nomear, sua sonoridade, traz o elemento fonético à escrita. Por isso, nada de ideográfica — ou não somente ideográfica, e quase nunca inteiramente ideográfica —, mas sonora. Logográfica. Ou morfossilábica, como sugeriu DeFrancis. •

Notas

- 1 - Pero de Magalhães Gândavo, *Tratado da Terra do Brasil*, 1573.
- 2 - Henry Michaux, *Ideogramas na China*, tradução de Ernesto Sampaio. Cotovia, 1999, p. 17.
- 3 - Apud John DeFrancis, *The Ideographic Myth*, In: *The Chinese Language: Fact and Fantasy*, University of Hawaii Press, 1984. Disponível em: http://pinyin.info/readings/texts/ideographic_myth.html
- 4 - Memórias apud DeFrancis, *idem*.

Som e sentido na escrita chinesa

DANDO SEQUÊNCIA à crítica aos ideogramas como ideologia — ou, no mínimo, à revisão do que costuma ser tomado como o mundo afônico dos ideogramas, convém que nos debruçemos sobre um caso e, por ele, busquemos algumas novas interpretações que ampliem o campo da linguística, no qual nos aventuramos em nossa última coluna. Tomemos Buda como exemplo. O carácter que o representa no extenso rol de ideofonogramas chineses é o seguinte: 佛. *Fó*, cuja pronúncia se dá no segundo tom.

Huo Datong, “o único psicanalista da China”, nos lembra de que a parte esquerda dos caracteres compostos (no caso de 佛, trata-se do radical para 人, *rén*, pessoa, ser humano) está, geralmente, relacionada

com a imagem, numa conexão lacaniana com o significante que, concreto, encontra correspondência na realidade objetiva. Segundo essa compreensão, ao identificar 人, vejo uma pessoa em pé, e isso já imprimiria “ideogramicamente” o sentido do que hei de ver. A parte direita do carácter (弗, *fú*, no caso de Buda) seria então a atribuição fonética ao novo carácter, composto. Nesse caso, a origem etimológica perderia o significado ideal, “ideográfico”, e figuraria apenas como acessório sonoro à composição. Sendo o carácter 弗 um elemento de negação, poderíamos até aventar a hipótese de que buda, em última instância, seria um não-humano (o que não deixa de ser verdade, em certo sentido: os budas, isto é, os iluminados que nascem no reino humano — pois, em verdade, há budas em todas as direções, todos os reinos e todos os tempos, animais, espirituais, divinos — deixam de ser humanos sujeitos ao ciclo quase eterno de renascimentos e mortes, libertando-se por meio da iluminação. Chegam a ser algo como não-humanos, portanto...)

Mas não é isso que se dá, a menos que queiramos poetizar a não-humanidade (ou a suprema humanidade) de Buda. A composição do carácter ocorre por uma razão simples, nos



diz Huo Datong: a visão do elemento à esquerda acionaria o hemisfério direito do cérebro, responsável pela compreensão mais abrangente e visual do contato sensorial, lidando com a totalidade orgânica dos dados percebidos e com sua conexão com elementos concretos.

A visão do elemento à direita acionaria, por sua vez, o hemisfério esquerdo do cérebro, responsável por funções fonadoras, racionalização, pela concretude e pela generalidade dos processos linguísticos.

E o psicanalista nos diz mais, a partir de bases que apenas reforçam que o mito do ideograma, como sugeriu John DeFrancis, é mesmo um mito: Datong afirma existir uma quebra entre a imagem e a realidade, com a primeira não mais remetendo à segunda, num processo de patologização da linguagem alienada:

“A RUPTURA QUE OCORRE ENTRE A FIGURA DO CARACTER CHINÊS E O SIGNIFICADO REPRESENTA A RUPTURA DO VÍNCULO ENTRE O IMAGINÁRIO E O REAL.” HU DATONG



“A ruptura que ocorre entre a figura do caracter chinês e o significado representa a ruptura do vínculo entre o imaginário e o real. A manifestação patológica dessa ruptura é a amnésia, cujo estado extremo é que o paciente não se lembra mais de nada. [...] Podemos notar também que o pictograma do cavalo no ideofonograma da mãe desempenha apenas um papel fonético, enquanto sua figura como imagem visual do cavalo perdeu sua função de representação-coisa, ou seja, seu elemento da figura foi reprimido. O pictograma do cavalo agora não indica o cavalo, mas apenas o som, *ma*.” (Huo Datong em francês no original).

Explicando que o elemento cavalo do caracter para mãe (o 马 de 妈) cumpre apenas função fonética, o psicanalista diz algo semelhante ao que nos diz Jonathan Stalling quando critica a visão reificada, concreta e imagis-

ta que — sobretudo — Ezra Pound imprimiu à sua leitura da escrita chinesa.

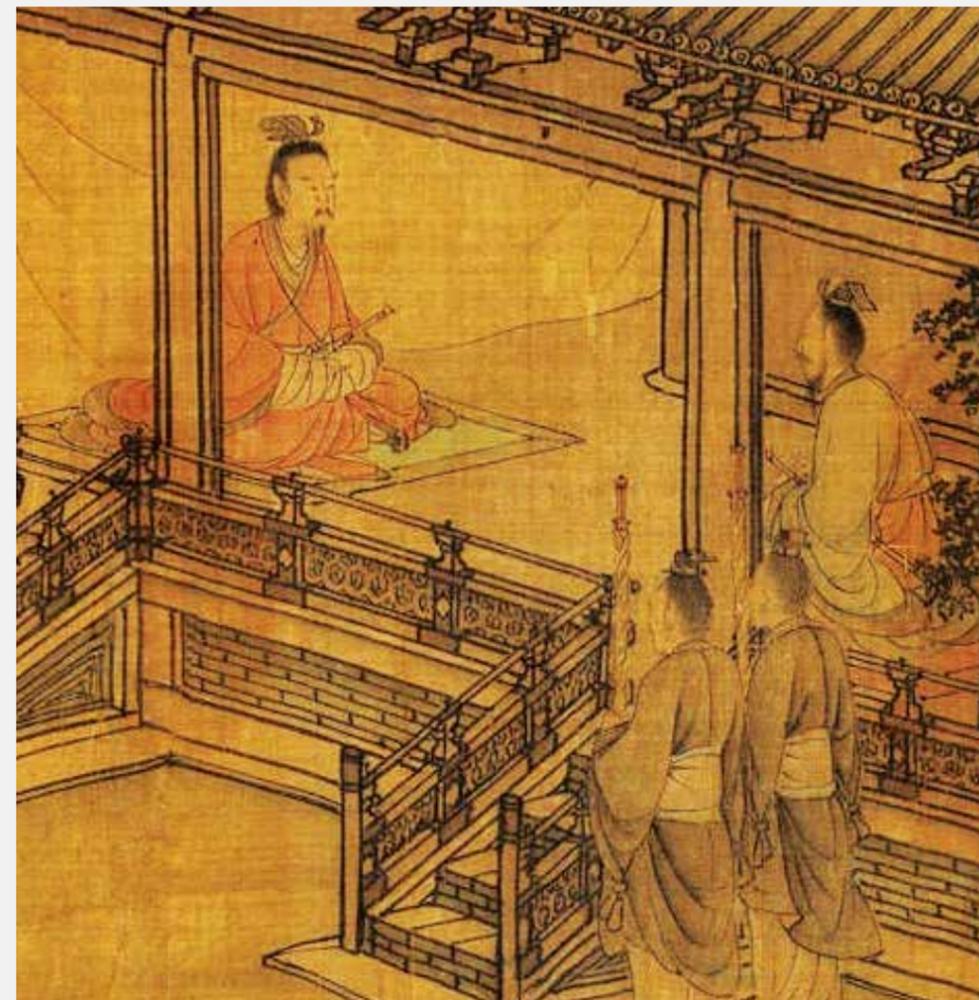
Pound fazia parecer que a escrita ideográfica era sumamente fotográfica, com tudo sendo diretamente vinculado a um elemento do real, algo aproximado do mito que DeFrancis analisa. Stalling, sobre isso, percebe a constante “ruptura entre real e imaginário” que Huo Datong enunciou e desmente, assim, a ubíqua relação concreta dos poetas:

“A velha teoria quanto à natureza do caracter escrito chinês (que Pound e Fenollosa seguiram) é a de que o caracter escrito é ideograma — uma imagem estilizada da coisa ou conceito que representa. A teoria oposta (que prevalece hoje entre os estudiosos) é que o caracter pode ter suas origens pictóricas em tempos pré-históricos, mas que essas origens foram obscurecidas em todos, excepto em alguns casos muito simples, e que, em qualquer caso, os utilizadores nativos não têm o significado pictórico original em mente enquanto escrevem.” (Jonathan Stalling).

Há uma questão interessante que surge dessa sequência de críticas, e que pretendemos desenvolver no futuro, mas aqui a sumário: o tal mito ideográfico, ao sobrepor a visualidade à materialidade sonora da língua falada e, com isso, ignorar a dissociação que a história imprime entre caractere e sentido originário, faz com que os leitores — sobretudo — ocidentais da escrita chinesa, de sua poética própria, valorizem a pictografia em detrimento da sonoridade, a materialidade concreta dos traços em lugar da fluidez mavisiosa que o falar carrega consigo.

Bibliografia

- Datong, Huo. (s/d). L'inconscient est structuré comme l'écriture chinoise. Lacan et le monde chinois. Disponível em: http://www.lacanchine.com/Ch_C_HuoInc_Txt.html
- Duarte-Plon, L. (2003). Psicanalista Huo Datong. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica [online], v. 6, n. 1. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982003000100009>.
- Durazzo, L.; Jatobá, J. (2014). Ensaio de uma tradução coletiva: Yao Feng e o som da poesia chinesa. Translatio, n. 7. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/50795>
- Stalling, J. (2011). Poetics of Emptiness: Transformations of Asian Thought in American Poetry. New York: Fordham University Press.



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145



Um sábio não sabe de Si

LEANDRO DURAZZO

Diz-se que Bodhidharma (達摩), primeiro patriarca do budismo Chán (禪) na China, certa vez se apresentou ao imperador Wu da dinastia Liang (梁朝, 502-557). O diálogo entre os dois, ambos budistas, faz parte da literatura de distintas escolas do budismo sino-coreano-japonês, que compreendem Bodhidharma como o introdutor de suas práticas no Leste Asiático, sendo ele um monge de origem talvez persa vindo das terras a oeste.

ASSIM SE RELATA:

ESTANDO frente a frente, o imperador inquiriu Bodhidharma a respeito de seus feitos beneméritos como governante daquelas terras. Que méritos teria ele, imperador, adquirido graças aos esforços que despendera para construir monastérios, ordenar monges budistas, reproduzir cópias e cópias de sutras e entalhar imagens de budas?

“Mérito algum,” teria dito Bodhidharma. “Boas ações mundanas podem originar bons frutos, nesta e em próximas vidas, mas mérito algum advém delas.”

“Então,” continuou o imperador, “qual o sentido de tudo isso?”, teria dito. Ao que Bodhidharma respondeu: “o único sentido verdadeiro é a vacuidade; ela é tudo que existe.” Ou, se pensarmos bem, o que não existe, posto ser vacuidade. Mas a tradição informa que o patriarca teria dito algo assim: “existe apenas vacuidade.”

E por vacuidade, pelo vazio essencial que não é apenas ausência de algo, mas natureza inessencial de todos os fenômenos, Bodhidharma se referia a uma das verdades profundas do budismo, das verdades centrais que, com ele na China, passou a compor parte significativa do entendimento budista do mundo. Desde o Chán, passando pela tradição Seon da Coreia até o mais popular Zen japonês.

Mas aqui, a vacuidade que o monge enfatiza ganha maior materialidade. Porque em sua verdade se desfaz não apenas a ideia essencial de todos os fenômenos — afinal, tudo que existe é vacuidade —, mas a ideia de que o sujeito mesmo que enuncia tal ideia, o enunciador de qualquer enunciado, ele próprio não pode existir. Ou, melhor dizendo, ele próprio é vacuidade.

Falta-lhe um cerne essencial que o mantenha imutável ao longo do tempo, das experiências, dos fenômenos todos de uma existência. Com a vacuidade, vem também a verdade budista da impermanência. Nada se mantém eternamente.

Frente a isso, a última pergunta do imperador a Bodhidharma foi a seguinte: “Se tudo é vacuidade, quem é você, agora, defronte a mim?”

E o monge lhe deu a única resposta possível: “Eu não sei, Vossa Majestade.”

Neste pequeno diálogo, anedótico ou não, se registra o coração de uma sabedoria passada de geração em geração, de espírito a espírito, desde o tempo primeiro do budismo Chán. O não se saber, o reconhecimento de que se desconhece qualquer essencialidade última, de que tudo é vacuidade e impermanência, alimenta toda a prática budista dessa escola e das que se desenvolvem a partir dela, na China ou alhures.

E ainda que elementos de tal verdade estejam presentes nos discursos do próprio Buda histórico, nas tradições que já vinham se desenvolvendo em terras indianas, a chegada de Bodhidharma à China é fundamental pelo encontro que promove entre tais perspectivas e certas tradições originárias da China mesma. Pelo encontro da verdade budista com certo espírito existencial que o sinólogo francês François Jullien bem resume ao dizer, como o faz em um título de sua obra, que “o sábio não tem ideia”. O sábio — e não o filósofo, não o teorizador — não tem ideia porque não toma, de partida, nenhum pressuposto. Na experiência da sabedoria, segundo o sinólogo e as tradições às quais se refere, e mesmo ao budismo que aqui citamos, não se tem ideia porque ideias pressupostas são apriorismos essencializantes, ou cristalizações de expectativas, de pontos de vista que são pontos de partida (*parti pris*, diz Jullien). Ao contrário, não ter ideia é não saber, por exemplo, quem se encontra defronte ao imperador.

Mesmo que quem ali esteja seja o próprio interlocutor do soberano, o próprio monge budista, patriarca que, ao dizer não saber quem é, diz muito mais do que apenas isso: diz-nos que reconhecer seu desconhecimento lhe permite estar ali, defronte ao imperador, sem projetar ilusões em nenhuma relação sua com o mundo. Apenas estando ali, aberto ao que o fluxo dos fenômenos venha a apresentar.



Bibliografia

- Broughton, Jeffrey L. (1999), The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen, Berkeley: University of California Press.
- Jullien, François. (2000). Um sábio não tem ideia. São Paulo: Martins Fontes.

Sobre a singularidade do cânone budista chinês

LEANDRO DURAZZO

EM MUITOS sentidos, pode-se entender a tradução como o meio pelo qual todas as coisas vêm ao mundo e por ele circulam, se manifestam, transpõem-se desta para aquela realidade, partem de um emissor e chegam ao entendimento de um receptor que, por sua vez, as reformula, recria, transcriba e lhes dá seguimento. Tradução, transmissão, elaboração e comunicação, de certo modo, são elementos de um mesmo complexo, de dinâmicas de encontro e partilha, ajustes e informes.

O budismo histórico, antigo, vindo originariamente de territórios identificados hoje como a Índia, pode ser dividido em três grandes períodos, a saber, 1) Buddhadharmas (o ensinamento do Buda, 佛教, *fojiao*); 2) O Buddhadharmas Mahayana e; 3) O Buddhadharmas Mahayana Esotérico. Todos esses ensinamentos budistas, nascidos na Índia e dispersos pelo mundo, encontram-se em um dos três grupos. O que lhes permite tal dispersão, circulação, alcance, são justamente as línguas que os carregam: inicialmente, pela oralidade, mas logo, pela escrita.

O grande mestre Yinshun (1906-2005), um dos luminares do budismo contemporâneo, assim define os conjuntos de textos que mantêm, há milênios, a palavra do Buda viva:

“A linhagem de língua páli — que denominamos ‘tradição do sul’, atualmente popular no Sri Lanka, na Birmânia e na Tailândia — é um ramo do budismo, o *Tamrasatiya*, correspondente à era do Buddhadharmas. A linhagem de língua tibetana — e que foi transmitida para o Tibet — pertence, grosso modo, ao Buddhadharmas Mahayana Esotérico. A

linhagem de ensinamentos transmitida e largamente adotada na China pertence, de modo geral, ao Buddhadharmas Mahayana.

O cânone budista em língua chinesa, preservado na China, não se compara, claro está, com os textos originais registrados em sânscrito ou páli (sendo, estas, línguas indianas); também não se aproxima tanto dos originais quanto as traduções tibetanas (o alfabeto tibetano se desenvolveu a partir do sânscrito). Entretanto, para o estudo global e histórico do budismo originado na Índia, e para compreender seu desenvolvimento e evolução, as traduções chinesas possuem valor inestimável, que não pode ser ignorado — valor que os textos em páli, tibetano e sânscrito não conseguem igualar!”

(Yinshun, 2009, p. 92, tradução minha).

O CÂNONE CHINÊS INCLUI TRADUÇÕES ELABORADAS DURANTE UM LONGUÍSSIMO PERÍODO, MAIS DE MIL ANOS, PODENDO, ASSIM, INCLUIR EM SI FONTES DE DIVERSAS ORIGENS, ÉPOCAS E TRADIÇÕES.

De acordo com o mestre, embora representativo de um budismo da segunda era — o Mahayana —, o cânone chinês inclui traduções elaboradas durante um longuíssimo período, mais de mil anos, podendo, assim, incluir em si fontes de diversas origens, épocas e tradições. Fazendo-se, desse modo, um cânone representativo de elementos presentes em todas as três eras acima mencionadas. Convém seguir o grande mestre Yinshun e discriminar as fontes originais mais significativas que se encontram englobadas pelo cânone chinês:

1) Do Buddhadharmas inicial, da primeira era, o cânone chinês preserva o Tripitaka —

composto por três conjuntos fundamentais de textos: os Sutra, o Vinaya e o Abhidharma — e inclui traduções de textos pertencentes a inúmeras escolas do período secular do budismo clássico. Por incluir essas diferentes versões de um período histórico de dissensões, o cânone chinês oferece pistas do movimento que desaguará, posteriormente, no surgimento do fenômeno Mahayana, já distanciado das estruturas clássicas do Buddhaharma da primeira era. Quanto a este, Yinshun ressalta que as traduções tibetanas não tendem a englobá-lo; e o cânone páli, por sua vez, embora completo, restringe-se apenas a um conjunto de tradições textuais, sem lançar luz sobre os desdobramentos históricos que se seguiram à era do Buddhaharma inicial;

YINSHUN ALERTA PARA A RIQUEZA DO CÂNONE BUDISTA CHINÊS, NÃO APENAS EM MATÉRIA DOUTRINÁRIA, MAS TAMBÉM COM RELAÇÃO À SUA CAPACIDADE DE DINAMIZAR OS ESTUDOS MUNDIAIS SOBRE O PERÍODO MAIS ANTIGO DO BUDISMO



2) Do Mahayana, os textos chineses dão conta de uma imensidão de influências, referências, fontes e períodos históricos. A bem dizer, o budismo chinês pode ser total ou quase totalmente identificado ao Mahayana, pelo que se compreende tal abrangência textual. Já os outros cânones indicados pelo mestre Yinshun, o páli e o tibetano, o primeiro não apresenta nada de origem Mahayana, e o segundo está repleto de textos dessa tradição, ainda que muitos sejam retraduições a partir do próprio chinês, e não das fontes originais. Não obstante, o cânone tibetano inclui alguns textos de períodos posteriores do Mahayana que o cânone chinês não possui, como *O Ornamento da Clara Realização*. O cânone chinês, a despeito da variedade Mahayana encontrada no cânone tibetano, possui

uma singularidade relevante para os estudos históricos, genéticos e comparativos das tradições budistas: diferentemente de seu vizinho tibetano, que continuamente se revisou a fim de adequar os textos prévios a versões posteriores e vistas como mais adequadas, o cânone chinês manteve as diferentes traduções de todos os textos, facilitando um entendimento do processo histórico e das mudanças sofridas pelos ensinamentos ao longo do tempo. Trata-se de um ferramental inestimável para o estudo do desenvolvimento do pensamento budista, desde suas fontes históricas — na Índia ou na Ásia Central — até o Leste Asiático.

3) Quanto aos textos do Buddhaharma Mahayana Esotérico, fortemente presente no Tibet e em sua área de influência, o cânone chinês possui traduções fundamentais para a mediação com outras localidades de base linguística aproximada, como a Coreia e o Japão. Assim, muitos dos textos budistas esotéricos que chegaram ao Japão o fizeram por intermédio da escrita chinesa, tida por língua franca no leste asiático ao longo do período de expansão do budismo.

Com esse apanhado geral, o venerável mestre Yinshun objetivava, já nos anos 1950, alertar os pesquisadores monásticos e leigos para a riqueza do cânone budista chinês, não apenas em matéria doutrinária, mas também com relação à sua capacidade de dinamizar os estudos mundiais sobre o período mais antigo do budismo, graças à natureza muito singular que as traduções chinesas possuem e que a destacam. •

Bibliografia

Durazzo, L. (2015). Venerável Yinshun e o Budismo para o reino humano: instruções de um mestre chinês do século XX. *Cultura Oriental*, v. 2, n. 1, p. 39-44. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/co/article/view/25628>

Yinshun, Ven. (2009). *A Sixty-Year Spiritual Voyage on the Ocean of Dharma*. Translated by Yu-Jung L. Avis, Po-Hui Chang, Maxwell E. Siegel. Towaco: Noble Path.

**SU
DONGPO**

Su Dongpo é considerado o maior poeta da dinastia Song e um dos maiores de toda a poesia chinesa, ao lado de Li Bai e de Du Fu. Nasceu em Meishan, em 1037, na província de Sichuan. A sua figura corresponde ao ideal do letrado/mandarim, poeta e prosador, calígrafo e pintor, homem político e criador de jardins.

