

PENSAMENTO ORIENTAL: A CHINA *

Maria da Graça de Campos Mendes

Universidade de São Paulo

O tema proposto por esta semana de Filosofia era: O Pensamento Oriental. Como se pode ver, muito vasto e amplo para uma abordagem que se tornaria no mínimo reducionista. Como minhas pesquisas vêm sendo desenvolvidas no campo da Cultura chinesa, mais especificamente na Área de História Social, escolhi um tema relacionado a minha dissertação de Mestrado que versou sobre "A Revolta dos Taiping", revolta esta ocorrida na China — em meados do Séc. XIX — de 1851 a 1864. Podemos caracterizá-la como um movimento político-religioso que se fundamentou na tradição e tendo como movente o cristianismo, recebido do ocidente.

Em virtude de ter sido um movimento que se pretendia transformador, mas que tinha suas raízes plantadas na tradição chinesa, tentarei mostrar inicialmente, em rápidos traços, como nasceu esta tradição. Em seguida, mostraremos o que foi esta revolta dos Taiping, e como se estabeleceu este diálogo entre o antigo e o novo como uma proposta de transformação.

A escolha deste esquema de abordagem do tema deve-se principalmente a pretender-se, através de forma mais clara e didática, possibilitar uma melhor compreensão do assunto.

De acordo com documentos encontrados através de escavações arqueológicas, é com o dinastio Shang que se inicia o período plenamente histórico na China. A partir aproximadamente do 2º milênio antes de Cristo.

Na historiografia chinesa, o período anterior aos Shang é considerado lendário, porque até então nenhuma prova encontraram da existência dos "cinco imperadores" ou dos "imperadores primitivos" a que se refere a tradição. Sob estes imperadores primitivos teria prevalecido um estado paradisíaco perfeito, onde os homens eram felizes devido às condições de vida e a um governo prudente atuando em harmonia com a natureza. O curso posterior da história, já plenamente histórico, é concebido como a cessação desta perfeição original.

(*) Conferência apresentada na IX Semana de Estudos de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Posteriormente, a idéia que se pode ter deste paraíso inicial é dada pelas escolas filosóficas. "Cada uma dessas escolas atribuiu sua idéia de um estado ético e sócio-político ideal na atuação dos diversos imperadores dos tempos primitivos"¹.

À dinastia Shang seguiu-se a dinastia Zhou, que representou a sucessão dinástica mais longa da História da China. Pareceu ter herdado em linhas gerais a cultura dos Shang, cuja organização política e social já esboçava em sua monarquia o futuro império. A veneração dos antepassados e os primeiros elementos de um Estado de burocratas e funcionários podem servir como exemplos que aproximaram a monarquia dos Shang e a posterior unificação da China no Império.

O período de dominação da dinastia Zhou que absorvia os anos 770 a 221 a. C., subdividiu-se em período de primavera e outono (770 a 476 a.C.) e período dos Reinos Combatentes (476 a 221 a.C.). Este último corresponde a uma época de desintegração e de transição do período feudal² para o Estado centralizado, com o sistema de prefeituras e distritos.

Devido à profunda comoção social por que passava a China na época Zhou, no período de Primavera e Outono e dos Reinos combatentes, o monopólio da cultura detido pela nobreza pouco a pouco foi quebrado, desenvolvendo-se então a prática do ensino individual. Nos últimos anos do período de Primavera e Outono, Confúcio imprimiu certo destaque à educação. Está nova prática de ensino refletia em certo grau o desejo dos que não tinham título de nobreza de interferir na política. Além disso, a preocupação de intelectuais em solucionar e direcionar com suas teorias os destinos do país. Ensinando seus princípios, Confúcio talvez pretendesse fazer dos seus discípulos homens com condições de interferir na política. Com seu trabalho itinerante, Confúcio contribuiu para que o conhecimento se propagasse para além da nobreza.

Em razão principalmente do objetivo do nosso trabalho deixaremos de tratar de todos os princípios que regem as diferentes escolas na China da época. Limitar-nos-emos àquelas cujas influências se alicerçaram mais efetivamente na formação do império. Não podemos descartar, no entanto, que as opiniões dos diferentes mestres se entrecruzavam, existindo pontos de confluência e divergência entre elas.

Uma segunda corrente de pensamento, existente no período dos reinos combatentes, foi a Taoísta tendo como seu maior representante Lao Zi e a legista, aqui representada por Han Fei Zi.

Os princípios filosóficos destas três correntes de pensamento apresentavam pontos básicos de oposição e veremos agora quais são eles e como, historicamente, o confucionismo se sobrepôs às outras correntes, adaptando-se às circunstâncias da história chinesa, e norteando o império até o séc. XIX.

Um dos princípios básicos que o pensamento da China antiga apresentava em comum "era a noção do Tao, como princípio e fonte do real, a idéia das alternâncias regidas pelo ritmo do Ying e do Yang. Mas enquanto alguns cuidavam que uma existência desenvolvida sob o signo do Tao e em perfeita harmonia com os ritmos cósmicos só era possível no começo (ou seja na fase que antecedeu a organização social e o desenvolvimento da cultura), outros consideravam que este tipo de existência era realizável sobretudo numa sociedade justa e civilizada.