苏东坡



Traduções e textos de
ANTÔNIO GRAÇA DE ABREU

Mãos na lama, olhos nas estrelas

Em 1075, após três anos como assistente do governador de Hangzhou, uma das mais esplendorosas cidades da China, Su Dongpo pediu para ser transferido para Mizhou, perto da actual Qingdao, na província de Shandong. A razão era simples, passaria a viver não muito longe do irmão Su Zhe, colocado na cidade de Jinan.

Viajando de barco por rios e canais, em carruagem, a cavalo, a pé, em longas jornadas que se prolongavam por meses, conhecia cada vez melhor a China e as condições deploráveis da vida de muitas das populações do império. Os territórios eram vastos e densamente povoados e, como sempre acontece nas províncias chinesas, as cíclicas inundações e secas, o mau governo, os impostos brutais que recaíam sobre os camponeses provocavam a desolação, a miséria, as epidemias, a fome.

No seu labor de mandarim local foi constante a luta de Su Dongpo para tentar diminuir o sofrimento do povo. Pouco poderia fazer, era um simples grão de trigo boiando nas águas de um rio, ora puras, ora lamacentas, mas nos seus poemas não se limita a falar de luas faiscantes, da serenidade da névoa, dos perfumes das flores de lótus. Temos também, em palavras amargas, a mágoa, a dor, a tristeza, os soluços da pobre esposa de um velho camponês, os ossos esbranquiçados dos mortos de fome apodrecendo na berma dos caminhos. Su Dongpo, que chegou a parar a jornada para dar sepultura a esses cadáveres, reconhecia, porém, a sua incapacidade para mudar o mundo. Num poema escrito em Mizhou, em 1075, conclui:

*(...) A vida avança, é tempo de decisões,
será melhor ainda este infatigável labor,
ou o repouso e a paz?
Porque não meter as mãos dentro das mangas
e, preguiçosamente, olhar apenas
o passar dos dias?
Que a saúde acompanhe num incerto porvir,
tranquilidade nos anos que nos restam,
o prazer de uma taça de bom vinho.*



O poeta permaneceu em Mizhou somente durante dois anos. Em Abril de 1077 chegou a Xuzhou, hoje no norte da província de Jiangsu, para se tornar o governador da cidade e logo em Agosto deparou-se com uma trágica situação, as águas do rio Amarelo, não muito distantes, haviam-se espalhado pelas vastíssimas

planícies a sul do seu leito e inundado aldeias e cidades. Milhares e milhares de pessoas morriam afogadas.

Su Dongpo permaneceu sempre em Xuzhou, mandou reforçar e altear as muralhas do burgo, chamou milhares de trabalhadores que conseguiram parcialmente impedir o avanço das águas sobre os núcleos urbanos. Ele próprio, encharcado na lama, foi um dos que mais lutou, no terreno, pela vida das populações e pela defesa dos bens de todos. Falou com o comandante militar da região, vieram soldados, desviaram-se as águas para norte, para um braço seco do rio Amarelo e, após quarenta e cinco dias de combate às cheias, a cidade de Xuzhou estava salva.

Jamais no império chinês se tinha visto um mandarim, governador de cidade enterrado na lama, combatendo o avanço das águas braço a braço com o povo, jamais se tinha visto um governador preocupado com a saúde dos muitos prisioneiros que enchiam os cárceres de Xuzhou. O poeta escolhera uns tantos médicos para cuidar dos prisioneiros doentes.

A fama de Su Dongpo crescia, estendia-se pelo império. Os seus poemas, impressos aos milhares, começavam a ser conhecidos, a poesia era, na dinastia Song, a forma mais comum de comunicação de ideias.

Contudo, as coisas a nível político não lhe corriam bem. No entender da facção que se assenhoreara do poder na corte, em Kaifeng, era necessário eliminar o poeta. Os concluídos da corte grassavam, enredando o poeta. A inveja crescia, inventavam-se ou aproveitavam-se frases isoladas dos seus poemas para se tecerem complicadas acusações que podiam levar até à sua condenação à morte. Vieram de novo a lume os memorandos no passado dirigidos ao imperador, com ofensas gravíssimas ao todo poderoso monarca.

Em Março de 1079, Su Dongpo foi transferido para a cidade de Huzhou, junto ao lago Taihu, no sul da província de Jiangsu, mas não foi longa a permanência no lugar. Três meses e meio depois recebia a visita dos guardas imperiais que o vinham deter e levar para a capital, a fim de ser julgado em Kaifeng. O poeta desconhecia o teor da acusação, mas anteviu o pior, a pena de morte. Com todos em lágrimas, despediu-se da família e ficou decidido que Su Mai, o filho mais velho, o acompanharia até à capital. Na barca, no lago Taihu, chegou a pensar em suicidar-se, afogando-se nas águas, mas pensou que isso também afectaria a carreira de mandarim do seu irmão Su Zhe.

Chegado a Kaifeng em finais de Agosto, foi metido nos cárceres imperiais. Todos os dias, o filho, agora com 22 anos, vinha visitá-lo e

trazer-lhe comida. O julgamento começou com acusações deliberadamente manipuladas, tendenciosamente explicitadas como “Quando um representante do poder perde o sentimento do dever e passa a seguir apenas os ditames do seu próprio interesse, nada mais há que possa detê-lo. Os crimes de Su Shi são mais do que imperdoáveis e mesmo que ele morresse mil mortes, não resgataria os insultos que dirigiu a Sua Majestade.”

Su Dongpo foi ouvido pelo tribunal, disse ter quarenta e dois anos de idade, haver desempenhado funções de mandarim em vários lugares do império, tendo procurado sempre ser justo e equilibrado na defesa dos interesses do povo e do imperador. Reconhecia ter escrito um poema a um amigo onde referia que, a caminho da cidade de Mizhou, com os olhos cheios de lágrimas, enterrara cadáveres abandonados de homens, mulheres e crianças que haviam morrido de fome e caído, ao longo da estrada. Escrevera então que não sentira alegria nenhuma em ser mandarim. Confessou que terá exagerado algumas vezes ao redigir memorandos e poemas que poderiam ser entendidos como críticas desonestas, caluniosas e injustas. De tudo pedia desculpa.

O julgamento terminou em Outubro e todo o processo foi apresentado ao imperador Shenzong que terá dito mais ou menos o seguinte: “Sei que Su Shi tem a consciência tranquila.” Entretanto faleceu a imperatriz-viúva e era costume decretar-se uma amnistia geral em tais circunstâncias, o que, de facto, aconteceu, mas o poeta não foi contemplado.

A 29 de Dezembro de 1079 saiu do palácio uma ordem que enviava Su Dongpo para o vilarejo de Huangzhou, na margem esquerda do rio Yangtsé, perto da actual cidade de Wuhan, na província de Hubei. Davam-lhe o cargo de intendente das águas e o posto de tenente numa pequeníssima unidade de treino militar, sem receber quaisquer honorários por parte do Estado. O poeta devia ficar confinado ao distrito, não podia abandonar o lugar, nem assinar documentos oficiais. Na véspera do Ano Novo de 1080, Su Dongpo teve autorização para sair da prisão. Transpostos os portões do cárcere, respirou encantado o ar livre que o rodeava, sentiu a brisa acariciando-lhe o rosto e compôs um poema:

*Em toda a minha vida,
só aborrecimentos por causa da escrita.
A partir de hoje,
quantas menos honrarias
maior o sossego.
Finalmente posso mijar em paz.
(...)*

A LUA, NO MEIO DO OUTONO

Ao entardecer, nuvens dispersas desaparecem,
não se vêem mais montanhas,
silenciosa, a Via Láctea dá a volta, na abóbada de jade.
Se nesta noite, neste nosso existir,
não fruirmos prazer, mil alegrias,
no próximo mês, no próximo ano,
quem sabe por onde se desdobrarão as nossas vidas?

FIM DA FLORESTA, RESPLANDECE A MONTANHA

Acaba a floresta, resplandece a montanha,
os bambus escondem um muro feito pelos homens.
O canto das cigarras na erva murcha, junto ao lago,
pássaros brancos em círculos no céu aparecem, desaparecem.
Lótus vermelhos reflectem-se na água, soltam perfumes,
uma muralha antiga rodeia um velho lar.
Lentamente, apoiado no bastão, caminho para o sol poente,
de súbito, uma chuva cai, ilumina o céu,
Sempre a incerteza no avançar do tempo,
o final do dia envolto em espasmos de frescura.

鷓鴣天·林断山明竹隐墙

林断山明竹隐墙。
乱蝉衰草小池塘。
翻空白鸟时时见，
照水红蕖细细香。
村舍外，古城旁。
杖藜徐步转斜阳。
殷勤昨夜三更雨，
又得浮生一日凉。

NÉVOAS DE LUSHAN, MARÉS DE ZHEJIANG

Névoas de Lushan, marés de Zhejiang.
Antes da viagem, nostalgias mil,
depois da viagem, o crescer dos dias.
Névoas de Lushan, marés de Zhejiang.

庐山烟雨浙江潮

庐山烟雨浙江潮，
未至千般恨不消。
到得还来别无事，
庐山烟雨浙江潮。



Su Dongpo, Pedra e bambu

Su Dongpo (1037-1101) não pára de nos surpreender.
O vazio e o silêncio são temas caros à grande poesia chinesa.
Eis quarenta caracteres de poemas de Su Dongpo, recriando o tema:

VAZIO E SILÊNCIO (DOIS EXCERTOS)

Para a maravilha do poema,
o melhor é o vazio e o silêncio.
Em silêncio, floresce tudo o que se move,
o vazio alberga dez mil imagens.

欲令诗语妙
无厌空且静
静故了群动
空故纳万境

O meu coração vazio, suportando coisa nenhuma,
não importam as comezinhas coisas do mundo.
Olhem a água de um velho poço,
dez mil imagens aparecem, desaparecem.

我心空无物
斯文定何间
君看古井水
万象自往还

A propósito destes versos, do silêncio e da água no velho poço, escreveu He Qing, letrado chinês nosso contemporâneo:

“O vazio e o silêncio são considerados como o princípio primevo da poesia. Quanto mais vazio e silencioso um poema soa, mais valor estético ele ganha.

“(…) Pode-se imaginar esse silêncio, essa imobilidade, essa limpidez, essa frescura, essa profundidade temporal da água de um antigo poço, e imaginar que esta água silenciosa reflecte, serenamente, os vôos das aves, as viagens das nuvens, as vibrações da luz do sol, as oscilações das relvas e dos ramos das árvores, as mil cores da natureza. Nesta imagem poética reside não só a maior sabedoria chinesa, mas também o estado ideal da estética chinesa: permanecer ancorado no silêncio mais profundo e contemplar os movimentos mais íntimos do universo...” (He Ding, *Images du Silence, Pensée et Art Chinois*, Paris, L'Harmattan, 1999, pag. 79/80.)



Su Dongpo, Árvore murcha e pedra estranha

PRIMEIRA VISITA À FALÉSIA VERMELHA

Caligrafia escrita por Su Dongpo



No Outono de 1081, a 16 do sétimo mês, fui de barco com alguns amigos até à Falésia Vermelha. Soprava uma brisa doce, serenas as águas do rio. Ofereci vinho aos meus amigos, recitámos poemas em louvor da lua, entoámos canções da minha autoria.

Depois, a lua apareceu sobre as montanhas do leste e começou a sua viagem entre as constelações. Uma leve névoa branca estendia-se sobre o rio, o brilho das águas confundia-se com o resplandecer do céu. Demos liberdade à frágil barca e vogámos para águas distantes, como se flutuássemos no vazio, cavalgando brisas, des preocupados quanto a parar, como se tivéssemos abandonado o mundo suspensos nas asas do vento e fôssemos uma espécie de génios imortais.

Bebíamos, satisfeitos, cantávamos marcando a cadência na madeira da barca. Foi esta a canção:

*Os remos traseiros são de pau de canela,
os remos da frente são caules de orquídeas.
Batem na luminosidade do céu,
subindo no cintilar da corrente.
No espaço ilimitado
abre-se o sentir de um coração.*

*Ao longe, um homem sábio,
caminha pelos confins do mundo.*

Um dos convidados da jornada sabia tocar flauta e acompanhou a nossa canção. A música suspirava, como um queixume, um soluço, um gemido, o som prolongava-se, ondulante, estendendo-se como fios de seda. O dragão das águas dançava na sua caverna escondida, lágrimas encharcavam a barca de uma viúva solitária.

Emocionado, apertei os panos da minha cabaia e perguntei ao meu amigo o porquê da tristeza e da melancolia. Respondeu:

*“O príncipe Cao Cao já tudo explicou.
Clara a lua, raras as estrelas,
os corvos sombrios voam para sul.”*

Ora a oeste de onde nós estávamos, situa-se Xiakou, do outro lado, a leste, fica Wuchang. Misturam-se as montanhas e os cursos de água, imensos, sombrios, azuis. Aqui foi Cao Cao derrotado pelo jovem Zhou Yu. Depois de ter tomado de assalto a cidade de Jingzhou e submetido Jiangling, o príncipe Cao avançou para

leste, seguindo o leito do rio. As suas barcas de guerra estendiam-se por cem léguas, os seus pendões e bandeiras escondiam o céu. Sentado nas margens do rio, tendo guardado a sua alabarda, bebia vinho e recitava poemas. Cao Cao foi um dos grandes heróis da nossa História, mas onde está hoje?

Como falar então de mim ou de vós, lenhadores, pescadores nas ilhotas do rio, camaradas de peixes e amigos de veados... Viajamos numa barca minúscula como uma casca de árvore, em vez de termos taças de vinho, bebemos em humildes calabaças, esvoaçamos entre céu e terra como gente efémera, somos simples grãos de cereal no meio de infundáveis mares. Lamentamos a passagem de uma vida tão breve e rápida, temos inveja do grande rio Yangtsé que jamais se cansa de correr. Gostávamos de nos juntar aos imortais no seu vôo, de partir para longe, de existir para sempre, arrastados pelo brilho do luar. Sabemos que tudo isso é impossível de alcançar e deixamos cair na placidez do vento o eco lúgubre das nossas queixas.

Eu pergunto: “Conhecem a água e a lua? Desaparecem, mas jamais se separam de nós. A lua cresce, decresce, mas

não aumenta nem diminui. Se considerarmos o todo do ponto de vista do que muda, então o céu e a terra não deviam durar mais do que um piscar de olhos. Se considerarmos o todo do ponto de vista do que não muda, então a natureza e nós próprios, mudamos mas pouco.

Vale a pena invejar o que quer que seja?

Para tudo o que existe na natureza, entre céu e terra, surge sempre um mestre. É algo que não podemos escolher e decidir. Mas podemos contar com a brisa serena por cima do rio e uma lua clara entre montanhas. A primeira traz o som aos nossos ouvidos, a segunda, as cores aos nossos olhos. Estas podem ser nossas, para fruir sem gastar, o que mostra que o criador não escondeu tudo, há prazeres à solta ao alcance do coração dos homens."

Feliz, o meu amigo sorriu. Enxaguámos então as calabaças que enchamos outra vez de vinho. Comemos fruta e umas tantas iguarias. Os pratos e os copos espalhavam-se em desordem. Deitámo-nos nas tábuas da barca, encostados uns aos outros, sem nos apercebermos que, a leste, o dia já nascia. •

CARTA AO AMIGO QIN GUAN

Quando cheguei a Huangzhou estava preocupado com o que iria encontrar. O meu salário havia sido cortado e a minha família era extensa. Contudo, fazendo poucas despesas, consegui não gastar mais de 150 sapecas por dia. No início do mês recebia 4.500 moedas e dividi-as em 30 sacos que pendurava nas vigas da casa. Todos os dias, de manhã, com uma cana pesco um saco de sapecas. Também penduro uns caniços de bambu onde guardo o dinheiro que sobra. É um método que

Posso permanecer em sua casa durante vários dias, não é coisa que o aborreça. Tenho outro amigo, o Pan, dono de uma taberna no cais de Fankou. Bastam umas tantas remadas numa barca e chego à sua quitanda. O vinho da aldeia é encorpado, abundam tangerinas e dióspiros. Os inhames têm mais de um pé de comprimento e podem ser comparados aos das terras de Sichuan. O arroz vem de outras regiões, por via fluvial, e custa apenas vinte taéis por alqueire. A carne de carneiro é tão boa

Su Dongpo conheceu o degredo e o exílio, mas sabia transformar as adversidades em tempos de pequenos e inesquecíveis prazeres. No ano de 1080, após 130 dias na prisão, por supostamente ter criticado o imperador, Su Dongpo foi despromovido e enviado como fiscal das águas e segundo comandante da guarda da insignificante vilazinha de Huangzhou, na margem norte do rio Yangtsé, a meio caminho entre os lagos Dongting e Poyang. A sua casa situava-se no lugarejo de Lingao e aqui Su Dongpo escreveu alguns dos seus mais belos poemas. Este é um excerto de uma carta então enviada ao seu amigo Qin Guan.

me foi ensinado pelo meu amigo Xia Yunlao. Creio ter dinheiro suficiente para um ano ou mais, e depois aparecerão outras soluções. A água quando corre escava a terra, não vale a pena preocupar-me demasiado com o futuro. Entendes porque são tão poucas as inquietações na minha mente?

Nas margens do rio Yangtsé situa-se Wuchang. Em redor, a paisagem de montanhas e água é prodigiosa. A cidadezinha é habitada por um homem chamado Wang, natural de Sichuan. De quando em quando, o vento e as águas agitadas do rio impedem-me de regressar ao lar, então o meu amigo Wang mata um frango e cozinha uma panela com milho miúdo.

como a das províncias do norte, porco, vaca e cabra são muito baratos, os peixes e caranguejos não custam quase nada. Hu Tingshi, o inspector do Departamento Vinícola, trouxe dez mil livros com ele que tem prazer em emprestar aos amigos. Em Huangzhou existem vários pequenos funcionários estatais, todos amantes da boa cozinha que gostam de oferecer banquetes. Depois desta descrição podes aperceber-te de que a minha vida por aqui é mais do que agradável. Adorava conversar contigo sobre todas estas coisas, mas já não tenho papel, a folha está a acabar.

Imagino-te a leres esta carta, um sorriso de concordância, cofiando a barba. •

1080



Wang Shen, Su Shi na Falésia Vermelha (detalhe)

VIAJANDO PARA CHI TING

Na viagem para Chi Ting, Pan, Ku e Guo, três homens da região são meus companheiros. Vamos ao mosteiro da doutrina chan (zen), a leste da aldeia de Nu Wang.¹

A Primavera fria,
não saio de casa há dez dias,
não me apercebi que rebentos de salgueiro
baloçam já sobre os telhados da aldeia.
Oíço o estilhaçar do gelo,
o ruído espalhando-se pelo vale.
Manchas de erva verdejante
irrompem dos fogos de Inverno.
Talhões de terrenos baldios
pedem-me para eu ficar por aqui.
Aqueço meia botija de vinho turvo,
dia após dia avanço por estes caminhos.
A chuva fina, ameixeiras em flor
abalam-me a serenidade da alma.

1081

¹ Nu Wang fica a trinta léguas da vilazinha de Huangzhou. Pan é comerciante de vinhos, Ku vende ervas medicinais e Guo é um monge eremita.



O caminho de Cui Zizhong para ser um Imortal

Shixian, o «imortal da poesia», como passou a ser designado Li Bai (701-762), está associado a uma série de histórias e lendas que estão entretecidas de modo inconsútil com a sua poesia. Uma delas conta que quando o poeta vivia no monte Difei (Zhongnanshan, Província de Shaanxi) abria uma garrafa vazia que enchia com a água das nascentes e as nuvens do lugar. Ao chegar a casa, destapava a garrafa, bebia daquela água e adormecia entre as nuvens.

Um pintor de Laiyang (Shandong) que se fez notar em Pequim, durante a dinastia Ming chamado Cui Zizhong (1574-1644) fez alusão a esse relato na pintura de 1626 «Li Bai entre as nuvens» (rolo vertical, tinta e cor sobre seda, 189 x 50,2 cm) que está no Museu do Palácio em Pequim. Colocando a figura do poeta no meio de altas montanhas, não ilustrando a conhecida anedota mas admirando a contemplação do poeta perante a liberdade das nuvens e dos cumes, como ele escreveu sobre o Monte Jingting, «Nem eu me canso dele nem ele de mim».

De outros poetas também se contam anedotas em que pintores e artistas se inspiraram, tornando algumas delas em temas que, uma vez reconhecidos, permitiam a expressão de inesperados encontros de sentidos. O olhar atento de Cui Zizhong para algumas dessas parábolas significativas revelam um homem que apreciou essa intermediação, que gostou do Mundo porque eles gostaram. Su Shi (1037-1101), o preclaro poeta dos

Song do Norte e a sua amizade com Foyin Liaoyuan (1032-1098), o mestre do Chan que se tornaria monge budista, é lendária e os seus diálogos deixaram um rasto de sorrisos que se prolonga até hoje.

Na pintura «**Su Shi perdendo o cinturão**» (rolo vertical, tinta e cor sobre papel, 81,4 x 50 cm) que está no Museu do Palácio Nacional, em Taipé, Cui Zizhong mostra o seu encontro no templo Jinshan (Zhenjiang, Jiangsu) quando Su Shi perdeu uma aposta num jogo de palavras característico do Chan, que o obrigou a abdicar do seu cinturão verde adornado com peças de jade. O desejo de ver as figuras desses encontros de literatos fez com que elas fossem ocupando um espaço maior nas suas pinturas, como na «Recepção de um hóspede no jardim dos damascos», de 1638 (rolo vertical, tinta e cor sobre seda, 154 x 50 cm), no Museu de Arte de Berkeley, Califórnia. Na pintura «Xu Zhengyang levando a sua família» (rolo vertical, tinta e cor sobre seda 165,6 x 64,1 cm) no Museu de Arte de Cleveland, recorda o episódio em que Xu Xun da dinastia Jin (265-420) por muito apurar o Dao, conseguiu fazer a sua família inteira de quarenta e duas pessoas ascender ao céu tornando-se um imortal, talvez indique uma via que ele gostaria de percorrer. Como para outros pintores dos Ming o fim da dinastia chegou para ele de forma dolorosa: diz-se que foi recusando a alimentação até adormecer para sempre, quem sabe se no meio de nuvens reencontrando Li Bai. •

LI
QINGZHAO

Traduções e texto de
ZERBO FREIRE

ENTRE a paz e a guerra, amor e paixão, prosperidade e miséria, abraço e solidão, a dinastia Song do Norte viu nascer e a dinastia Song do Sul viu morrer, a mais célebre poetisa de toda a história da China, chamada Li Qingzhao. Li, também conhecida como Yi An, a Budista Leiga, cresceu entre letrados e oficiais, em Jinan, província de Shandong, no ano de 1084. Yi An é fruto de uma junção de dois reconhecidos letrados da dinastia Song: seu pai, Li Gefei (1045-1105), professor na academia imperial, um famoso ensaísta muito respeitado no seio dos amigos do grande Su Shi (1037-1101); e sua mãe, Wang Shi, poetisa de renome. “Uma menina talentosa”, assim dizia o reconhecido letrado e amigo do seu pai, Zhao Buzhi (1053-1110). Desde muito cedo, Li aproveitou o ambiente favorável onde nasceu e seu talento inato incomparável,

dedicando a sua infância e adolescência ao estudo de artes e literatura. Entre os dezesseis e os dezessete anos, ela já escrevia poemas que reflectem temas históricos do séc. VII, como a rebelião de An Lushan durante a dinastia Tang. Mas o que mais marcou sua adolescência foram os pequenos *ci* “词” (poemas para cantar) que ela escrevia sobre seus alegres passeios aos subúrbios da sua cidade natal. Essas canções não só revelam sua ingênua adolescência, como também seu amor pela natureza e seu espírito vivo e indomável. Eis aqui uma canção que representa este período da sua vida:

如梦令
昨夜雨疏风骤，
浓睡不消残酒，
试问卷帘人，却道海棠依旧。
知否？知否？应是绿肥红瘦。

Ao som de *Como num sonho*

Noite passada: chuva dispersa, vento
[repentino.]

Apesar do sono profundo,
ainda sinto o último efeito do vinho.
À criada, na janela, pergunto sobre o dia:
“A macieira está brilhante, todavia.
Não sabias? Como saberias?
É o brotar das folhas verdes
e o cair das flores vermelhas abatidas.

Li escreveu tanto sobre o amor e a saudade, dois sentimentos que se estenderam e modificaram de acordo com o caminhar da sua viagem. Seguimos com outra canção:

浣溪沙
髻子伤春慵更梳，晚风庭院落梅初。
淡云来往月疏疏。
玉鸭熏炉闲瑞脑，朱樱斗帐掩流苏。
通犀还解辟寒无？

Ao som de *Lavando a areia do riacho*

Vaga, com cabelo desfeito,
lamento o passar da primavera.
No pátio, sopra a brisa nocturna
e leva para o solo, as flores de ameixeira.
Nuvens claras, que vão e que voltam,
cobrem e descobrem o brilho da lua.
O turíbulo do pato de jade,
indiferente, dissipa o incenso perfumado.
Minhas cortinas de pérola cereja,
já fechadas, decaem suas franjas de borda.
A almofada de rinoceronte, com seu calor,
poderia dissipar o frio que nos separa?

Em 1101, aos dezoito anos, Li casou-se com um estudante da academia imperial, o homem que, segundo ela, foi o par ideal, Zhao Mingcheng (1081-1129). Zhao e Li tinham vários gostos em comum. Os dois partilhavam a mesma paixão pela poesia, colecção de inscrições antigas de bronze e pedra, objectos de arte, pintura e caligrafia. Eles compuseram juntos um catálogo de inscrições em metal e pedra. O tempo livre do casal era aproveitado para estudar as cópias das inscrições, ler livros antigos, fazer provas de memória e dedicar poemas um ao outro.

Essa felicidade e companheirismo provou

ser temporal, na sua primeira fase, quando Zhao estava obrigado a viajar de trabalho. Nesta fase, Li começa a escrever canções que expressam amor ao seu esposo e a solidão traduzida em espera pelo amado; uma espera, segundo ela, paralela ao desejo da chegada da primavera. Segue mais uma canção que representa este momento da sua viagem:

小重山
春到长门春草青，红梅些子破，未开匀。
碧云笼碾玉成尘，
留晓梦，惊破一瓿春。
花影压重门，疏帘铺淡月，好黄昏。
二年三度负东君，
归来也，著意过今春。

Ao som de *Duas pequenas montanhas*

A primavera já bate na porta das esquecidas,
as ervas reverdecem, aos poucos,
ameixas vermelhas abrem desiguais.
As folhas de chá verde esmeralda
em pó finas dissipam seu aroma
No meu bonito sonho de aurora, de surpresa,
estala o pequeno copo de primavera.

A sombra das flores pressiona as portas do casal
As cortinas floridas transluzem a luz pálida da lua
Que belo escurecer!
Sem embargo, Príncipe do Leste,
é a terceira vez em dois anos que não correspondes
Tens de regressar,
gozar desta primavera meiga.

Com a queda da dinastia Song do Norte, em 1127, se funda a dinastia Song do Sul, com a corte em Lin'an, atual Hangzhou. No final do ano 1128, Zhao Mingcheng recebeu uma prestigiosa nomeação como governador de Jiankang (presente Nanjing). No ano seguinte, quando a corte oficial conspirou uma rebelião naquela cidade, Mingcheng desertou no meio da noite, aparentemente para garantir a sua segurança. Uma rebelião falhada resultou na demissão de Mingcheng. Zhao e Li navegaram em direção do Rio Yangtze em busca de um lugar seguro para se reinstalarem. Zhao Mingcheng foi depois convocado de volta para a corte itinerante em Jiankang. O imperador Gaozong (1127-1162) tinha decidido reintegrar Zhao e oferecer-lhe a governação de Huzhou.

Ao chegar em Jiankang, Zhao Mingcheng ficou doente e acabou por falecer em 18 de Agosto de 1129, provavelmente de tifo.

Aos quarenta e seis anos, gravemente doente e ao mesmo tempo fugindo dos bárbaros, Li transferiu um grande número de relíquias culturais (uma grande parte dessas relíquias, incluindo livros antigos e inscrições esculpidos em metal e pedra, foram destruídos pelo exército Jin) para Hangzhou e confiou-as ao cunhado de Zhao Mingcheng, que era ministro militar na época, para as guardar.

Ela carregou consigo um pequeno número de livros valiosos e relíquias históricas; depois, juntamente com seu irmão mais novo, seguiram a corte imperial liderada pelo imperador Gaozong à procura de refúgio e apoio. Em 1132, viúva e desabrigada, Li Qingzhao partiu de Shaoxing para Hangzhou. Depois, em 1134, colecionou e organizou o catálogo de inscrições em metal e pedra e, ainda, escreveu o epílogo.

Sem filhos e em busca de proteção, Li voltou a casar, desta vez, com um oficial de baixo escalão, chamado Zhang Ruzhou. Este casamento demorou muito pouco tempo, resultou na prisão de Li Qingzhao ao pedir o divórcio (acto prorrogativo do esposo), acusando Zhang de adultério. Li foi presa durante nove dias, e depois solta em consequência da confissão de Zhang. Este foi despojado do seu cargo, exilado e nunca mais visto.

Nos seus últimos anos, Li Qingzhao viajou entre Jinhua e Lin'an. Numa permanente busca pela paz e conforto, Li viveu os seus últimos dias em profunda solidão e miséria. Ainda existe um ponto de interrogação em relação à data exacta da sua morte, porém muitos estudiosos acreditam que ela viveu aproximadamente 67 anos. Esta viagem termina assim, com a canção que descreve esta fase menos feliz da vida da poetisa:

声声慢
寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨惨戚戚。
乍暖还寒时候，最难将息。
三杯两盏淡酒，怎敌他、晓来风急。
雁过也，正伤心，却是旧时相识。
满地黄花堆积，憔悴损，如今有谁堪摘？
守着窗儿，独自怎生得黑？
梧桐更兼细雨，到黄昏、点点滴滴。
这次第，怎一个愁字了得！

Ao som de *Melodia serena*

*Busco tudo aquilo que perdi, nada é tudo que
[encontro,*

*sinto só, alma lúgubre! Outono inconstante,
mais difícil meu consolo endurece.*

*Dois ou três copos deste leve vinho,
o que pode resistir ao furioso vento do anoitecer!*

*Gansos selvagens voam sobre o cimo,
mais profunda é minha dor,*

*seja como for, somos conhecidos d'outrora.
Sobre a terra tristes crisântemos se amontoam,*

*já murchos, agora, ainda existe quem os colhe?
Na janela, observo o cair da tarde,*

*como poderia uma alma solitária suportar o
[crepúsculo!*

*No extremo da noite, sobre as folhas,
gota a gota, um chuvisco vai caindo...*

*Como poderia esta paisagem caber
numa palavra só: tristeza!*

“Os títulos de cada *ci* são, portanto, os nomes dos padrões musicais nos quais os poemas se encaixam pela primeira vez. Apenas em muito poucas ocasiões têm seus próprios títulos, os quais foram escritos ou pelos próprios poetas ou por comentadores posteriores; no entanto, o habitual é não possuir título. Por isso, esses padrões são repetidos em diferentes poemas.

Se, por um lado, este género permitia uma expressão mais livre dos sentimentos e um uso habitual do pronome em primeira pessoa; por outro lado, requeria umas mãos delicadas de especialista e um sentido musical muito desenvolvido para poder satisfazer plenamente com palavras a canção seleccionada. Para realizar bem um *ci*, não só era necessário ser mestre da palavra, mas também é essencial conhecer perfeitamente os *wuyin* (cinco sons) e os *liu lu* (seis longitudes do tubo musical)”.

(Li Qingzhao, *Poesía Completa*, 60 poemas *ci* para cantar, traducción y notas de Pilar González España, Madrid, ediciones del oriente y del mediterráneo, 2010, pag. 15.)

Referências:

- 马玮, 李清照诗词赏析. 北京: 商务印书馆国际有限公司, 2017.
- *The works of Li Qingzhao*, translated by Ronald Egan. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc, 2019.
- Li Qingzhao, *Poesía Completa*, 60 poemas *ci* para cantar, traducción y notas de Pilar González España, Madrid, ediciones del oriente y del mediterráneo, 2010.

WANG WEI

Wang Wei (701-761), o poeta budista, nasceu no condado de Qi, província de Shanxi. É um dos grandes representantes da poesia paisagística e pastoril da dinastia Tang. Desde muito cedo, acreditava no budismo, pensava de uma forma inconventional, ademais, fez uma carreira de oficial saliente. O núcleo da sua poesia é a beleza e solidão das montanhas e dos rios, carrega versos que refletem o panorama da montanha arborizada e o prazer da vida em reclusão, a tranquilidade da floresta de bambu e a beleza e solidariedade da lua. Muitas vezes, sua forma de expressar representa a combinação entre a poesia, a pintura e a música, e expressa o vazio do silêncio e o baço do indistinto sem separar do ambiente natural, seu estado de veemência e serenidade, a profundidade e a cordialidade da sua alma. Depois dos quarenta anos, passou a viver meio oficial e meio ermita. Em forma de *jueju* (composições poéticas belas e entoadas compostas por quatro versos), vamos viajar pelos recantos nostálgicos criados pelo Wang Wei.

Traduções e notas de
ZERBO FREIRE

FLORESTA DOS CERVOS

Ravina vasta, desabitada,
eco de voz se ouvia.
Raios do ocaso penetram na floresta profunda,
sombra matizada, sobre o musgo verde, reflectia.

RECANTO DE BAMBUS

Sozinho, sentado em meu recanto,
toco alto para o céu e assobio.
Nesse recanto fundo, ninguém sabe se existo,
só a lua, com seu brilho, me acompanha.

DESPEDIDA NA MONTANHA

Depois de me despedir do velho amigo,
no silêncio da noite, cerro a porta do meu abrigo.
No próximo ano, quando as ervas de novo verdejarem,
será que nos voltaremos reunir, ó meu amigo?

ERVILHA DE ROSÁRIO¹

A sua árvore cresce nas terras do sul,
quantos ramos brotaram na primavera?
Colhe mais! Colhe até encheres a tua mão,
ela é o que melhor mostra esta dor da solidão.

MISCELÂNEA²

Paisano, vieste da nossa terra
Deves saber de lá notícias!
Quando partiste, aquela agridoce,
à janela, teria já florescido?

RECORDO MEUS AMIGOS NO MONTE HUA NO DIA DO FESTIVAL YANG³

Solitário vagueando por terra desconhecida,
a saudade aperta nesta data tão festiva.
No cimo do monte, lembro amigos, de cornisos na cabeça,
distantes, falta-lhes a minha presença.

1 - Ervilha do Rosário ou *Abrus precatorius*, vermelhas e redondas, crescem em áreas com climas subtropicais. Este poema foi baseado num conto de amor. Dizem que uma mulher, uma vez, perdeu seu esposo na guerra, chorou debaixo de uma árvore até morrer, e das suas lágrimas germinou a semente da Ervilha do Rosário. O poeta usou a Ervilha de Rosário () como símbolo da saudade das pessoas que amamos.
2 - Existem três poemas com este título, este é o se-

鹿柴

空山不见人,
但闻人语响。
退影入深林,
复照青苔上。

竹里馆

独坐幽篁里,
弹琴复长啸。
深林人不知,
明月来相照。

送别

山中相送罢,
日暮掩柴扉。
春草年年绿,
王孙归不归?

相思

红豆生南国,
春来发几枝?
愿君多采撷,
此物最相思。

杂诗

君自故乡来,
应知故乡事。
来日绮窗前,
寒梅著花未?

九月九日忆山东兄弟

独在异乡为异客,
每逢佳节倍思情。
遥知兄弟登高处,
遍插茱萸少一人。

gundo. Depois da rebelião de An Shi (755-763), Wang Wei ficou muitos anos em reclusão no condado de Mengjin. Passado muito tempo longe da sua terra natal, o encontro súbito com um velho amigo-paisano evocou uma intensa nostalgia e inspirou o poeta a escrever esta quadra.
3 - É comemorado no nono dia do nono mês lunar. Na China antiga, era tido como um dia para escalar montanhas e recordar memórias dos amigos íntimos.



Chinoiserie

micro-ficções de CLÁUDIA RIBEIRO

Lili, cantador de fado

EXISTE, para os lados de Belém, um painel de azulejos não muito antigo que reproduz a figura de um chinês. O homem reproduzido existiu realmente nas ruas da Lisboa das primeiras décadas do século XX, e chamava-se Li. Os lisboetas de então, com a sua habitual verve, chamavam-no Lili. Tratava-se de um chinês vendedor de rua, natural da província de Zhejiang. Como é sabido, na Lisboa antiga, a Lisboa dos pregões, dos galegos aguadeiros, das varinas e saloios, das mulheres da fava-rica e dos pretos caiadores, havia ainda um outro tipo de vendedor - os chineses das gravatas. O Lili pertencia a esse grupo, pouco numeroso, mas sempre alvo de muita curiosidade por parte dos transeuntes, que pasmavam para eles, desabitados ainda de extravagâncias. O Lili, porém, destacava-se, pois jamais abandonou os trajes tipicamente chineses que trouxera de Zhejiang. Era uma galhofa por essas ruelas abaixo sempre que surgia nas suas cabaias coloridas, caixa de madeira a tiracolo com gravatas para mercar. Excepto quanto à intransigente recusa em envergar vestes ocidentais o Lili era então, e de longe, o chinês mais bem adaptado à vida portuguesa. Por isso, e porque tinha um temperamento alegre e suportava a troça com jovialidade, com resposta pronta para tudo, foi ganhando o respeito e a estima do povo

de Lisboa. Pela manhã, podia topar-se com ele a sorver o seu café de lepes e, em a noite caindo, não dispensava o pratinho de iscas *com elas*, repugnante para qualquer outro chinês. Amantizado com a dona de um café de camareiras, diz-se que frequentava as meias portas, onde agarrava na banza e soltava o fado com espírito, sempre vestido à chinesa e trocando os *erres* pelos *eles*, o que lhe valeu a alcunha de “faia amarelo”.

Quando se encomendou o referido painel de azulejos, o artista julgou de gosto exótico, à moda da época, pintar um mandarim. Lembrou-se logo do Lili para fazer de modelo. O chinês aceitou posar com as suas melhores vestes em troca de umas moedas.

O Lili ainda galgaria as calçadas de Lisboa com as suas gravatas durante mais alguns anos mas, após dura rixa numa viela da Mouraria, acabou por fugir para Moçambique, onde terá eventualmente findado os seus dias. Foi visto pela última vez, numa idade já bastante avançada, a dançar o merengue em grupo numa rua esconsa da então Lourenço Marques.

O chinês Lili, tal como a famosa preta Fernanda - que serviu de modelo para a figura feminina em bronze que simboliza a África no pedestal da estátua ao Marquês de Sá da Bandeira -, é uma das duas personagens populares de origem estrangeira da cidade de Lisboa reproduzidas numa obra artística. •

Lao Tse e o “Verdadeiro Clássico do Inominável”

NA CAVE do edifício da Reitoria da Universidade Clássica de Lisboa existe uma biblioteca sinológica da maior importância, que permanece todavia desconhecida do público devido à inexistência no país de especialistas na área. A maioria das obras foi doada pelo Instituto Cultural de Macau. Lá se podem consultar, entre outros tesouros, as obras completas de Ouyang Xiu, a poesia de Li Bai, Du Fu e Bai Ju Yi, os principais romancistas contemporâneos e o Sutra do Diamante.

Nessa biblioteca encontra-se também o único manuscrito existente em todo o mundo da obra atribuída a Lao Tse (Lao Zi), o “Verdadeiro Clássico do Inominável” (無名真經 *Wu Ming Zheng Jing*). Para além do famoso *Dao De Jing* (道德經 *Tao Te King*), o *Wu Ming Zheng Jing* é a sua única obra conhecida. Alguns sinólogos estrangeiros opinam que o recentemente descoberto *Wu Ming Zheng Jing* (abreviado em geral para *Wu Jing*) é ainda superior ao *Dao De Jing*.

O manuscrito foi descoberto no túmulo do sábio, no templo de Lou Guan Tai, província de Shanxi. O túmulo foi violado em 1994 durante um ritual secreto praticado por uma seita esotérica de alquimistas taoístas. A seita defende que Lao Tse continua vivo, tal como sua mãe, cujo túmulo se encontra ao lado, uma vez que ambos se dedicaram à prática de *lian dan* 煉丹, isto é, ao fabrico de pílulas da imortalidade. De facto, mais nada, a não ser o *Wu Jing*, foi encontrado no túmulo. A obra, mais breve ainda e mais densa

do que o *Dao De Jing* foi caligrafada sobre tiras de bambu, mas desfez-se à medida que um dos iniciados taoístas a copiava apressadamente para um caderno. No cap. XX do *Wu Jing* pode ler-se: “Apenas em mim nada é mortal / tesouro do inominável / mistério do grande Dao!” (我獨無死地也 / 無名之寶 / 大道之玄. *Wo du wu si di ye / wu ming zhi bao / da dao zhi xuan*). Segundo os alquimistas, trata-se, com efeito, de uma obra composta por Lao Tse já depois de se ter tornado um Imortal.

Três meses após a sua inesperada descoberta, o caderno foi vendido ao governo chinês para divulgação, decepado embora num terço das suas páginas. Segundo consta, nessas páginas, Lao Tse descreveria minuciosamente a receita infalível para alcançar a longevidade e a imortalidade, em cuja demanda se aplicaram gerações e gerações de seguidores do taoísmo. O grupo de alquimistas mantém absoluto segredo sobre o seu conteúdo e a pressão do governo para resgatar as folhas tem sido vã. A obra foi publicada incompleta pela Editora Xinhua em 1995. Quanto ao manuscrito truncado, foi roubado em 1998 do depósito da Biblioteca de Pequim, onde se encontrava, para ressurgir posteriormente num leilão da Sotheby's. Stanley Ho adquiriu-o então a peso de ouro após acérrima disputa com o Instituto Ricci. Como foi parar à cave da Biblioteca da Reitoria da Universidade Clássica de Lisboa, ninguém o sabe explicar. Os descendentes de Stanley Ho encontram-se neste momento em negociações com a dita Reitoria no sentido de reaver o precioso manuscrito. •

O incêndio do pavilhão

A **CIDADE** de Macau esteve representada na Exposição do Mundo Português em Belém quando decorria o ano de 1940. Construiu-se a Rua de Macau, cujo maior atractivo era um colossal paquíderme de pedra, de tromba erguida e carregando no dorso um pavilhão de dois andares em estilo chinês. O portal que dava acesso a essa rua pode ainda hoje ser visitado entre a folhagem do Jardim Botânico Tropical de Lisboa. No entanto, o elefante com o seu pavilhão desapareceu misteriosamente. O processo relativo ao desaparecimento foi abafado pelo regime de Salazar. Encontra-se na Torre do Tombo e, ainda hoje, não pode ser consultado pelo público em geral. Segundo consta, a Seita do Dragão Azul, uma seita nacionalista chinesa, mantinha entre os estudantes macaenses residentes em Portugal uma pequena ramificação. Formada ainda sob influência, pelo menos indirecta, do Dr. Sun Yat-sen enquanto este vivia em Macau nos primeiros anos do século XX, a seita encontrava-se então activamente empenhada na luta contra o invasor japonês que ocupava toda a China do leste e, por extrapolação, contra qualquer poder co-

lonizador. Os estudantes macaenses em Portugal receberam ordens para queimar toda a área colonial da Exposição na noite seguinte à da sua abertura oficial. Algo terá, porém, corrido mal e Salazar foi informado a tempo. A vigilância apertou-se em torno da área colonial e os asiáticos, goeses incluídos, passaram a ser discretamente revistados e identificados antes de nela poderem penetrar. Os planos da Seita do Dragão Azul saíram gorados pela máquina salazarista e os portugueses puderam regozijar-se com a vastidão do seu império. No entanto, na última noite da Exposição, um estudante macaense, de nome Xavier Cheong, conseguiu deitar fogo ao símbolo de Macau. No flanco do elefante de pedra pincelou insultos a Portugal em português e chinês. Foi posteriormente capturado pela PVDE (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado), a antecessora da PIDE. Na manhã seguinte à do fecho da Exposição, do pavilhão em madeira restavam apenas cinzas. Salazar ordenou que fossem rapidamente removidas e que lançassem ao Tejo o elefante de pedra, onde ainda hoje provavelmente jaz, sob as mesmas águas que as caravelas sulcaram outrora em demanda do Oriente. •

A Pedra das Mutações

C **OMO É** comumente sabido, o Jardim da Fundação Gulbenkian contém, na sua arquitectura, elementos de influência sino-japonesa. Um dos mais curiosos é a pedra colocada sobre o relvado que desce para o lago dos nenúfares. A pedra foi transportada para Portugal nos princípios do séc. XVII por um fidalgo aventureiro nascido em Lisboa, Nuno Gouveia de Faria. Julgando-a altamente decorativa, Gouveia de Faria tê-la-ia usurpado de um jardim que existia então em Liampó (Ningbo), como o comprovam fontes inglesas coevas (veja-se a obra de Sir Colin Ormsby-Gore, *The Portuguese Trade and Atrocities at the Port of Macao and Southern China*, London, 1602, New Delhi, 1971, reprint.). De facto, a pedra foi outrora profusamente gravada e pintada com os 60 hexagramas do *Clássico das Mutações* (易經 Yi Jing).

A pedra adornou o parque da mansão da família do fidalgo Nuno Gouveia de Faria até à sua demolição, nos finais do séc. XIX. Durante a construção do jardim da Gulbenkian, nos anos 1960, o sinólogo espanhol Pe. Lorenzo Benito Muralles, SJ, que veraneava então por cá, descobriu-a por acaso num descampado, tendo sido ele próprio a sugerir ao arquitecto Ruy Jervis D'Atouguia nova morada para a pedra. Muralles conhecera os pais do arquitecto em Macau, a cidade onde D'Atouguia nascera. Este mencionou o assunto ao seu colega Ribeiro Telles, encarregado do plano dos jardins do museu. Ribeiro Telles aprovou a ideia. Muralles julgava mesmo distinguir ainda, no canto direito superior da pedra, a gravação - naturalmente muito desgastada pelo tempo - dos traços contínuos e descontínuos do décimo segundo hexagrama, o hexagrama *pi* 否: em cima, o Céu, em baixo, a Terra. •

O Pátio das Flores Rubras

POUCA gente terá conhecimento da história assaz pícara por trás da construção da casa típica de Macau do Portugal dos Pequenitos, em Coimbra. Durante a concepção desse projecto do Antigo Regime, ficou encarregado do plano da casa de Macau um arquitecto que nunca pusera pé na Ásia. Para levar a cabo a tarefa, e na impossibilidade de até lá se deslocar, consultou afanosamente arquivos fotográficos respeitantes àquele longínquo território português. A sua escolha, no entanto, foi infeliz. Tomou como inspiração para reproduzir em pedra certa fotografia que mostrava um edifício de estilo acentuadamente chinês. O pobre arquitecto ignorava que se tratava de um famoso lupanar

da zona mais libertina da Cidade do Santo Nome de Deus: o Pátio das Flores Rubras (紅花園 *Hong Hua Yuan*). Este lupanar, que deliciou gerações de chineses e portugueses, foi incendiado em 1947, como consequência de uma intrincada história de vingança política, mulheres e ópio entre duas seitas rivais, a afamada Qing Bang e a Wo Shing Wo. Dos seus escombros resta apenas, na rua onde se situara, a pedra fronteira gravada com três caracteres chineses sobre a tradução portuguesa, ainda em grafia antiga: “Páteo das Flores Rubras”. No entanto, por ironias do destino, e para que fossem iniciadas de bem cedo as crianças portuguesas nos inefáveis mistérios do Oriente, a reprodução da sua fachada iria sobreviver, fiel, muito longe dali, em Portugal, no Portugal dos Pequenitos. •

Retrato da Senhora Jacinta Wok

A SENHORA Jacinta Wok (1884-1945), nada e criada na cidade do Porto, foi protagonista de um dos maiores escândalos que alguma vez abalaram Macau. Deveu-se o escândalo ao facto de ter vivido trinta e nove anos em regime de concubinato com um rico negociante chinês, Wok Mei Lo, estabelecido no território desde os finais do séc. XIX. Wok Mei Lo tomou-a como sexta concubina no final da dinastia Qing, quando a dona Jacinta, cujo apelido era ainda Santos da Cruz, servia como ama em casa da família Mendes Couceiro. Juram versões que a ama terá trocado essa família pela casa Wok por se ter tomado de amores pelo negociante; outras explicam-no por um desejo irreprimível de ascensão social ou desilusões com a comunidade portuguesa. O certo

é que se submeteu às exigências do negociante a ponto de chegar a enfaixar os pés. Sofreu, por isso, dores atrozes durante o resto da vida, uma vez que tal operação, em princípio, se destinava a meninas com cerca de cinco anos de idade. Além disso, teve de suportar as torturas e vexames que lhe infligiam as outras concubinas do negociante, não só devido à sua insignificante posição na casa - concubina número seis - como devido ao facto de ser estrangeira, pior, estrangeira traidora à sua própria comunidade. Rejeitada por ambas as raças, também no negociante Jacinta não encontrou qualquer apoio, pois Wok Mei Lo nunca a conseguiu apreciar, nem mesmo com os pés enfaixados. Segundo consta, servia-se dela nos seus negócios, cedendo-a a outros chineses ricos e curiosos, e exibia-a perante os portugueses como um troféu humilhante. •

As tartarugas *wenjia*

AS TARTARUGAS *wenjia* (文甲, à letra, “carapaça escrita”) são uma espécie autóctone que se encontra apenas em território chinês. Os exemplares desta espécie caracterizam-se por uma particularidade notável: apresentam caracteres chineses gravados na sua carapaça, alguns deles muito antigos.

A única explicação para a existência destas carapaças baseia-se na teoria da selecção artificial, num processo em tudo semelhante ao que sucedeu com os caranguejos Heike de Danno-ura, no mar do Japão, que exibem nas suas couraças rostos de samurai. Assim, os cientistas supõem que, de início, as tartarugas *wenjia* seriam semelhantes a todas as outras espécies comuns na China. No entanto, como se sabe, há vários milhares de anos que os chineses praticam a adivinhação com carapaças de tartaruga e também há vários milhares que vêm apreciando a sua carne. Assim, os adivinhos teriam começado por poupar a vida dos antepassados das tartarugas *wenjia* cujas carapaças apresentavam sulcos que se assemelhavam a caracte-

res chineses. Os chineses acreditam que a origem dos seus caracteres é sagrada. Ao evitar-lhes a morte, e provavelmente sacralizando-as, as tartarugas encetaram um processo evolutivo. Apercebendo-se das vantagens de não apresentar uma carapaça vulgar – mais tempo para procriar e uma morte adiada – as tartarugas investiram nos caracteres das carapaças, marcas que são hereditárias. Com o fluir das gerações tanto de adivinhos como de tartarugas, aqueles animais cujas carapaças apresentavam caracteres sobreviveram.

Grandes coleccionadores de carapaças *wenjia* foram o poeta Camilo Pessanha e o advogado Silva Mendes quando residiam em Macau. Exibiram-se exemplares notáveis outrora pertencentes a ambos numa exposição temporária dedicada à sua faceta de coleccionadores de arte e brique-a-braque chineses no Museu Machado de Castro, em Coimbra, por ocasião da passagem da administração de Macau para a República Popular da China e que foi, infelizmente, muito pouco visitada pelo público português. Na loja do Museu, contudo, pode ainda encontrar-se à venda o magnífico catálogo. •

O Templo Taoísta da Serra da Estrela

(星山觀 *Xing Shan Guan*)

OTEMPLO Taoísta da Serra da Estrela (星山觀 *Xing Shan Guan*) é o único templo taoísta existente em toda a Europa e um motivo de orgulho para Portugal. Foi inteiramente concebido segundo as normas arquitectónicas dos templos taoístas chineses. A sua estatuária, por exemplo, os Oito Imortais no pavilhão do mesmo nome, veio directamente da China. A valiosa figura em folha de ouro do Imperador Amarelo foi oferta do Templo Taoísta *Zhongyue Miao* (中嶽廟) que se ergue na montanha sagrada Song. De Cantão deslocou-se um célebre especialista em geomancia chinesa (*fengshui*), Luk Ku Lou, a fim de escolher a localização ideal do templo no cenário da Serra da Estrela. Do Templo Taoísta da Nuvem Branca (白雲觀 *Bai Yun Guan*), em Pequim, chegaram os monges que presidiram à cerimónia religiosa que teve lugar aquando da inauguração. Alguns permaneceram por ali até se terem formado os acólitos portugueses.

A localização exacta do templo, contudo, é apenas revelada aos iniciados. Diz-se que lhes é ensinada então uma dança oculta destinada a transformar o *yang* em *yin*. A dança decorre em cima de um mapa secreto da montanha, cujo reflexo num antigo espelho de bronze aponta o local do templo.

O espelho terá pertencido ao próprio Zhang Daoling que, na dinastia Han (202 a.C.– 9 d.C., 25–220 d.C), fundou e se tornou no primeiro patriarca da Via dos Mestres Celestes (天師道 *tianshidao*) taoísta. Mas como poderá o espelho mágico de Zhang Daoling ter vindo parar a Portugal?

Zhang Daoling nasceu no primeiro ou

segundo século da nossa era sobre a Montanha do Tigre-Dragão, no Jiangxi. Certo dia, Lao Zi (Lao-Tse) apareceu-lhe sob uma forma espiritual e encarregou-o de encontrar a fórmula para compor o elixir da imortalidade. Zhang Daoling foi bem sucedido nesse empreendimento. Aos cento e trinta e três anos, subiu aos céus montado no dorso de um tigre e, de seguida, preservou a sua identidade reincarnando sucessivamente num após outro dos seus próprios descendentes. Cada um daqueles a quem coube este privilégio retomou, assim, o nome de Zhang Daoling. Tais reencarnações continuaram pelo séc. XX adiante.

No séc. VIII, um decreto do imperador Xuan Zong deu jurisdição ao Mestre Celeste Zhang Daoling “sobre todos os templos taoístas no mundo”. Isto inclui, obviamente, o Templo Taoísta da Serra da Estrela.

Importa ainda chamar a atenção para uma curiosa passagem da obra *Living Taoism*, de John Blofeld. Embora muitos creiam no contrário, Blofeld declara ser altamente improvável que toda uma linhagem de pontífices que se conseguiu perpetuar por quase dois mil anos tenha desaparecido nos nossos dias sem deixar rasto. E refere que alguns estudiosos defendem que foi no governo de Chang Kai-chek que a última reencarnação do Mestre Celeste foi banida do país. Revela ainda que um autor chinês sustém que Zhang Daoling tem vivido desde então em Macau “como um dragão, entre as vultas de espessas nuvens - o ópio!” Isto explicaria a sua ligação a Portugal e a sua possível implicação na construção e funcionamento do Templo Taoísta da Serra da Estrela. Quanto ao ópio, é bem sabido ser um dos componentes essenciais no fabrico das pílulas da imortalidade. •

As curandeiras

TERÃO reparado numa pequena estatueta portuguesa do princípio do século XX que retrata duas mulheres chinesas a segurar frasquinhos de unguentos, exposta num dos armários da primeira sala do bar-museu “Pavilhão Chinês”, no nº 89 da Rua D. Pedro V, em Lisboa? O “Pavilhão Chinês” foi outrora uma farmácia e a estatueta fazia parte do seu espólio, algum do qual foi depois adquirido pelo novo dono do espaço.

Essa tosca estatueta é uma humilde homenagem a duas curandeiras chinesas que protagonizaram, em Novembro de 1911, um escândalo de contornos bizarros que abalou a então jovem república portuguesa.

Ajus e Joé, assim as chamavam os jornais da época, numa grafia aportuguesada dos seus nomes originais, eram naturais de Xangai e apresentavam-se como especialistas em devolver a vista a cegos. Os ceguinhos de Lisboa, mais as suas caixinhas de esmolas, guitarras e acordeões, acorreram aos magotes ao humilde hotel onde as chinesas se hospedaram. Naqueles tempos conturbados, o povo sucumbia facilmente à credence e floresciam as bruxarias.

Todavia, os republicanos, adeptos do positivismo, resolveram tomar as chinesas como caso exemplar, devido talvez à sua exótica proveniência. Afirmando almejar tornar a capital num paradigma do progresso, encheram-se de brio raciona-

lista e mandaram prender as duas arautas do obscurantismo.

A Polícia, porém, deparou com tal resistência por parte da população em geral e, sobretudo, dos ceguinhos, que não hesitavam em quebrar as guitarras nas cabeças dos agentes, que se tornou impossível evitar um confronto. Rebentou um motim. Contaram-se mortos. Estouraram bombas. Redacções de imprensa foram assaltadas. Machado Santos escapou por pouco a ser linchado, ficando a dever a vida à pronta acção da cavalaria. O caso acabou por ascender ao Parlamento por iniciativa do ministro do Interior. A prisão das chinesas tornou-se tema obrigatório esgrimido nos comícios e no ataque a adversários políticos.

A estatueta do “Pavilhão Chinês” é obra de Zeferino Santos, que acompanhava o pai cego nas consultas às curandeiras. O dono da antiga farmácia resolveu adquiri-la para, por graça, a colocar ao lado do anúncio de um medicamento oftálmico.

Quanto a Ajus e Joé, foram libertadas poucos dias depois de terem sido presas. Recusaram a extradição para o seu país natal. Algumas semanas antes, a 26 de Outubro desse ano, Sun Yat-sen proclamara a República da China. Receavam ver-se envolvidas com mais republicanos, ainda que chineses. Deixaram Portugal num navio que iria atravessar o Atlântico e nunca mais ninguém delas soube. Tudo quanto resta é uma foto de Joshua Benoliel no Arquivo Fotográfico da Câmara Municipal de Lisboa e a estatueta do “Pavilhão Chinês”. •

Amália em Xangai

DECORRIA o ano de 1950 quando o jornal satírico “Os Ridículos” anunciou nestes termos jocosos de duvidoso gosto, só possíveis na época, a notícia sobre a actuação de Amália Rodrigues em Xangai, a realizar-se dali a pouco tempo: «(...) A Xangai, à China, achamos francamente fantástico! (...) A verdade, porém, é que achamos a China um país esquisito de mais para o fado (...) Vocês já pensaram, por momentos, no que será um auditório de chineses, todos sentados no chão, a comer arroz com dois pauzinhos e a Amália a cantar-lhes o “Tudo isto é fado” ou “Avé Maria Fadista”?»

Trata-se este do único registo português aludindo à actuação de Amália em Xangai. A notícia foi, de resto, completamente abafada. Nem os jornais da época, nem as biografias de Pavão dos Santos ou de Jean-Jacques Lafaye mencionam tal facto. Duas décadas volvidas e o contrário se passaria em relação ao Japão, quando o estrondoso êxito de Amália lá alcançado encontrou merecido eco em Portugal.

Todavia, Amália actuou de facto em Xangai, decorria o ano de 1950, acompanhada por Jaime Santos à guitarra e Santos Moreira à viola. A República Popular da China havia sido proclamada no ano anterior e Xangai fora o berço do Partido Comunista. Devido à sua notoriedade, mas sobretudo devido à modestíssima origem social da fadista, o governo chinês escolheu Amália para representar Portugal num espectáculo de folclore internacional em Xangai.

Ao contrário, porém, do que supunha o jornal “Os Ridículos”, Amália não cantou o “Tudo isto é fado” nem o “Avé Maria Fadista”. Achou mais graça, estando na China, a cantar o “Grão de Arroz”, de Belo Marques (“O meu amor é pequenino

como um grão de arroz/ é tão discreto que ninguém sabe onde mora...)

Acresce que, com a sua proverbial facilidade para aprender línguas estrangeiras, Amália fez questão de cantar a versão em chinês, concebida de propósito para a ocasião: 我心上的人兒 / 是多麼小小的, / 他像一粒米似的。 / 他多麼謹慎 / 沒有人知道他住的地方。 *Wo xin shang de ren er shi duome xiaoxiao de/ ta xiang yili mi side/ ta duome jinshen, mei you ren zhidao ta zhu de difang...*

Até aqui, a audiência entusiasmou-se com tal voz e tal mestria do chinês. Mas quando os versos seguintes foram cantados (“*Tem um palácio de ouro fino aonde Deus o pôs/ e onde eu vou falar de amor a toda a hora...*”), um dos representantes dos camponeses presentes por entre o público indignou-se e berrou: “Se tem um palácio de ouro fino não foi Deus que lho deu, mas sim o sangue e o suor das classes trabalhadoras!”

Foi como um rastilho. A audiência aplaudiu o representante dos camponeses e começou a assobiar e a apupar a pobre Amália que, seguida pelos dois assustados instrumentistas, teve de abandonar o palco lavada em lágrimas. No dia seguinte, partiu precipitadamente para Berlim, onde conheceria um êxito monumental nos espectáculos do Plano Marshall.

Este breve e triste episódio na carreira da grande fadista foi abafado pela própria Amália, que negou sempre ter alguma vez posto os pés na China Popular. No entanto, foi relatado no dia seguinte pelo *Diário de Xangai*. Esse exemplar do jornal pode facilmente ser consultado na Biblioteca da cidade por quem dominar a leitura dos caracteres chineses. A notícia, de 21 de Setembro, intitula-se “Cantora burguesa é apupada pelo povo trabalhador no Espectáculo de Folclore Internacional”. •

(Escrito entre 1997 e 2000)

VINHO CHINÊS

ENTRE AS FLORES, UM JARRO DE VINHO...

GANBEI! Palavra em voz alta pronunciada em uníssono a significar esvaziar o copo, mais propriamente secá-lo num único trago, antes de se brindar com ele cheio de vinho. Bebe-se todo o líquido e como prova vira-se para baixo, de onde não deve cair um único pingo. De pé repetimos o que vemos fazer. Uma volátil fragância perfuma toda a sala e o sabor forte anestesia a boca e um ardor escorre garganta abaixo. O anfitrião enche-nos então o copo de chá e em pequenos golos este líquido vai dissolvendo e aligeirando o teor de álcool, que segundo a garrafa atinge os 57°.

Nova rodada é servida, variando o copo de tamanho mediante a latitude e se no Sul da China o cálice é pequeno, já no Norte os copos bem maiores por três vezes são cheios e entornados de um só trago para aquecer o ambiente.

Ganbei!... (pelo melhor) e de pé, por respeito, com as duas mãos erguem-se os copos chocando com os das pessoas ao redor da mesa e sendo esta grande, então o toque é feito no redondo e rotativo vidro, onde se encontram os pratos de comida partilhada. No restante redondo tampo da mesa exterior estão os objectos de uso pessoal, guardanapo, os pauzinhos muitas vezes de bambu a retirar as mãos da comida, a pequena colher de porcelana, sem nunca haver garfo e muito menos faca. Já sobre um pequeno prato, para onde se deita o que não se come, está uma tigela a servir de suporte a proteger os alimentos quando retirados das travessas até chegarem à boca, ou a arrefecerem à espera de serem comidos e para beber, aí está o copo de vinho e do chá. A sopa vem numa terrina e o empregado traz as tigelas para servir a cada um dos presentes o delicado e refinado líquido, após cozer durante horas peixe ou carne, legumes e leguminosas, apresentados num prato ao lado. Já a tigela do arroz, também individual, nos banquetes só aparece no final da refeição, caso haja ainda fome. O chá está sempre presente, tanto no restaurante a acompanhar o vinho, ou em casa durante a visita, desde as boas vindas até à despedida.



Na China, quando se fala de vinho, apesar de existir o de uva, está-se a referir ao *Bai jiu*, vinho transparente feito por destilação de cereais ou de arroz e alcoolicamente muito forte. Por vezes a poder passar os 50°, é o usado sobretudo para os preparados medicinais, ou a libertar a essência aos poetas e artistas. Mas há com um teor alcóolico mais baixo, a ficar nos 30° e 15° para moderando se beber por convívio. Por vezes amarelado, esse é o *huang jiu* feito através da fermentação do arroz.

Servido em pequenos cálices, o vinho é esvaziado num só trago. Ao lado, para dissolver o ardor, o chá deitado quente do bule na chávena sem asas.

Ganbei! À saúde de todos os presentes e de pé, num pequeno gesto eleva-se o copo cheio e mediante o respeito para com a outra pessoa, ou por hierarquia confucionista, se toca no outro copo com a borda do nosso mais alto, qual superior, ou ao mesmo nível, ou por baixo, em posição inferior, não significando isso inferioridade, sem sentido, pois tem a direcção do ritual. De um trago bebe-se todo o vinho.

Após o terceiro *Ganbei*, a porta abre-se para o mundo do espírito, onde despidos do racional controlo se expõe como somos e quem se é, visão do grau de educação, momento propício para iniciar amizades e negócios.

Li Bai (701-762) escreveu a maioria dos poemas sob o efeito do vinho e o também poeta Du Fu (712-770) refere-o com uma frase, cuja livre tradução diz: “Cem poemas por cinco litros” e justifica-o acrescentando, Li Bai bebia imenso vinho de arroz para se aquecer do frio que fazia ao ar livre no mercado de Chang’an (Xian) onde muitas vezes dormia.

VINHO NA REFEIÇÃO

Em Beijing atravessávamos a Rua Dazhulan quando, numa casa térrea de portadas vermelhas, alguém ao sair nos dá a ver o interior de uma taberna antiga. Entramos e nas paredes de madeira estão dependuradas tabuinhas de bambu a referir os pratos do dia e os produtos da loja. Olhando para as mesas de banco corrido, reparamos todos a comer em tigela e a acompanhar a refeição com uma pequena garrafa. Por gestos, apontámos para uma mesa e pedimos o mesmo. Assim ocorre o nosso primeiro contacto com o vinho chinês, sendo-nos servido como vinho da casa o destilado “er guo tou” para acompanhar a sopa de massa em fitas com uma peça de carneiro. A rudeza do sabor e aroma do vinho assemelha-se ao bagaço, tal como na transparência.

O “er guo tou” é um vinho destilado feito em Beijing e quando mais tarde falando com um habitante de Sichuan sobre a nossa experiência

de vinho chinês, logo ele se apressa a ir buscar uma garrafa e faz-nos provar o licor “Wuliangye”, de Yibin. Produzido na sua terra como faz questão de sublinhar, enquanto o vai servindo em pequenos cálices explica ser o “er guo tou” do mesmo tipo de vinho mas de uma qualidade muito inferior.

Na recepção de outro restaurante, dois enormes potes com dragões esculpidos guardam o vinho de arroz, aperitivo para as lutas refeições servidas no primeiro andar. Chegado à enorme sala de jantar, séries de pequenos potes de vidro com diferentes tipos de vinho dão a escolha para acompanhar os múltiplos pratos de comida, que vão sendo colocados ao centro da larga mesa redonda, sob uma placa de vidro, também redonda, que gira e de onde as pessoas se servem, desde o carneiro de Harbin, ao agridoce de Guangzhou. Das portas dos privados, íntimos compartimentos para reuniões e festas, a algazarra sobe ao tom do jogo de dedos, ritmadamente gritando um número a duas vezes.

A garrafa de vinho jogada ao copo esvaziadamente bebido por quem perde. O copo é repetidamente enchido e lá recomeça o jogo dos dedos num embriagado alarido a denunciar o estado dos intervenientes. Relacionado com a Teoria dos Cinco Elementos (Metal, Madeira, Água, Fogo e Terra), representantes de forças cósmicas que se promovem e reprimem uns aos outros, num jogo de intuição nenhum é mais forte nem mais fraco que os restantes. Assim como o polegar perde para o indicador, o indicador para o médio, o médio para o anelar, o anelar para o mindinho e este para o polegar, também o Metal corta a Madeira, a Madeira a Terra, a Terra a Água, a Água o Fogo e o Fogo o Metal.

Ponbei é quando se brinda sem tilintar os copos e se saboreia o perfumado vinho bebendo-o em pequenos golos a enseudar a boca.

No tropical calor do Sul da China, a ementa mostra uma variedade de pratos que alimentam o gosto de estar à mesa em animadas conversas, enquanto se intercala o petiscar com o bebericar em delicados travos o vinho de um pequeno cálice, onde pelos sentidos se aprecia os mais leves pormenores.

De seguida, um golo numa pequena taça de chá. Enche-se depois o bule com água fervida guardada no termos, por vezes colocado por baixo da mesa, e fechando as rodadas de vinho, o chá para limpar, pois quente ajuda a dissolver as gorduras. Em procura, como significava o antigo carácter para chá, primeiro dilui o teor alcóolico, servindo no dia seguinte para limpar a ressaca. Daqui passamos à História do Vinho na China.

O País do Meio e o seu Vinho

A **DEGRADAÇÃO** dos alimentos mal armazenados leva à sua fermentação e a ganharem teor alcoólico, chegando-se assim à maneira de fazer bebidas espirituosas. Daí a origem do vinho se relacionar com o período Neolítico, iniciado pela Revolução Agrícola pois a Natureza já não dava alimentos suficientes e foi necessário pegar nas sementes e plantar. Começou-se a produzir os produtos alimentares e para guardar os excedentes criaram-se potes de barro.

Os primeiros vinhos na China foram feitos a partir da fermentação de arroz, cana de milho e milho-miúdo e se a maior parte dos livros nos falam da técnica de produzir vinho há quatro mil anos, essa data recua um milénio pois na província de Shandong foram descobertos nas ruínas da Cultura Dawenkou (4300-2500 a.n.E.) potes de vinho com mais de cinco mil anos. Vasilhas para cozer os ingredientes, algumas para a sua fermentação e outras para o armazenar, encontrando-se também copos, demonstra estar na altura já desenvolvida a técnica de fazer vinho e ser o seu consumo uma prática corrente. Entre os achados arqueológicos estavam entre os potes pretos da Cultura Longshan (2800-2300 a.n.E.) vasos para guardar vinho.

A História da dinastia Xia (2070-1600 a.n.E.) refere os inventores do líquido que influenciaria a vida tanto de monarcas como da população e bebido animava-as, mas também causaria muitos desastres. Dessa época são Yi Di e Du Kang, entronizados Deuses patronos da criação do Vinho.

Registado nos “Anais da Primavera-Outono do Mestre Lu” (Lu shi Chunqiu) do ano de 230 a.n.E., encontra-se Yi Di como a primeira a produzir vinho, mas segundo o “Dicionário Analítico dos Caracteres” (說文解字, Shuowen Jiezi) escrito por o paleógrafo Xu Shen (許慎, c.58-148) foi Du Kang, o Rei Shao Kang, sexto dessa dinastia e bisneto de Da Yu, quem primeiro produziu vinho a partir de sorgo glutinoso.

O livro “Estratégias do Período dos Reinos Combatentes” conta a história da princesa Yi Di se apresentar ao Rei Yu (Da Yu, o primeiro rei da dinastia Xia, que governou durante 45 anos) com um saboroso vinho e este predisso, muitos reis ha-

veriam de se perder e aos seus reinos devido a ele. E não foi preciso ir muito longe pois Jie, o último rei da dinastia Xia, completamente bêbado caiu no poço do seu castelo e o vinho levou-o a uma vida desregrada e à sua degradação até perder o reino em favor da dinastia Shang. História narrada em “Biografias de Especiais Mulheres” (列女傳), redigido nos finais da dinastia Han do Oeste por Liu Xiang (劉向), que refere: “o Rei Jie tinha no seu jardim real um tanque tão grande onde cabiam vários botes, e que estava cheio de vinho. Ordenava que pendurassem grandes pedaços de carne cozida nas árvores das colinas da vizinhança e ali passava seus dias, em pândegas, com suas beldades”, entre elas três mil bailarinas. Continuando no livro “Mitos e lendas da China” de Wei Tang, “Entregue de corpo e alma a diversões, Jie não se preocupava com os assuntos estatais. Certa vez, passou mais de cem dias encerrado em seu palácio sem se avistar com os ministros,” e quando lhe chamaram a atenção para a vida dissoluta, entregue apenas a luxos e extravagâncias, poder provocar a ruína do país, Jie riu e respondeu: “Tudo o que há sob o céu me pertence. Sou como o sol no céu. Acaso se extinguirá o sol?” Ditas estas palavras, continuou a se entreter.

Reinava há mais de cinquenta anos e o des-governo e as práticas desumanas do Rei Jie, levou o príncipe Tang do estado Shang a declarar-lhe guerra. Em Wutiao, a Norte da actual Kaifeng (província de Henan), ocorreu a última batalha entre as tropas de Xia e Shang e o Rei Jie, convencido ser imbatível, levou consigo as suas concubinas para a frente de batalha, referindo ser mais divertido do que observar uma caçada. Apesar de já não contar com alguns dos seus antigos vassallos, o poderoso exército da dinastia Xia lutava contra as forças Shang quando uma forte tempestade se abateu e o pânico se instalou nas suas hostes, levantando então a coragem às tropas do príncipe Tang do reino Shang. Jie percebendo estar a perder a batalha, ordenou a retirada, mas foi perseguido até à sua capital Yin (Anyang, em Henan), sendo aprisionado e condenado ao exílio.

BANHOS COM VINHO

Cinco séculos depois, devido ao vinho e à imoralidade do seu governante ocorreu a que-

Pote de vinho da dinastia Shang, com mais de 3000 anos



da da dinastia Shang (1600-1046 a.n.E.). O vinho tornara-se indispensável na vida das pessoas e os ossos de oráculos registavam já uma variedade de vinhos e para além do feito com milho, havia-o produzido com arroz, chamado li e com painço preto, denominado chang, usado nas cerimónias de sacrifício nos rituais aos antepassados.

O “Livro de História” (Shu Jing), na secção da dinastia Shang (Yin), alude a apenas se beber vinho nas cerimónias de sacrifício e por virtude, devia-se prevenir o não ficar embriagado. Os Oficiais ligados a essas cerimónias estavam proibidos de o beber e quem fosse apanhado devia ser enviado ao Rei para ser punido.

O Rei Zhou, o último da dinastia Shang, pensando poder fazer o que lhe apetecia, pois era o soberano, abusava diariamente do vinho e perdeu a virtude, sem nunca mais se importar com o seu povo e até o Deus do Céu o puniu e daí a dinastia acabar. No seu palácio havia um enorme tanque, não de água mas cheio de vinho, onde nas constantes festas se banhava nu em jogos eróticos com a sua concubina predilecta Daji e era tal a diária bebedeira, que não sobrava cabeça ao Rei para tratar dos assuntos

do Estado. Tirano debochado, fazia punir e executar oficiais honrados e honestos a seu belo prazer, enquanto o exército Shang andava em constantes guerras intermináveis com cidades e tribos em rebelião.

Parte das suas forças encontrava-se a lutar contra o Reino de Yi quando o Rei Wu do Reino de Zhou, situado no vale do Rio Wei, província de Shaanxi, mandou as suas tropas invadir Yin (actual Anyang), a capital da dinastia Shang. A batalha ocorreu em Muye, a cerca de 35 quilómetros de Yin, e apesar do exército Shang ser maior, vinha exausto e enfraquecido devido à sua dispersão e sobretudo ser na maioria constituído por escravos que, descontentes pelos maus-tratos, se revoltaram e juntaram às do Reino de Zhou, capitaneadas por Wu, que se considerava descendente da dinastia Xia. Derrotado, o Rei Zhou de Shang fugiu para a sua capital, onde lançou fogo ao palácio e morreu queimado entre os escombros. Terminava assim a dinastia Shang e o Rei Wu tornou-se o primeiro soberano da dinastia Zhou do Oeste (1046-771 a.n.E.).

Uma das suas primeiras ordens foi proibir o vinho e decretar a abstinência no feudo Wei, de onde era originária a dinastia Shang e governado então por Wu Geng, filho do defunto Rei Zhou, que antes da guerra desertara para as fileiras do Rei Wu.

No País do Meio (Zhong Guo) o Rei Wu (1046-1043 a.n.E.) criou uma autoridade para regular e manter sob estreita vigilância a produção e consumo de vinho, preparado especialmente para uso no ritual das cerimónias de sacrifícios, sendo apenas levemente fermentado.

VINHOS PARA COMEMORAÇÕES

Durante a dinastia Xia (2070-1600 a.n.E.), a princesa Yi Di usando arroz glutinoso fizera vinho amarelo com cinco diferentes sabores e Du Kang desenvolveu a técnica de produção pela fermentação de sorgo e daí ficarem considerados na China os deuses Patronos da Criação do Vinho, apesar deste existir já há mais de cinco mil anos. Com grande teor alcoólico bastava um copo de vinho para embriagar quem o bebesse e daí a necessidade de regras tanto para o consumir como para o fazer.

Com o exemplo da queda das duas anteriores dinastias, a Xia e a Shang, na dinastia Zhou do Oeste, o Rei Wu (1046-1043 a.n.E.) criou uma autoridade para regular e manter sob estreita vigilância a produção e consumo de vinho. Este era feito com milho, arroz e o denominado chang, produzido com painço preto e preparado especialmente para o ritual das cerimónias de sacrifícios, sendo apenas levemente fermentado e logo de seguida consumido.

Nessa dinastia ocorreu o uso de fermento no vinho para lhe dar maior vigor alcoólico, começando a ser fabricado sob licença e eram precisas seis etapas para a sua confecção, segundo o registado no Livro dos Ritos (Li Ji). Constavam: ter o milho completamente amadurecido, água pura, tempo suficiente para fermentar, instrumentos limpos para manusear, apropriado calor, assim como boas e limpas vasilhas para armazenar. O vinho feito com estas precauções era excelente e gostoso.

Do Período dos Reinos Combatentes (475-221 a.n.E.), nos túmulos descobertos nos anos 70 do século XX no concelho de Pingshan, província de Hebei, foram encontrados inúmeros potes e dois deles ainda continham vinho feito de trigo de há 2280 anos.

Na dinastia Han (206 a.n.E.-220), devido ao grande progresso na agricultura houve um incremento da produção de grão e daí aparecer o sake, o licor chinês, o vinho tinto, o vinho da primavera, o vinho rehmanna resinoso e o vinho de mel. No reinado do Imperador Wu (Wu Di, 140-87 a.n.E.) o vinho foi taxado e o seu preço aumentou. No segundo século da nossa Era surgiu o monopólio do vinho e na Dinastia Tang (618-907) começou o monopólio da sua venda, sendo criadas as lojas imperiais de vinho fino. O poeta Bai Juyi (772-846) refere-se à destilação, que apareceu durante esse período, sendo o vinho bebido em copos mais pequenos, não existentes anteriormente. Li Bai (701-762) falava já do vinho de Lanling e Du Fu (712-770) do vinho Chongbi. Ainda durante a dinastia Tang, o cultivo de uvas e a produção de vinho dava um imenso lucro.

Na dinastia Ming (1368-1644), o licor destilado era bebido no Norte, onde em quase todas as povoações havia uma destilaria, enquanto no Sul era o vinho de arroz o mais popular.

Usa-se vinho para as cerimónias de sacrifício, para beber em convívio, assim como para cozinhar e na medicina.

FESTIVIDADE DO ANO NOVO

Yuan Dan (元旦, Un-Tân) é o actual nome dado pelos chineses ao primeiro dia do ano solar, mas até à dinastia Qing era ele empregue para designar o primeiro dia do calendário lunar. Na dinastia Han, para celebrar a Festa do Ano Novo Chinês as pessoas bebiam um vinho feito com grãos de pimenta, pois o tempo era frio e este servia assim para aquecer o corpo. Na primeira hora do ano, entre as 23 h e a 1 da manhã, quando os panchões rebentavam, a família reunida brindava com este vinho para desejar um bom ano e muita saúde, sendo oferecido primeiro aos mais novos por ficarem com mais um ano de idade, devido à entrada do novo ano. Os

mais idosos eram os últimos a beber, pois significava terem menos um ano de vida.

Na dinastia Tang começou-se a beber vinho feito de uma fórmula dada por os especialistas de medicina tradicional dias antes de terminar o ano, sendo a receita vendida às pessoas com os ingredientes colocados dentro de um saco de tecido, que em casa era mergulhado no recipiente com vinho. No primeiro dia do ano daí se retirava este vinho chamado TuSuJiu (屠苏酒), sendo bebido para dar às pessoas saúde e protegê-las das doenças.

Já na dinastia Song (960-1279) este tipo de vinho feito por receita da tradicional medicina caiu em desuso e no último dia do ano, o costume era fazer visitas de cortesia aos vizinhos, para não deixar assuntos pendentes, provando-se o vinho preparado por cada família e retirando-se cada um para suas casas, continuavam noite dentro a beber e comer, sem dormir. Acção denominada Shou Sui (守岁), significava proteger a idade e servia para desejar longa vida aos mais velhos da família.

Na dinastia Yuan (1271-1368) voltou-se a usar a prática da dinastia Han e Tang, bebendo-se o vinho feito com grãos de pimenta e a partir da receita medicinal. No período Ming, Qing e até hoje, seguiu-se o Shou Sui, mas apenas com a família reunida dentro de casa, acção denominada então Tuan NianJiu (团年酒), sendo escolhido o melhor vinho para acompanhar o repasto dessa longa noite sem dormir.

FESTA DAS LANTERNAS

A encerrar as cerimónias do Ano Novo Chinês, a Festa das Lanternas (元宵节, Deng jie em mandarim, Tâng-Tchit em cantonense), também chamada Festividade da Primeira Lua Cheia. Desde a dinastia Han, no dia quinze do primeiro mês lunar, como à noite as lojas não fechavam, as pessoas saíam de casa e iam passear para as decoradas ruas principais do comércio, levando diferentes tipos de lanternas vermelhas, símbolo das almas dos antepassados, que estando de visita eram depois reconduzidas de novo para o outro mundo. Em convívio se passava toda a noite a falar, beber e comer e a assistir na rua a peças de ópera e teatro.

O imperador Han Wu Di (140-87 a.n.E.) neste dia prestava homenagem à Divindade da Primeira Causa, mas o religioso significado da festa, ligada ao culto dos Antepassados e ao fogo, perdeu-se. No reinado de Ming Di (57-75), imperador Han de Leste, apareceram as lanternas e por sua ordem, na primeira Lua Cheia do Ano as famílias colocavam-nas acesas nas portas das casas, conjuntamente com ramos de abeto, a atrair Prosperidade e Longevidade. No reinado do Imperador Yang (604-617) da

dinastia Sui a Festa das Lanternas foi oficializada para ser celebrada na capital, em Da Xing (Xian) e popularizada na dinastia Tang, realizava-se durante três dias. O Imperador Rui Zong (710-712) na noite de 15 da primeira Lua abria as portas do recinto do Palácio Imperial em Dong Du (Luoyang) para a população admirar a gigantesca árvore iluminada com cinquenta mil lampiões. Nessa noite o Imperador saía do palácio e convivia com os súbditos, havendo uma alegria generalizada. Eram as únicas noites do ano sem toque para recolher a casa e por isso as ruas enchiam-se de pessoas até à alvorada. Na dinastia Song, a festividade passou a ser realizada durante cinco dias e no período Ming, do oitavo ao décimo sétimo dia do primeiro mês lunar, estendendo-se a celebração da capital ao resto do país. As ruas e praças estavam decoradas com lanternas e as pessoas com elas andavam, tornando-se costume nelas escrever adivinhas, charadas e enigmas. Encerrados os quinze dias de festa, regressava-se à quotidiana abstinência de vinho.

CERIMÓNIAS COM VINHO

Han Shijie (寒食节), cerimónia conhecida por a da Comida Fria, realizava-se desde o Período Primavera-Outono (770-476 a.n.E.) na dinastia Zhou do Leste, oferecendo-se sacrifícios aos que passaram desta vida e as pessoas colocavam um ramo de salgueiro nas portas de entrada das casas. Tal história teve origem quando Chong-er, com 60 anos se tornou em 636 a.n.E. o duque Wen e ascendeu ao trono do Reino Jin, após 19 anos de exílio. Tinha sido ele e os dois irmãos, filhos do duque Xian e da primeira esposa, preteridos como sucessores na governação do reino por Xiqi, nascido da concubina Liji, que influenciara o duque para os mandar matar. Sabendo tal, o mais velho, Shensheng logo se suicidou e os outros dois fugiram. Chegado ao poder, o duque Wen esqueceu-se do leal oficial Jie Zitui, que no período de fuga, em extrema fome cortara partes de carne da coxa para o alimentar. Só reconheceu a sua ingratidão quando Jie Zitui se demitiu e com a mãe se refugiou numa montanha. Mandou-o chamar, mas ele preferiu o desterro e por sugestão de um oficial da corte foi deitado fogo à montanha para o obrigar a dela sair. Como após três dias não apareceu, foram à sua procura, encontrando-o consumido pelo incêndio, atado de costas para um salgueiro e no outro lado da árvore a mãe na mesma posição. Com remorsos, o duque Wen para assinalar a morte de Jie ordenou aos súbditos nesse dia não acenderem o fogo, ficando assim a data conhecida como o da Comida Fria. Voltando no ano seguinte ao local, o duque encontrou a árvore de novo





com vida e retirando um longo ramo fez com ele uma coroa colocando-a à volta da cabeça, sendo seguido pelos presentes. Desde então o costume perpetuou-se e as pessoas passaram a colocar um ramo de salgueiro à entrada da porta de casa e como não se abria o fogão, a comida era fria. Daí nesse dia as refeições serem acompanhadas por vinho doce, feito de fruta ou de glutinoso arroz, para aquecer e confortar o estômago.

Na dinastia Han apareceu o Calendário Solar do Agricultor, que dividia o ano em vinte e quatro termos, sendo o quinto o Qingming (Cheng Meng em cantonês), que significa limpo e brilhante. Conhecida também por Festa do Puro Brilho, é uma das raras celebrações chinesas ligadas ao calendário solar e ocorre 105 ou 106 dias depois do vigésimo segundo termo, Dongzhi, o Solstício de Inverno [21 de Dezembro]. Realiza-se a Grande Cerimónia tauísta para os vivos se lembrem dos falecidos, altura de os imperadores fazerem as cerimónias anuais de visita às campas dos Antepassados, culto de tempos imemoráveis apregoado na Filosofia de Confúcio.

Da dinastia Han até à Tang prestava-se mais atenção à cerimónia HanShijie do que ao Qingming, realizado três dias depois. Oferecia-se sacrifícios às pessoas falecidas e na dinastia Tang (618-907), por decreto imperial no dia da Comida Fria começou a ser realizada a subida ao monte onde os cemitérios se encontram, fazendo-se a limpeza às campas.

Na dinastia Song, as cerimónias de HanSeJie e Qingming pouco a pouco começaram a juntar-se, fundidas definitivamente na dinastia Ming, sendo a celebração realizada à volta do dia 5 de Abril do calendário solar e como os alimentos eram já cozinhados e as refeições se comiam quentes, deixou de se beber o vinho doce e passou-se a usar o normal e corrente vinho.

Actualmente, na data do Qingming as famílias chinesas vão ao cemitério para se encontrarem mais perto dos seus antepassados e em convívio reúnem-se à volta da campa, procedendo à sua limpeza. Aí colocam a comida preferida do morto e acendem duas velas e três pivetes (incenso) e em três pequenos vasos se deita vinho, sendo este depois derramado no chão para chamar o espírito da terra, que contem a alma terrestre dos que passaram desta vida. Alguns dos presentes também bebem de um trago esse vinho e juntos com o espírito do antepassado em reunião realiza-se então uma refeição, num convívio prolongado por todo esse dia se divertem e tiram partido da vida.

Quando longe das familiares sepulturas opta-se por um passeio no campo, num parque, ou a subir a uma montanha para estar mais próxi-

mo do espírito dos seus Antepassados, ajudando o vinho à confraternização.

DANÇA DO DRAGÃO EMBRIAGADO

No oitavo dia do quarto mês lunar realiza-se a Festividade da Dança do Dragão Embriagado (舞醉龙, Mou Tchoi-Long, conhecida em mandarim por Wu Zui Long), comemorada apenas em Macau apesar de ser originária de Sek Kei (Shi qi), capital de Zhongshan. Segundo a lenda, um homem muito embriagado caiu ao Qijiang, um afluente do Rio do Oeste, onde um dragão vivia e andava a aterrorizar a população ribeirinha. Num heroísmo imprudente, atacou-o animado pelos vapores etílicos do vinho, conseguindo cortá-lo em três partes, matou-o. Outra história refere, o dragão banhava-se no rio quando Buda o cortou em três partes, ficando o tronco separado das duas extremidades. Cabeça e cauda foram resgatadas numa rede de pesca por um pescador embriagado que as trouxe para terra. Por isso, anualmente nesse dia os homens das lotas (lanes) celebram a data embriagando-se para libertos do consciente emprestem o corpo ao Dragão. Transportando pelas ruas a cabeça e a cauda do dragão, em passos e gestos livres, muitas vezes descontrolados, recriam em dança os movimentos da parte que seguram. Pela boca em chuva espargindo vinho de arroz são eles próprios a alma do animal que assim fica completo. Esta acção serve para acordar o dragão e este ganhar vida.

As celebrações começam numa cerimónia conhecida como “fora da água” ou “qi shui” e após os sacrifícios ao Deus da Água, do Templo Sam Kai Vui Kun saem as cabeças e caudas do Dragão transportadas pelas ruas ao som de tambores e címbalos.

Os barcos, que durante onze meses estiveram submersos na água, ou em Macau guardados nos armazéns, nesse dia são postos a boiar. Com o corpo do Dragão fora de água, é colocado no barco a cabeça e a cauda, ficando assim preparado para as regatas dos barcos-Dragão.

A partir daqui, os treinos das equipas são efectuados com afinco e nos Lagos Nan Van começa a escutar-se o bater ritmado dos tambores a cadenciar a entrada dos remos na água até ao quinto dia da quinta Lua, quando se realizam as regatas dos barcos-Dragão. Na origem dessa festa está Qu Yuan (340-278 a.n.E.), alto ministro do Reino Chu que devido a críticas na corte se viu desacreditado e foi demitido do cargo. Após a queda do reino, em desespero lançou-se à água, mas a população, admiradora das suas qualidades, enviou barcos à sua procura e percebendo ter-se afogado, lançaram para a água arroz a alimentar os peixes, afim destes não comerem o corpo do integro estadista e poeta.

Este ano as Festividades do Dragão Embriagado celebram-se no próximo Domingo 8 de Maio, havendo distribuição do arroz da longevidade e no mesmo dia comemora-se o Dia de Buda, quando é dado um banho com água de rosas à estátua do Buda Criança, sendo às pessoas oferecida uma refeição de arroz e vegetais.

REVELADOR VINHO

A lenda da “Dama Serpente Branca”, do tempo da dinastia Song (960-1279), refere duas serpentes terem vindo do espaço e no dia da celebração do Qingming transformaram-se em belas damas. Na cidade de Hangzhou vivia Xu Xian e certo dia ao viajar de barco no Lago Oeste viu numa das margens duas jovens senhoras a serem atravessadas. Mandou o barqueiro ir buscá-las, dando-lhes moleia para a outra margem e como era ainda jovem solteiro, logo ficou enamorado pela beleza de Bai Suzhen. Pouco tempo depois estavam já casados e logo recebeu um aviso de Fa Hai, monge com poderes sobrenaturais, para se afastar da esposa e da dama de companhia, pois eram espíritos de serpente. Não acreditando, recebeu o repto do monge para no dia seguinte, 5 da quinta Lua à esposa oferecer Xiong huang jiu (雄黄酒), vinho com que era costume comemorar em família a Festividade dos Barcos-dragão. Assim, veria com os próprios olhos quem era ela. Mesmo sem acreditar em tal, acedeu e no dia bebeu-o com a esposa. Esta, após um copo de vinho sentiu-se indisposta e pediu ao marido para se retirar, solicitando não a acompanhar aos aposentos. Preocupado, vai ao quarto e vê-a transformada em serpente. Transtornado com a revelação, atirou-se da janela e morreu. Quando Bai Suzhen voltou a si, chorou a morte do marido, mas lembrando-se de uma erva para ressuscitar os mortos, conseguiu com ela fazer renascer Xu Xian. O vinho conhecido por Xiong huang jiu é feito a partir de uma pequena quantidade de pó de cor rubi do mineral realgar, composto de sulfureto de arsénio (As₄S₄) de grande toxicidade e cujo contacto pode causar irritabilidade na pele e nos olhos. Servia para desintoxicar e limpar o veneno, sendo usado nas crianças apenas no exterior e nunca para o beber.

REGATAS DOS BARCOS-DRAGÃO

Na Festividade do Duplo 5 (Duan Wujie), celebra no dia 5 da quinta Lua, realizam-se duas importantes actividades, a de se prevenir ocorrências funestas e comemorar Qu Yuan, que nesse dia em 278 a.n.E. se suicidou atirando-se ao Rio Miluo. Após infrutíferas buscas para o encontrar, as pessoas nas águas deitaram arroz glutinoso, assim como vinho de realgar (Xiong

huang jiu) para evitar ser o corpo comido por os peixes. Desde então realizam-se as regatas dos Barcos-dragão.

Neste mês é fácil ficar-se doente pois o ar é abafado, quente e húmido, estando os insectos mais activos e as suas picadas trazem febres, proliferando infecções contraídas pela boca e nariz. Para as prevenir as pessoas bebiam vinho medicinal amarelo e nele colocavam a planta seca de açoro (Acorus calamus, conhecida na China por Chang Pu) para fazer o vinho Chang Pujiu (菖蒲酒). Com esta planta medicinal da família das Acoraceae, os tártaros desinfectavam a água para beber e como o rizoma do cálamo contém um óleo com propriedades de vigorar a circulação do sangue, aumentar o apetite, facilitar a digestão, eliminar os gases do tubo digestivo e aliviar bronquites crónicas, era o vinho usado para o tratamento de 36 problemas causado pelo vento (maleitas relacionados com o fígado) e depois de o consumir ficava-se a ouvir bem e os olhos a ver claramente. Ao ser misturado com a água do banho torna-se um relaxante muscular para aliviar as dores reumáticas e acalmar a urticária.

Além de cana de calamus e artemisia para evitar infortúnios e desviar o mal, usa-se também beber vinho Xiong Huang a fim de desintoxicar e neutralizar o veneno, além de se esfregar e borrifar tudo com realgar e pegando-lhe fogo, fazer fumigação. Esse costume foi caindo em desuso e desapareceu.

FESTIVIDADE DO OUTONO

No dia 15 da oitava Lua celebra-se por toda a China a Festividade do Meio do Outono. Está ligada à Lua, quando ela parece ser maior e se oferecem e comem os bolos lunares por estes terem a forma de Lua Cheia, sendo por isso conhecida pela Festa do Bolo Lunar e em Macau, por Bolo Bate-Pau. Para os chineses é a segunda mais importante depois da do Ano Novo, quando se faziam as últimas colheitas e o trabalho no campo estava a terminar. Com dias iguais às noites e temperaturas amenas, instala-se uma sensação de prazer e bem-estar no ambiente quotidiano, reinando a alegria e felicidade. As casas, dos ricos e das mais humildes pessoas, iluminam-se com festas animadas e nos banquetes familiares come-se fruta, bolo lunar e caranguejo, usando-se vinho amarelo onde se deitava um pouco de gengibre para balançar, sendo leve para conviver e oferecer sacrifícios à Lua.

FESTIVIDADE DO DUPLO 9

Por ano há dois importantes dias reservados pelos chineses para visitar e homenagear os Antepassados: o Qingming celebrado antigamente

apenas por os Imperadores, oficiais e a corte à volta do dia 5 de Abril do calendário solar e o dia 9 da nona Lua, a Festividade do Aproveitamento do Princípio Masculino, celebração do Duplo 9, ou duplo yang, também conhecida por Chong Yang Jie (Chông Iéong Chit).

A primeira referência conhecida a Chong Yang fora feita por Qu Yuan, no poema intitulado 'Longínqua Viagem': "Parando em Chong Yang e entrando no Palácio dos Deuses". Há quem afirme, o Duplo Yang, como é traduzido Chong Yang, não se referia à festividade, mas ter o significado de Céu.

Altura do povo oferecer sacrifícios aos Antepassados, levando-lhes galinhas, vinho, assim como acendendo duas velas e três paus de incenso, põem fogo aos sacos cheios de papel-moeda dourado em lingotes para a comunicação com os seus mortos seja facilitada.

Segundo o ritual chinês, não é recomendável visitar templos ou oferecer sacrifícios aos deuses, apenas é sugerido um passeio pelas montanhas, a fim de estar próximo dos Antepassados.

O costume era nesse dia as pessoas oferecerem um grande banquete a todos os parentes e amigos e os letrados juntarem-se nos locais mais ermos a contemplar a Natureza e ajudados com vinho, divagar em poesia.

A flor usada é o crisântemo, não fosse a nona Lua do ano conhecida pela Lua do Crisântemo. A flor de crisântemo (菊花, jū hua em mandarim e kók fá em cantonense) está relacionado com o Outono, pois aparece nesta estação, quando as outras flores já murcharam, e dura até às primeiras geadas. Simboliza a longevidade e representa a jovialidade e amizade em comportamento apropriado e ético.

Tao Yuanming escreveu sobre os crisântemos e no poema "Bebendo vinho", (traduzido por Manuel Afonso Costa e editado por Livros do Meio), na sétima parte refere, "Crisântemos de Outono de cores fascinantes / eu vos colho carregadas de orvalho / e mergulho no vinho / para esquecer as mágoas / e os pensamentos do mundo..."

Com tempo bom e uma paisagem repleta destas flores, bebia-se vinho de Crisântemo. Na dinastia Song dentro do palácio eram aos milhares e com ela se fazia a comida e o vinho, usada ainda na Medicina Tradicional Chinesa. Como o corpo está seco e quente, o crisântemo é perfeito para balançar e no chá se mistura essa flor.

A Festividade do Aproveitamento do Princípio Masculino tem como finalidade alcançar riqueza e descendência masculina e celebra-se com a esperança de se ter uma longa vida.

VARIETADES DE BAI JIU

Baijiu (bai=branco; jiu=vinho) é o vinho chinês

transparente incolor feito a partir da fermentação de arroz e grãos de cereais, como sorgo, trigo, milho e milho-miúdo (painço), e pode ter ido ao alambique a destilar para conseguir maior pureza, mais álcool e um sabor muito forte e perfumado.

Durante as três primeiras dinastias, Xia, Shang e Zhou do Oeste, o vinho era apenas levemente fermentado, com pouco teor alcoólico e preparado essencialmente para os rituais das cerimónias de sacrifício. Conhecido por vinho da primavera, o Chunjiu era feito no Inverno e bebido na Primavera.

Na dinastia Zhou de Leste a indústria do vinho desenvolveu-se rapidamente ajudada por o uso de fermento para lhe dar mais vigor, começando a ser fabricado sob licença. No início da dinastia Han do Oeste (206 a.n.E.-9) foi proibido, mas com o Imperador Wu (Wu Di, 140-87 a.n.E.) o vinho foi taxado e vendido a altos preços, levando as famílias a produzirem-no em casa. Daí o incremento da qualidade e uma grande variedade apareceu como o sake, o licor chinês, o vinho rehmanna resinosa (da raiz da dedaleira chinesa) e o vinho de mel, tornando-se moda o seu consumo. Para as cerimónias de sacrifício dos Imperadores ganhou estatuto o Jiuyunjiu.

O privilégio de consumir vinho passou da corte para o comum das pessoas, que o produziam sobretudo como bebida medicinal, utilizando ingredientes terapêuticos adicionados ao líquido criado por fermentação do grão. Nas estepes do Norte com o leite fermentado de égua fazia-se o Tongmajiu. A procura de novas substâncias para criar vinho levou a muitas experiências e ganhou-se consciência da melhor altura do ano para o começar a produzir, o tempo de armazenar, assim como se tentaram novas técnicas a fim de melhorar a qualidade.

Na Dinastia Tang (618-907) o vinho [denominado chun (Primavera) por os poetas] entrou no quotidiano das pessoas e daí se iniciou o monopólio da sua venda. Foram criadas as lojas imperiais de vinho fino e apareceram marcas como Magu de Jiangxi, Qjuluba de Shandong, Shuiping de Suzhou, Feijão-Verde de Hainan e Zama de Sichuan, este feito de arroz, trigo e milho-miúdo. Li Bai (701-762) referiu o vinho de Lanling e Du Fu (712-770) escreveu sobre o vinho Chongbi. No Sul fazia-se vinho deixando fermentar a cana-de-açúcar. Dentro dos vinhos medicinais tornaram-se famosos, o TuSuJiu (屠苏酒), bebido nas Festividades do Ano Novo e o Zhuyeqing (feito com as folhas verdes claras de bambu) usado até hoje.

Durante a dinastia Tang o teor alcoólico do vinho subiu e por isso muitos autores referem

ter aparecido a destilação, levados também por a palavra Shaojiu (vinho ardente espirituoso) utilizada por Bay Juyi (772-846) nos seus poemas, mas outros historiadores contrapõem ser o grau alcoólico elevado devido ao poeta fazer vinho de lichia e usar ferver o líquido para aumentar a fermentação.

A destilação, denominada Huojiu (huo=fogo) ou Shaojiu, terá começado no reinado do Imperador Shi Zong (1161-1189) da dinastia Jin, evoluindo bastante a técnica na dinastia Yuan, tornando-se corrente criar poderosos vinhos com mais de 40° e os governantes monopolizaram a sua venda.

O vinho não destilado era chamado Shuijiu (vinho água).

FAMOSOS LICORES

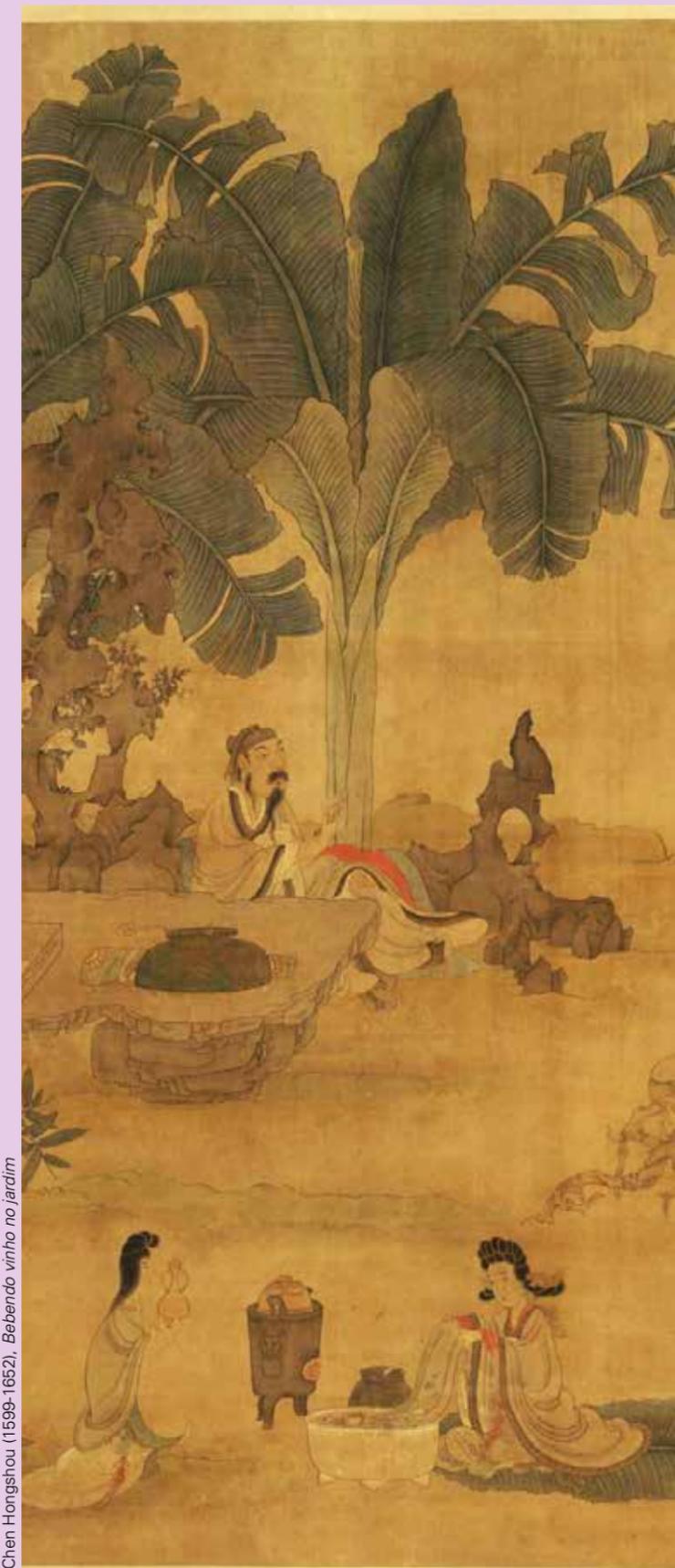
Na China, os *baijiu* mais conhecidos são o Moutai e o Wuliang ye.

O licor Moutai descende do famoso vinho Guojiang (ou Jujiang) produzido no antigo Reino de Yelang, existente entre o Período dos Reinos Combatentes e a Dinastia Han e situava-se onde hoje são a parte Oeste e Norte de Guizhou, Nordeste de Yunnan, Sudeste de Sichuan e Norte de Guangxi. Encontrando-se esse reino fora da jurisdição do Imperador Han Wu Di, um seu enviado, Tang Meng fez um desvio na rota para o provar em Renhuai, tornando-se esse vinho o favorito do Imperador Wu.

Moutai é o nome de uma cidade no distrito de Renhuai, junto ao Rio Chishui, na província de Guizhou, onde desde 1704 é produzido o vinho com esse nome. Preparado com trigo seleccionado, o melhor sorgo e excelente água, o processo para o fazer passa por ser duas vezes alimentado de sorgo, oito vezes amontoadamente aquecido, sete vezes fermentado e trabalhado a altas temperaturas, tal como na destilação, demorando todo o processo um ano. Por isso o sabor, sem arder na boca, se mantém aveludado. Depois é cuidadosamente engarrafado e armazenado durante três anos, antes de ser posto à venda.

O licor Moutai ganhou fama mundial na Exposição Universal de 1915 (Panamá-Pacífico International Exposition) realizada em San Francisco, quando uma garrafa caindo ao chão se partiu e o intenso aroma perfumado captou a atenção dos visitantes.

Já o licor Wuliang ye produzido em Rongzhou, hoje Yibin, na província de Sichuan, é feito com cinco diferentes grãos (significado de wuliang): sorgo, arroz glutinoso, trigo, arroz de consumo diário e milho. Com um forte sabor e uma fragância muito específica, começou a ser feito durante a dinastia Song, sendo



proveniente do vinho Chongbi existente já na dinastia Tang. É um dos cinco melhores licores de Sichuan a par com o Laojiao produzido em Luzhou (Jiangyang), a sul da planície de Sichuan. Vinho muito graduado, com um forte e intenso odor, cujo sabor após ser bebido fica pela boca longo tempo. Em 1644 o rebelde Zhang Xianzhong (1606-1647) deu-o a beber à sua tropa para a encorajar antes de avançar para Chengdu. Em 1879 produzia-se dez toneladas de vinho e antes de 1949 era Luzhou considerada a cidade do licor na China. Outros famosos vinhos de Sichuan são o Langjiu, o Jiannanchun e o Quanxing Daqu.

OUTROS LICORES

Da província de Shanxi é o Fenjiu produzido em Xinghuacun (aldeia da flor de damasco), a Nordeste da cidade de Fenyang. O local era conhecido durante a dinastia do Norte e do Sul (420-589) pelo bom vinho das cem fontes, pois feito de boas águas e alta qualidade de sorgo, tendo o licor transparente um suave sabor. Macio e um pouco adocicado na boca, a marca Baoquanyi ganhou um prémio e a aldeia de Xinghuan tornou-se a maior produtora de vinho na China desde 1985, com grande volume de exportação.

APÓS O TERCEIRO GANBEI!, A PORTA ABRE-SE PARA O MUNDO DO ESPÍRITO, ONDE DESPIDOS DO RACIONAL CONTROLO SE EXPÕE COMO SOMOS E QUEM SE É, VISÃO DO GRAU DE EDUCAÇÃO, MOMENTO PROPÍCIO PARA INICIAR AMIZADES E NEGÓCIOS.

Já da província de Shaanxi, o licor Xifeng é feito em Liulin, cidade no sopé da montanha Lingshan, a Oeste do concelho de Fengxiang. Na região produzia-se vinho desde o Período da Primavera-Outono (770-476 a.n.E.) e na dinastia Tang a cidade passou a estar cheia de fábricas de vinho. Na dinastia Song, em Liulin fazia-se o vinho Fengzhou de onde proveio o licor Xifeng (Fénix do Oeste) usado nos jantares imperiais. Combinando um sabor suave e aroma forte o licor Xifeng é feito de fermento de cevada, ervilhas e sorgo como materiais de base e água dos poços de Liulin. Fermenta durante 14 dias pela técnica da sedimentação de sólidos, misturada com uma cozedura a vapor

e destilado. Após armazenado três anos, é engarrafado e fica prontos para ser bebido.

Em Suizhou, província de Hubei, provâmos o local baijiu “Yandi Shennong”, cujos habitantes lhe chamam o Motai de Hubei. Com quarenta graus de teor alcoólico acompanhou perfeitamente os pratos de carne.

HUANG JIU - VINHO AMARELO

Na China há três tipos de vinho: o huang jiu, licor amarelo, originário do país é o mais antigo, sendo produzido através da fermentação do arroz, adicionando por vezes outros cereais, sobretudo milho-miúdo; o bai jiu, ou vinho transparente feito por fermentação de cereais como sorgo, trigo, milho, milho-miúdo e arroz e pode ser depois destilado; e o putao jiu, proveniente da fermentação do sumo de uva, apareceu na China no reinado do Imperador Han Wu Di (140-87 a.n.E.). Já a cerveja denomina-se pi jiu, é um produto do século XX.

O forte licor destilado transparente é bebido no Norte, onde em quase todas as povoações havia uma destilaria, enquanto no Centro e Sul da China o vinho amarelo de arroz é o mais popular.

O arroz é cultivado no Sudeste Asiático pelo menos desde 8200 a.n.E. e o vinho feito pela sua fermentação tem mais de 4 mil anos de História, sendo por vezes conjugado com milho-miúdo, milho e trigo. Pertence a um dos três principais grupos de vinho amarelo baseados no material com que é confeccionado: o vinho amarelo de arroz de Shaoxing, da província de Zhejiang, o Jimo Laojiu da província de Shandong feito com painço (diferente do milho-miúdo) e o HongQujiu, vinho de arroz fermentado vermelho produzido em Fujian, Guangdong e Taiwan. Chamados também Laojiu (vinho antigo) eram usados com propósitos medicinais desde a dinastia Zhou de Leste.

O Huang jiu feito a partir de arroz glutinoso, normal arroz e milho-miúdo, é ensopado na água durante dois a três dias [antigamente usava-se 16 a 20 dias para a água absorver os componentes do arroz decomposto e aumentar a acidez] sendo o arroz levado a cozer a vapor e depois arrefecido. Adicionando fermento (pão de trigo Qu) no arroz frio coloca-se uma nova quantidade de água e a 30° durante 5 a 7 dias realiza-se a primeira fermentação. Aberta a tampa para baixar a temperatura, faz-se a 15° uma segunda fermentação entre 30 a 60 dias.

A fermentação fica completa por metabolismo das enzimas que produzem as características do sabor, aroma e na passagem do açúcar a álcool, sendo afectada pelo clima, temperatura e a estação do ano em que se realiza.

O líquido fermentado vai à máquina de



Mo Nong, Mulher bebendo vinho

prensar, de onde escorre já o vinho amarelado e filtrado, repousa para perder o turvo e clarificar, sendo esterilizado e depois engarrafado. Rico em aminoácidos, o seu teor alcoólico anda à volta dos 15% e é um excelente tonificador do estômago, relaxante muscular e vigorante para a circulação sanguínea.

Os três mais famosos vinhos amarelos de arroz são o de Shaoxing, na província de Zhejiang, o vinho Chengang de Longyan, a Sudoeste de Fujian e o vinho Jintan Fenggang de Changzhou, em Jiangsu.

O vinho Chengang (沉缸酒), como indica o nome [chen (沉) sedimentar e gang (缸) pote] refere ser o arroz glutinoso mergulhado em água e por três vezes empurrado para o fundo do pote, depois de subir e ficar à tona a flutuar. Começou a ser feito em 1796 e apresenta-se com uma cor avermelhada, usando mais de trinta produtos de medicina tradicional. Já a História do vinho Jintan Fenggang (金坛封

缸酒) refere, no final da dinastia Yuan andava Zhu Yuanzhang (1328-1398) a lutar contra os mongóis e ao passar por Changzhou provou o local vinho de arroz glutinoso. Gostando, pediu para enterrar o pote de barro com o que sobrou do líquido, afim de na volta o beber. Já como Imperador, lembrando-se do vinho, aí regressou e mandando desenterrar, ao provar achou-o muito melhor. Ordenou servir ele para tributo, passando assim a ser denominado Zhujiu.

VINHO DE SHAOXING

A Norte da província de Zhejiang encontra-se Shaoxing, local do mais famoso vinho amarelo de arroz da China. Berço da dinastia Xia, onde Da Yu foi sepultado na base da montanha de Kuaiji, como cidade foi construída no Período Primavera-Outono (770-476 a.n.E.) e o actual nome Shaoxing só apareceu na dinastia Song do Sul (1127-1279), pois até então chamara-se

Kuaiji, Shanyin e Yuezhou. Cidade sempre disputada entre os reinos Wu e Yue, quando o Rei Gou Jian (497-465 a.n.E.) voltou a restaurar o reino de Yue (473-306 a.n.E.), após a retomar aos Wu passou-a em 473 a.n.E. a capital com o nome de Kuaiji. Este rei foi quem pela primeira vez produziu o considerado melhor vinho amarelo de arroz da China, o Shaoxing Laojiu (Vinho de Arroz de Shaoxing), conhecido na Dinastia do Sul (280-589) por Vinho Shanyin, famoso por ser doce. Nesse período, na dinastia Jin (265-420) aqui viveu o Mestre Supremo dos Calígrafos, Wang Xi Zhi (303-361), nascido em Linyi na província de Shandong, mas passou a maior parte dos seus 59 anos de vida em Zhejiang, onde foi Governador da Prefeitura de Wenzhou e depois veio residir para Shaoxing. Devido à excelência do seu trabalho em todo o tipo de escritas e em particular na semi-cursiva e escrita corrida, a graciosidade do traço era admirada por todos, sendo o mais famoso trabalho “Prefácio aos Poemas Compostos no Pavilhão das Orquídeas”, onde caligrafou trezentos e vinte e quatro caracteres, após realizar um encontro no ano de 353 em Shaoxing. Aí juntara quarenta e um grandes poetas, no dia 3 do terceiro mês lunar, Duplo 3, para reverenciar o Aniversário da Deusa Mãe do Oeste. Após as cerimónias foram descansar nas margens de um canal no sopé da montanha Kuaiji e criaram um jogo com um recipiente de laca cheio de vinho a flutuar nas águas. Onde este parasse ou rodasse, quem mais próximo estivesse, ou fazia um poema, ou bebia três taças. Daí a colecção de 37 poemas escritos no livro Lantingji Xu, para os quais Wang Xi Zhi caligrafou o prefácio.

O vinho de Shaoxing não vai a destilar e é feito de arroz refinado branco glutinoso, levedura do trigo e água de boa qualidade do Lago Jianhu. A sua preparação conta com quatro fases, três vezes de fluido e quatro vezes de água. Feito a temperatura baixa, o processo para a sua produção começa com o ensopar o arroz, cozê-lo a vapor, preservá-lo em túneis e deixar que haja uma prolongada e perfeita fermentação (uma das suas melhores características). Revolvido, é depois espremido e decantado, levando o vinho a ferver para se extrair por decocção o sabor e aroma. Com uma cor amarela, é transparente sem sedimentos e um baixo teor alcoólico, entre os 12 e 17%. Feito com uma excelente qualidade, a sua técnica passou de geração em geração e quanto maior for o tempo de fermentação, um, dois, três anos, melhor é o vinho, mais saboroso, mais intenso e forte. Além de muito nutritivo e usado na medicina tradicional, é também utilizado para cozinhar.

Há uma grande variedade de técnicas usadas para fazer o Vinho de Shaoxing e as mais

famosas são: yuanhong, shanniang, xiangxue e jiafan. Com maior produção, o vinho jiafan leva um reforço de arroz glutinoso e o trigo é adicionado durante a fermentação, atingindo entre os 18° e 19° após três anos a maturar. Este por ser vendido num famoso pote de porcelana ganhou a notoriedade como Huadiao jiu, um vinho para ser guardado longo tempo e feito para comemorar uma data especial.

葡萄酒 VINHO DE UVA

A história do vinho na China não ficaria completa sem referir o vinho de uva, putao jiu, feito por fermentação do sumo das uvas.

No início dos anos 90 do século XX, percorrendo as estradas da província de Henan tomamos consciência da existência de uvas na China ao passar por campos onde palhotas construídas de canas de bambu e cobertas por colmo estavam colocadas por cima das videiras. A explicação era faltar um mês para serem cortadas, levando-nos a pensar ser para estarem vigiadas devido ao preço que elas valiam. Nas bermas da estrada, vendedoras com o cesto cheio de uvas, de bago muito cheio e redondo e de um verde mesclado com castanho, pediam fortunas por um cacho. As castas eram as de Longyan (Olhos de Dragão), Beichuan e Ju Feng, todas de sabor muito ácido. Tal se modificou no terceiro milénio, com a generalização da produção de uva de outras castas como a Cabernet Sauvignon, Merlot, Chardonnay, a permitir fazer-se um vinho mais requintado.

Na China o vinho de uva tornou-se conhecido no século II a.n.E. quando Zhang Qian, o enviado do Imperador Wu (Wu Di, 156-87 a.n.E.) às regiões do Oeste, ao regressar do vale de Fergana referiu ter encontrado vinho feito de uva armazenado por pessoas ricas em grande quantidade, pois mantinha-se durante muitos anos em bom estado para ser bebido.

No reinado do Imperador Taizhong (626-649) da dinastia Tang a produção de uvas para a feitura de vinho sofreu um incremento, devido ao cultivo de uvas e a produção de vinho dar um imenso lucro. No período mongol da dinastia Yuan (1271-1368) esse vinho era apenas usado para cerimónias religiosas. Marco Pólo referiu ter encontrado à venda por toda a China o vinho de uva produzido onde hoje é a província de Shanxi.

Já na dinastia Qing, o Imperador mongol Kangxi (1661-1722) certa vez estando com uma diarreia foi curado por um missionário jesuíta, que depois lhe prescreveu um copo de vinho diário para precaver contra a doença. Daí o Imperador proceder à plantação de vinha, percebendo ser a Norte do país onde as uvas se davam melhor.

Com a Guerra do Ópio e a abertura forçada de alguns portos chineses chegaram muitos missionários e mercadores europeus trazendo grande variedade de vinho de uva, assim como whisky e conhaque, negócio que foi florescendo até à implantação da República Popular da China em 1949. Considerado um produto de luxo ocidental foi banido do quotidiano por uma campanha governamental e só em 1978 com a abertura económica aos produtos estrangeiros chegou o vinho, não às lojas, mas aos hotéis que aceitavam hospedar estrangeiros, não sendo possível ser comprado com yuans, logo pelos chineses.

Só na década de 90 do século XX, o aparecimento de uma classe de pessoas enriquecida com a Bolsa levou o mercado chinês a começar a ser inundado com vinho, sobretudo francês, e a boa sorte proveio da publicidade do conhaque Remy Martin feita em 1993.

NOVA ETAPA

Em 1892, no reinado do Imperador Guangxu, o emigrante chinês Zhang Bi-shi começou a fazer vinho de uva na região de Yantai, na província de Shandong, nascendo daí a Companhia do Grupo Yantai Changyu, que só em 1949 conseguiu vingar com a marca Changyu.

Um padre francês iniciou em 1910 a produção de vinho com as uvas das videiras do recinto da sua igreja Heishanhu, em Fuwai, arredores de Beijing. Para o armazenar usou as caves da própria igreja e em 1946 começou a vender o vinho no mercado chinês, legalizando a cave com o nome Shangyi de Beijing. Em 1949 foi adquirida pelo Estado e dez anos mais tarde o governo de Beijing mudou o nome para Fábrica de Vinho de Beijing lançando a marca Zhonghua.

A Companhia Tonghwa da cidade Tonghua, a Sul da província de Jilin, foi fundada em 1937 e tem a cave a uma profundidade de 5 metros, sendo o maior espaço de armazenamento de vinho em toda a China, contando nos 772 túneis de madeira com 328 toneladas de vinho. Zhou Enlai chamou-o de ‘vinho de uva de comemoração do dia nacional’, pois foi bebido a 1 de Outubro de 1949 e esse vinho doce passou a ser servido nas recepções oficiais.

A primeira joint-venture sino-francesa criada para a produção de vinho foi feita em 1980 com a Remy Martin (Cointreau) e daí nasceu o vinho branco Dynasty, proveniente de Tianjin.

O Instituto Nacional de Alimentos Fermentados em 1976 criou a Norte da Grande Muralha, em Huailai, província de Hebei, uma zona reservada para a produção de vinho. Em 1983 o Instituto fundou a China Great Wall Wine Co. Ltd em Shacheng, Hebei, onde fez a fábrica de vinho para com vinhas desse lugar produzir a

marca Great Wall. Numa nova dinâmica, hoje conta com a participação da família Torres de Espanha.

Em 1987, com a colaboração da companhia francesa Pernod Ricard foi criada a Dragon Seal Brand, com vinhas em Huailai, 130 km a Nordeste de Beijing. No ano seguinte apareceu no mercado o vinho Dragon Seal, que em concursos foi ganhando muitas medalhas.

As melhores províncias para a produção de vinho são as do Norte, Hebei, Xinjiang e Shandong. Ao redor de Tianjin produz-se 15% de todo o vinho de uva, na província de Shandong 10% e na de Xinjiang existe um quarto das vinhas do país, apesar da maioria das uvas servir para a produção de uvas passas (secas para comer). Em Yunnan, a produção é essencialmente de uvas de mesa, mas existe o vinho Yunnan Hong feito em Mile na casa-agrícola Dongfeng. Acrescentamos Ningxia, onde em 1997 provámos um bom vinho tinto proveniente das montanhas Helan, apesar de não se encontrar referenciado e nunca o ter encontrado fora da província.

As quatro marcas de vinho mais importantes na China são a Changyu de Shandong, a Great Wall de Hebei, a Dynasty de Tianjin e a Tonghwa de Jilin. A Huagong de Qingdao, a Leste da província de Shandong, tem um bom vinho branco. Outras marcas são Fengshou produzido em Beijing, a Baiyanghe Dry Wine, China Red, Duke Dry Wine e a Weilong. O Tibeten dry, com uma forte campanha publicitária no início do actual milénio, começou a ter projecção em todo o país. Se em 1994 provámos o vinho de Turfan, que é muito doce e deve ser apresentado como aperitivo, agora apareceu Lau Lan feito com a casta Cabernet Sauvignon. Também em Xinjiang, a produção de vinho branco e tinto de uva, com a marca do nome da província tem vindo a ganhar fama.

Em 1997, a China tinha tantos hectares de vinha e produção de vinho como Portugal e num esforço de crescimento atinge agora uma nova fase, tanto na qualidade dos vinhos, como com vinhas velhas a conseguir aliciar gostos mais exigentes. Paulatinamente o putao jiu começa a conquistar o paladar e olfacto da população chinesa em geral, dando ao sector um largo potencial de crescimento.

Nos finais de 2008 o imposto sobre vinho de uva importado baixou para mais de metade, levando o mercado chinês a ser inundado de vinho de todas as origens e proveniências, não se importando então os chineses de pagar somas astronómicas para beber os famosos vinhos franceses.

Agora assiste-se a investimentos chineses nas quintas em França e Portugal. •

palavras impossíveis

心 (*xin*)
coração, mente

É o centro do pensamento, valores, emoções e sentimentos humanos. Os chineses antigos não concebiam o saber como tendo a sua origem numa entidade cognitiva de tipo cartesiano, onde a razão se destaca de outras qualidades, ou numa consciência da subjectividade. Para os pensadores do cânone confuciano, no coração coexistem emoções, valores, sentimentos e esforços conscientes para atingir um determinado objectivo.

A esta entidade atribuem o mesmo nome que ao coração: *xin*. É ele que guia a acção, mas não somente através de crenças ou desejos mas também de ideias, conhecimentos e valores.

Mêncio diz: “Os órgãos da audição e da visão não pensam e podem ser enganados pelas coisas externas. Quando uma coisa age na outra, tudo o que exerce é atracção. O coração é o órgão que pensa e o pensamento permite adquirir o que não poderia obter sem pensar, uma faculdade oferecida pelo Céu.” Xunzi utiliza a expressão “o senhor que o Céu nos deu”, no sentido de atribuir ao coração capacidade de controlo e comando.

Normalmente, a sinologia anglo-saxónica, incluindo muitos chineses quando se expressam em língua inglesa, utiliza a fórmula composta “*heart-mind*” ou, simplesmente, “*mind*”. Já a escola francesa, frequentemente, traduz por “*esprit*”, o que na nossa opinião pode induzir em erro, na medida em que o significado de “espírito” nas línguas ocidentais remete para uma entidade sobrenatural, separada do corpo e com uma existência misteriosa.

Estando esclarecido o significado, optámos por usar em português a tradução literal, “coração”, justamente para assumir a diferença entre o modo de pensar de duas civilizações, na medida em que se acredita ter a denominação (e a sua fonte) uma influência fundamental no curso do pensamento, mais além da definição do conceito.

Sendo evidente que os chineses antigos distinguem entre o órgão físico e essa entidade aglutinadora, resta admitir que não se concebia o que os Ocidentais chamam de “razão” separada da “emoção”. Não se trata de, como pretende Fingarette, de não existir uma distinção entre intelecto e paixões, racional e irracional. Estamos é perante um pensamento que assume o pensamento racional eivado de valores e lhe prescreve um objectivo. O indivíduo só existirá integrado na cultura e na sociedade; por isso, o seu discurso estará sempre intimamente submetido a valores. Como rectificar o coração? Tornar autênticos os pensamentos, estudar e integrar os ditames da “luminosa virtude (*mingde*)”, através do *cultivo de si*.

O LIVRO

Confúcio e a Tradição

Foi lançado em Outubro, na Fundação Rui Cunha, o livro “Confúcio – O Fundador da Tradição”, da autoria de Giorgio Sinedino. A publicação é uma iniciativa do Centro de Ensino e Formação Bilingue Chinês-Português da Universidade de Macau (UM) que, desde Janeiro de 2020, tem produzido um programa de rádio em português intitulado “Ideias Chinesas” (Temporada 1-4) em co-produção com a Radio China Internacional (CRIpor).

Com um vasto conteúdo que percorre alguns dos maiores clássicos chineses, “Confúcio e os Analectos”, “Laozi e o Dao De Jing”, “Meng Ke e o Livro de Mencius” e “Zhuangzi e o seu Livro”, o programa visa descodificar e dar a conhecer a todo o público lusófono, o pensamento confucionista e as respectivas tradições intelectuais chinesas.

Os 15 episódios que compõem cada temporada têm sido regularmente disponibilizados nos sítios web CRIpor e CPC, encontrando-se integralmente acessíveis a todos os interessados. Em Agosto deste ano, a primeira temporada foi integralmente convertida neste livro sobre Confúcio e a sua obra, como forma de promoção e divulgação, através da palavra escrita, do programa de rádio a todos quantos ainda dele não tivessem conhecimento.

Com um doutoramento em Religião pela Universidade Renmin - China e um mestrado em Filosofia pela Universidade de Pequim, Giorgio Sinedino estudou Budismo no Templo da Fonte do Dharma e Daoísmo no Templo da Nuvem Branca, tendo também aprendido acerca das várias tradições chinesas com múltiplos mestres sem filiação institucional.

O autor publica regularmente sobre pensamento e literatura chineses, mantendo este podcast sobre os autores clássicos e suas obras na Radio China Internacional. Pela estampa da Unesp, publicou “Analectos” (2012), “Dao De Jing” (2016) e “O Imortal do Sul da China” (2022).



A ratazana astuta

SU DONGPO



adiantada a noite quando eu, Su Dongpo, comecei a ouvir o roer de um rato. Bati na madeira da cama para acabar com o ruído. Parou durante alguns instantes, mas logo recomeçou. Pedi ao meu criado que me trouxesse uma vela e, depois de muito procurar, encontramos um saco vazio, do interior do qual provinha o barulho. Eu disse: “Ah, a ratazana ficou fechada lá dentro e não pode sair.” Então abrimos o saco, olhámos para o interior e não vimos nada. Levantámos a vela e descobrimos o que parecia ser uma ratazana morta.

O meu criado exclamou, surpreendido: “Como é possível este animal que ainda agora roía a madeira, ter morrido tão depressa? Há pouco, de onde vinha o ruído, não seria o fantasma do rato?” Ditas estas palavras, tirou a ratazana para fora do saco. A bicha, assim que tocou o chão, desatou a correr a uma tal velocidade que nem mesmo o mais rápido estafeta a conseguiria apanhar.

Eu suspirei e disse. “Estranhas as artimanhas da ratazana. Fechada num saco de onde não podia sair, começou a roer, para chamar a atenção, depois fingiu-se de morta e assim conseguiu escapar.”

Tenho ouvido dizer que o homem é o mais inteligente dos seres vivos, consegue domar dragões, vencer infundáveis monstros, caçar unicórnios, subjugar tartarugas. Será, por isso, o mestre de toda as criaturas. E agora, aqui temos um homem enganado pela astúcia

de uma simples ratazana, um animal que associa a velocidade da lebre ao comportamento de uma donzela.¹ Eu pergunto, onde está a inteligência dos homens? Sentei-me, num leve dormitar. Interrogava-me quanto a estas questões quando, de súbito, me pareceu ouvir uma voz, dizendo:

“Os teus conhecimentos são demasiado livrescos, procuras o Tao e não o encontras. Em vez da subjectividade, tentas ser objectivo e acabas por te escravizares às circunstâncias. Até o roer de uma ratazana te perturba. És um homem que não sabe viver com jóias raras e lamentas a perda de caldeirões cheios de coisa nenhuma. És capaz de atacar tigres ferozes, mas mudas de cor ao seres picado por uma abelha. Estas são algumas das moléstias que fazem parte de ti e as palavras foram pronunciadas por ti próprio.² Já as esqueceste?”

Levantei a cabeça e sorri. Depois, completamente desperto, pedi ao meu criado que me trouxesse um pincel e tinta para eu escrever este texto, nada elogioso sobre a minha pessoa.

TRADUÇÃO DE ANTÓNIO GRAÇA DE ABREU

Notas

¹ “Primeiro assume o comportamento de uma donzela, e o teu inimigo abrir-te-á as portas, depois sê rápido, como uma lebre em corrida e o teu inimigo não terá tempo para se defender.” Citação de Sun Zi (544 a.C.-496 a.C.), *Arte da Guerra*, cap. 9.

² Aos dez anos de idade, a pedido do pai, Su Dongpo escreveu uma pequena composição sobre um homem que não gostava de jóias e queria destruir grandes caldeirões. Atacava tigres ferozes mas mudava a cor do rosto com a picada de uma abelha.

O fresco

PU SONGLING



NATURAL do Jiangxi, Meng Longtan estava alojado na capital acompanhado do licenciado Zhu. O acaso de um passeio fê-los passar por um mosteiro de edifícios e celas de modestas dimensões e deserto, à exceção de um velho monge itinerante que ali havia pendurado o seu hábito¹. Vendo chegar visitantes, o monge compôs as suas vestes, saiu para os acolher e propor guiá-los a seu bel-prazer. O edifício principal albergava uma estátua do mestre Zhi, um monge eminente da escola Chan. As paredes laterais estavam cobertas de frescos de um detalhe tão maravilhoso que as figuras representadas pareciam vivas. Numa parede à direita, no lado leste, estava representada, entre ninfas celestes espalhando pétalas, uma jovem rapariga de cabelo pendente², segurando uma flor, de sorriso doce nos lábios carmim prestes a entreabrir-se, com olhos deixando escapar um olhar convidativo.

De tanto a contemplar, Zhu tinha o coração em sobressalto e o espírito deleitado sem disso se dar conta. Com todos os pensamentos cristalizados naquele objecto o seu estado era próximo da estupefacção. De repente, sentiu-se flutuar como que cavalgando nuvens e brumas: tinha entrado no fresco!

A profusão de salas e pavilhões fê-lo compreender que já não se encontrava no mundo dos homens. Do alto de uma plataforma, rodeado de inúmeros religiosos de ombro direito descoberto, um velho monge pregava a Lei de Buda. Zhu estava de pé misturado na multidão. Passado um momento, sentindo-se discretamente puxado pela manga, voltou-se: era a rapariga de cabeleira escorrida que lhe sorria! A rapariga afastou-se. Ele seguiu-a de perto ao longo de sinuosas galerias até uma casinha na qual, hesitante, Zhu não ousava entrar. Ela voltou a cabeça, elevou a flor que segurava e, agitando-a, fez-lhe sinal que se aproximasse.

Não havia ninguém na sala; tudo estava calmo – de imediato a tomou nos braços sem que ela oferecesse especial resistência. E a rapariga prodigalizou-lhe os mais íntimos favores. Satisfeita, levantou-se para cerrar as janelas e, instando-o a permanecer silencioso, prometeu que regressaria quando caísse a noite. Assim foi durante dois dias seguidos, até que as suas companheiras se aperceberam e descobriram o homem pondo-se logo a

gozá-la: “Com um homemzinho a crescer-te no ventre, como podes tu armar-te em virgem com esse cabelo despenteado!”

E levaram-lhe pentes e molas para que armasse o cabelo, mas a rapariga, envergonhada, não dizia uma palavra.

“Irmãs – exclamou uma delas – não nos demoremos aqui pois corremos o risco de desagradar a quem vocês sabem!”.

E desapareceram, envoltas em risos. O rapaz contemplava agora a sua amada, com um alto penteado de volutas vaporosas, encimado por uma fénix reclinada e muito mais excitante que os cabelos soltos.

Como não se visse viva alma, rapidamente se perderam em privacidades fogosas, excitados pelos aromas de almíscar e orquídea. De súbito, antes mesmo que chegassem ao fim do prazer, fizeram-se ouvir brutais passadas de botas e o som de correntes, seguido de um sonoro vociferar. A rapariga vestiu-se em sobressalto e ambos trocaram um olhar furtivo: tratava-se de um emissário em armadura de ouro, de rosto mais negro que laca, de escudo e massa e rodeado de todo o bando de raparigas.

- Estais todas aqui?

- Sim ! respondiam elas.

- Se algumas de vós dissimular alguém, que se denuncie já se desejar evitar amargos sabores!

- Não há ninguém, responderam em unísono.

O emissário voltou-se e, com o seu olhar de águia, parecia estar prestes a vasculhar o esconderijo. Morta de medo, a rapariga estava mais pálida que cinzas frias. Em pânico, pode apenas sussurrar a Zhu: “Esconde-te debaixo da cama!” E, abrindo uma pequena porta na parede, lançou-se nela precipitadamente.

Prostrado, o jovem não ousava respirar. De seguida, o barulho das botas penetrou no quarto e, pouco após, saiu.

Como o clamor do tumulto se começava a afastar, sentiu-se um pouco melhor, embora à porta as discussões e as idas e vindas não parassem. Encolhido durante tanto tempo, sentia os ouvidos zunir e os olhos arder. A posição tornava-se insustentável. Só lhe restava esperar pacientemente pela rapariga, sem pensar no que o tinha levado a tais circunstâncias.

Tendo permanecido todo este tempo na sala, Meng Longtan procurava Zhu com olhar mas não o conseguia encontrar. Na dúvida, perguntou ao velho monge pelo amigo e este respondeu-lhe rindo: “Foi escutar um sermão”.

- Onde?

- Não muito longe.

Daí a um momento, começou a chamá-lo tamborilando com um dedo na parede: “Caro doador³, é tempo de voltar, porque prolongas tanto a tua visita!

E logo apareceu, sobre o fresco, a imagem de Zhu, de orelha à escuta, como se ouvisse mal.

“Já há um pedaço que o teu companheiro te espera”, disse o monge.

Zhu desprendeceu-se subitamente da parede e, flutuando, desceu, estupefacto, de olhar fixo e pernas bambas.

Alarmado, Meng interrogava-o sem obter resposta: escondido sob a cama, explicava Zhu, tinha sido interpelado por uma voz portentosa e tinha abandonado o quarto para ver o que se passava. Contemplavam ambos a jovem que segurava uma flor: em vez da cabeleira pendente de outrora, tinha agora um penteado em espiral. Confundido, Zhu saudava de mãos postas o monge e perguntava-lhe o motivo.

O monge respondeu-lhe a rir: “O ilusório nasce do espírito humano. Que outra explicação vos poderia oferecer este vosso humilde servidor?”

Zhu mantinha um ar contrariado e mal humorado, enquanto que Meng, de espírito abalado, suspirava desconcertado. E assim desceram os degraus em direcção à saída.

O cronista do estranho acrescenta:

Que o ilusório seja criação do homem parece profundamente sensato. De um espírito libidinoso nascem situações escabrosas e de um espírito escabroso nasce o horrível. Quando um bodhisattva faz a instrução de um noviço ignorante, mil ilusões se formam, todas postas em movimento pela mente. Neste caso o mestre havia dito “amor de mãe”: pena é que ao escutar estas palavras o outro não tenha atingido a iluminação radical que lhe teria permitido entrar na montanha, de cabelos ao vento.

TRADUÇÃO DE RUI CASCAIS

Notas

1 A disciplina monástica proíbe pousar as vestes no solo.

2 Este tipo de penteado implica uma rapariga de menos de quinze anos, solteira, segundo a moda que reinou durante a primeira metade do primeiro milénio DC na China.

3 Referência ao costume de fazer doações quando de visita a mosteiros ou templos.

VERMELHO

ANA CRISTINA ALVES

AS CORES são decisivas nas relações que estabelecemos connosco e com o mundo. Quando desejamos apoiar um país, como tem sucedido recentemente com a Ucrânia no Ocidente, envergamos as cores da sua bandeira, neste caso o azul e o amarelo. O modo como nos apresentamos emite mensagens, comunica sentimentos. As cores estão associadas a rituais e cerimónias fundamentais dos pontos de vista político, social, sociolinguístico, religioso e até médico.

Na medicina tradicional chinesa, o corpo nunca é dissociado da mente ou, caso se prefira, a fisiologia está intimamente associada à psicologia: o que faz bem ao corpo, melhora o desempenho psíquico e vice-versa.

Veja-se então o que apresenta o *Clássico da Medicina Interna* (黄帝内经 *Huángdì nèijīng*) sobre as cores. Este Clássico é atribuído ao Imperador Amarelo, que terá vivido no terceiro milénio antes de Cristo ou, como especificam Cecília Jorge e Beltrão Coelho em *Medicina Chinesa, Em Busca do Equilíbrio Perdido* (1988: 36), em 2697-2595 a. C. Este Clássico é redigido na forma dialogada entre o Imperador e seu ministro Qí Pó (岐伯).

Pela extensão e vastidão dos conhecimentos é muito provável que o Clássico tenha sido compilado já durante a dinastia Zhou (周 Zhou, 1122-255 a.C.) ou, como alvitram Cecília Jorge e Beltrão Coelho, durante o Período dos Reinos Combatentes (战国 Zhànguó, 475-221 a.C.). Encontra-se dividido em duas partes: Perguntas Simples (素问 Sù wèn) e Núcleo Espiritual (灵枢 Líng shu). Na primeira, são abordados os princípios fundamentais da filosofia médica chinesa, tais como o Yin (阴 Yīn) e o Yang (阳 Yáng), o Dao da Saúde (健康道 Jiànkāng dào), o corpo humano, profilaxia e formas de tratamento; já na segunda se desenvolvem as noções adiantadas para os meridianos, a acupuntura, a ervanária, os exercícios respiratórios, a moxibustão com ênfase na acupuntura.

Aqui interessa estudar a relação entre as cores e a saúde física, psíquica e a natureza no País do Meio. Posto isto, estas surgem associa-

das, antes de mais, aos cinco elementos que derivam do Yin escuro e lunar e do Yang claro e solar. São eles: a Madeira verde, que domina na Primavera, o Fogo vermelho em conexão com o Verão; o branco ligado ao Metal e ao Outono; a Água dominante no Inverno e associada ao preto e a Terra, ao amarelo, ao final do Verão e ao centro.

Quanto às cores do rosto e dos seus componentes, especialmente da língua, são fundamentais para detectar o estado de saúde das pessoas. Sem esquecer as variedades étnicas, o ideal será ter uma coloração de rosto com “faces rosadas, brilhantes e orvalhadas” (Jorge, Coelho, 1988: 72)

As cinco cores básicas devem harmonizar-se na face com um leve predomínio de vermelho, na forma “rosada”. No primeiro livro do *Clássico da Medicina Interna*, que recebeu como título na tradução de Fernanda Pinto Rodrigues (1975) *O Livro de Acupuntura do Imperador Amarelo* (Nei Ching): “O vermelho é a cor do Sul, impregna o coração, mantém os ouvidos abertos e retém substâncias essenciais no coração. A sua doença está localizada nas cinco vísceras, o seu gosto é amargo, o seu elemento o fogo, os seus animais os carneiros e o seu cereal o painço paniculado glutinoso. Adapta-se às

quatro estações e corresponde ao planeta Marte. Compreende-se pois que as suas doenças estejam localizadas no pulso. O seu som é chi; o seu número é sete e cheira a queimado” (Rodrigues, 1975: 29).

Se o vermelho é a cor do coração e se este comanda a mente dos chineses, recorde-se que o coração (心 xīn) não é apenas um órgão físico, sendo igualmente a sede das operações mentais das gentes do País do Meio, que nunca dissociam o corpo da mente, o vermelho ocupará um lugar de destaque não apenas a nível pessoal, mas ainda cultural, a ponto de se tornar a cor omnipresente em todas as celebrações políticas, sociais, religiosas e até linguísticas.

O vermelho é então na China a cor da felicidade, da sorte, da vida, dos rituais, do poder e do amor. Apenas alguns exemplos a comprovar o que fica dito. O vermelho foi a cor do poder nos tempos imperiais. E embora cada dinastia pudesse escolher a cor de reinado, a maioria op-

tou pelo vermelho, interditando o seu uso à população em geral. Já nos tempos republicanos, o vermelho é cor omnipresente na política da República Popular da China, desde os tempos fundacionais, com a bandeira nacional a vermelho a marcar a ideologia no mapa do mundo chinês, passando pelo período revolucionário maoísta até ao presente reformista. Nas celebrações matrimoniais tradicionais, as noivas casam sempre na cor do sangue e da vida, com os noivos a acompanhar no mesmo tom, que se expande em todo o tipo de adereços e elementos figurativos, incluindo, rolos, recortes e ditos auspiciosos. Estes surgem quase sempre em fundo cinábriço, sendo um dos caracteres mais recorrentes nos casamentos, o da “Dupla Felicidade” (囍 shuāngxǐ). E se nos recortes os caracteres sobressaem escarlates, já as imagens votivas costumam aparecer num fundo vermelhão alternando os caracteres cinábriços com os a tinta da china, para que possam destacar-se nos fundos encarnados.

Esta ubiquidade do vermelho reflecte-se naturalmente na linguagem. Assim, Yan Chunling diz-nos em *Chinesa Red* (2006): “A adoração do vermelho não se reflecte apenas nos objectos, mas também na cultura nacional. Se alguém é descrito como tendo face vermelha ou um ‘coração vermelho’, é um modelo para os outros porque é leal como um coração vermelho”. (2006: 8)

Ter um “coração vermelho” (红心 hóngxīn) ou uma “face vermelha” (红脸 hóngliǎn) significa possuir bom carácter tanto na ópera chinesa como na vida, ser corajoso, leal e justo. Na ópera, o papel da máscara face vermelha é contraposto ao da branca (白脸 báiliǎn), tendo este último uma forte conotação negativa. Já um “coração vermelho” é bravo e fiel aos amigos, ao clã e ao país. Havendo uma expressão em gíria que traduz este estado de espírito “coragem vermelha e lealdade” (赤胆忠诚 chī dǎn zhōngchéng) O vermelho simboliza ainda o poder e a ascensão política, logo a quem é beneficiado pelas autoridades chama-se “pessoa vermelha” (红人 hóngrén). Assim, o dito “ele está tão vermelho que se tornou púrpura” (红得发紫 hóng de fā zǐ), significa que se está influente e próximo de poder, implicando consequências práticas bem-vindas de promoção e ascensão social (Yan, 2006: 26).

Esta cor encontra-se tão intimamente associada à nobreza na tradição chinesa, que as suas casas eram denominadas “mansões vermelhas” (红楼 hónglóu), pelo facto de surgirem pintadas de vermelhão na paisagem, sendo bom exemplo disso, a Cidade Proibida, a mansão imperial, uma cidade opulenta e reservada, com os seus muros pintados de vermelho. As senhoras

que habitavam em casas senhoriais eram para os letrados “mangas vermelhas” (红袖 hóngxiù) É altura de lembrar que na China antiga apenas os palácios e os templos podiam ser pintados a cor de cinábrio.

É então natural que as festividades mais importantes entre os chineses sejam verdadeiros banhos de encarnado, por exemplo, o Ano Novo Chinês ou Festividade da Primavera com as casas decoradas a vermelho, as ruas cobertas de Lanternas encarnadas, na festividade das lanternas que encerra este tempo festivo, os templos repletos de vestígios de panchões da mesma tonalidade e as casas e edifícios públicos pejados de votos auspiciosos em fundo escarlate ou recortes totalmente encarnados, criando uma “atmosfera vermelha” (Yan, 2006: 42) com o objectivo de espantar os males e trazer e felicidade a todos os chineses, incluindo as crianças. Estas envergavam, e ainda usam, chapéus, trajes e todo o tipo de adereços onde predomina este tom, incluindo sapatos com cabeças de tigre, que as hão-de proteger, a vermelhão e dourado.

O VERMELHO OCUPA UM LUGAR DE DESTAQUE NÃO APENAS A NÍVEL PESSOAL, MAS AINDA CULTURAL, A PONTO DE SE TORNAR A COR OMNIPRESENTE EM TODAS AS CELEBRAÇÕES POLÍTICAS, SOCIAIS, RELIGIOSAS E ATÉ LINGUÍSTICAS

O sinólogo macaense Luís Gonzaga Gomes (1907-1976), numa das suas obras sobre a cultura chinesa, intitulada *Festividades Chinesas* (1953), considera que é provável a Festa das Lanternas estar ligada ao culto do Imperador Wudí (武帝, 140-86 a.C) da dinastia Han à divindade da Primeira Causa (太乙神 Tàiyǐshén) e que a colocação de lanternas vermelhas acesas e ramos de abeto nas portas teriam como objectivo atrair a prosperidade com as luzes e a longevidade com os ramos. (Gomes, 1953: 183) Refere, ainda, que o Imperador da dinastia Tang Ruizong (唐睿宗 Táng Ruìzōng, 662-710) terá mandado decorar uma frondosa árvore de mais de 36 metros de altura com 50.000 lanternas. Esta possuía um aspecto “tão feérico que ficou sendo conhecida na história com o nome de árvore igniscente” (Gomes, 1953: 184).

Não tem passado despercebido igualmente por entre os letrados portugueses a abundância do vermelho nas principais festividades chinesas, como se pode ver pelo seguinte excerto da poeticamente ligada a Macau, Fernanda Dias, no poema intitulado “Ano Novo”:

Vermelha de panchões
negra de fumo denso,
a noite ardia pelo tempo adentro (...)
No turbilhão da cor
e no fragor do fogo e dos tambores dementes
crescia-me na alma uma flor de vidro.
(Kelen, Han 2010: 173)

Na gíria encontra-se idêntico predomínio da cor de sangue. Assim para mencionar negócios prósperos se diz que estão em “fogo vermelho” (红火 hónghuo), sendo uma vedeta muito popular no mundo do espectáculo “estrela vermelha” (红星 hóngxīng) e uma vida feliz é uma “vida a vermelho fogoso” (火红人生).

Este mundo de chinês vermelho, vivo, alegre, sexualizado e colorido, ganha um sentido depreciativo quando observado e filtrado pela filosofia da linguagem budista. Tanta cor e animação

vo essencial. Libertamo-nos deste mundo pelo fogo, comunicamos com o sagrado pelo fogo e curamos os males do espírito e do corpo com ele para todos os chineses, qualquer que seja a filosofia, recorde-se que a um nível tão básico como o da culinária, ramo incluído na Medicina Tradicional Chinesa, uma das indicações matriciais é a de que os alimentos devem ser cozinhados, sempre que possível, antes de ingeridos para garantir a saúde individual e pública. No mundo chinês é com o vermelho sangue que nascemos,



são associadas à poeira mundana que nos cria laços, destrói e invade os sentidos em “poeira vermelha” (红尘 hóngchén). Esta é causadora de grande sofrimento, pelo que o filósofo ou o religioso budista fará por não ser contaminado, por se libertar dela assim que possível, entoando os seus sutras enquanto bate com uma batuta em pequenos blocos de madeira ocios pintados de vermelho para a afastar de si.

A terminar é preciso não esquecer que o Budismo entrou na China via Índia ou Ásia Central, não sendo uma filosofia autóctone. Ainda assim, não escapa à magia do elemento vermelho, já que no Budismo Popular é pelo fogo que as almas se purificam e os mundanos comunicam com os seres espirituais. Portanto, até nesta filosofia a cor de fogo, que não pode ser dissociada do vermelho, tem um papel curati-

vo essencial. Libertamo-nos deste mundo pelo fogo, comunicamos com o sagrado pelo fogo e curamos os males do espírito e do corpo com ele para todos os chineses, qualquer que seja a filosofia, recorde-se que a um nível tão básico como o da culinária, ramo incluído na Medicina Tradicional Chinesa, uma das indicações matriciais é a de que os alimentos devem ser cozinhados, sempre que possível, antes de ingeridos para garantir a saúde individual e pública. No mundo chinês é com o vermelho sangue que nascemos,

Bibliografia

Gomes Gonzaga, Luís. 1953. *Festividades Chinesas*. Macau: Notícias de Macau.

Jorge, Cecília, Beltrão Coelho. 1988. *Medicina Chinesa, Em Busca do Equilíbrio Perdido*. Macau: Instituto Cultural de Macau e Círculo dos Leitores.

Kelen, Kit, Lili Han (ed.). 2010. *Poetas Portugueses de Macau. Portuguese Poets of Macau*. Macau: ASM.

Li Shujuan, YanLigang. Ed. (李淑娟, 顏力綱). 1998. *Chinese-English Dictionary of Modern Slang of China*. 《漢英中國新俚語》. 香港: 海峰出版社.

Rodrigues Pinto, Fernanda (Trad.). 1955. *O Livro de Acupunctura do Imperador Amarelo (Nei Ching)*. Lisboa: Editorial Minerva.

Yan Chunling. *Chinese Red*. 2006. Beijing: Foreign Languages Press.

Wenceslau de Moraes

Obras Completas



Reservas

viadomeio@outlook.com



Apoie a divulgação
da Cultura Chinesa
em Língua Portuguesa.
Anuncie aqui!

viadomeio@outlook.com
+853 66673145