Tanto os taoístas e legistas quanto os confucionistas buscavam o fundamento dos seus princípios político-religiosos na tradição. É necessário no entanto colocar uma distinção fundamental entre esta noção de Tao para as três correntes de pensamento. A preocupação dos confucionistas era adaptar as condutas e rituais tradicionais (modelo na dinastia Zhou) à sociedade complexa e hierarquizada que então existia. Desta feita, Confúcio acertava a idéia da autoridade constituída, considerando-a natural, se fundada na relação familiar, e nas longas experiências dos antepassados. O equilíbrio social seria mantido pelos ritos que teriam a função de manter o homem e o estado em harmonia com a ordem natural. Este equilíbrio entre homem e natureza, quando quebrado, devia ser restituído através do Li, que constituía a base da educação do indivíduo ou os padrões de comportamento da humanidade. Confúcio transpôs da religião para a política o conceito de Li, uma permuta do sacro ao social.

Os taoístas de saída rejeitavam a sociedade complexa e consequentemente a autoridade constituída. Para eles a sociedade urbanizada era repudiada e eles propunham a fuga desta sociedade. Do ponto de vista dos Taoístas o homem devia viver em harmonia com a natureza não lhe sendo dado o direito de interferir. De acordo com Duyvendak, o Dao significa em Confúcio e Mêncio o caminho percorrido pelo homem, o modo de sua conduta, o método. Para Confúcio, o homem é que faz o Dao e não o Dao que faz o homem, enquanto na Escola Taoísta Dao é o caminho seguido pela natureza. No Taoísmo, o Dao não se prescrua intelectualmente. Pode-se chegar ao Dao mas não pelo caminho da percepção e do raciocínio lógico. A lei e o Dao no Confucionismo adquiriram principalmente uma conotação ético-racionalista.

Citando o prof. Mário Sproviero no seu trabalho sobre o legismo³, ele nos diz que a Lei vai abrigar-se muito mais nesta vertente da cultura chinesa, a confucionista, do que na vertente mística.

O legismo de Han Fei Zi realizou uma síntese das várias correntes: de um lado ingeriu-se na tradição confuciana, quer na passagem do rito à lei, quer na tendência racionalizante. Por outro lado, aceitou a idéia fundamental do Dao de Lao Zi.

Quando Han Fei Zi tenta fundamentar o Fa, ou seja, a lei, cita na sua obra, nos capítulos dedicados ao Taoísmo (20 e 21) o seguinte: "a

lei origina-se na natureza do Dao Celestial (Cósmico), consumindo-se de novo nesta natureza". Alguns estudiosos afirmam que o pensamento de Hau Fei Zi origina-se em Lao Zi e depois dele se separa. Hau Fei almeja um tipo de governo onde a lei impere, sem necessidade de um poder para fazer cumpri-la. No entanto, há necessidade daquele que aplique a lei, o qual deve estar a ela submetido.

De um lado, diz o prof. Mário, Han Fei apresenta-se como um revolucionário social por não aceitar a sociedade tradicional de Confúcio, e, de outro lado, tenta absorver o dinamismo do Dao de Lao Zi no Fa (Lei), ou seja, a ordem que auto regulando-se, efetiva-se por si.

O legismo vai se opor radicalmente à ordem social idealizada pelo confucionismo, ordem esta fundamentada não só na virtude e no talento dos homens superiores, em contraposição ao homem comum, mas também nas diferenças portadas pelo sistema de parentesco. Para Han Fei Zi, os méritos que qualificavam uma pessoa para certa função deveriam ser determinados pela própria função. Eram exclusivamente admitidos intelectuais que organizassem uma sociedade conforme um Estado a pretender eficiência e força. O Legismo vai considerar a ordem Estatal o fim a ser obtido através das leis operantes. Assim, os legistas se opunham ao Li dos confucionistas que adquiria a função de discriminar as pessoas de acordo com sua hierarquia, além da importância em governar. Os exemplos do passado fundados no parentesco, no instinto social dos homens, na benevolência, era rejeitado pelos legistas que tomavam base a igualdade natural para uniformizar os comportamentos através das leis aplicadas imparcialmente.

Estas escolas, que buscavam a ordem numa época de caos, discutem seus princípios e vão influir nos períodos seguintes: o do império constituído.

Na luta travada entre os estados, no período dos reinos combatentes, no reino de Qin e outros, houve várias tentativas da implantação do legismo. O prof. Mário Sproviero afirma, que embora o legismo não tenha concretizado seu fundamento teórico no Império, foi o agente ideológico da conquista de Qin. Na prática, convergiu para o fortalecimento e centralização do poder.⁴ No ano de 221 a.C. Qin Shi Huan, do reino Qin, torna-se o primeiro imperador chinês.

A dinastia Qin não conseguiu manter-se no poder. A tirania do primeiro imperador onerou o povo chinês, já desgastado por guerras sucessivas e pela realização de obras suntuosas como a Grande Muralha, além da edificação de grandes palácios e de sua própria tumba. Os erros de sucessão não foram menores. As contradições se avolumaram no seio da classe dominante.

Qin foi derrotado e substituído pela dinastia Han (205 a.C. 220 d.C) que retomou a idéia imperial implantada pela dinastia Zhou. Era

o chamado conceito arcaico de Estado em que todos debaixo do céu deveriam unir-se sob um único imperador. Justamente os estados periféricos e de formação posterior, como Qin e Chu não se integraram no ideal imperial de Zhou.

O Legismo tinha introduzido o conceito nacionalista de Estado, permitindo a cada grupo impor sua autonomia num certo território, não tendo de submeter-se a nenhum poder espiritual como o de Zhou.

Com a queda da dinastia Qin (ainda que o Legismo não houvesse sido implantado nos moldes de Han Fei Zi), o Legismo foi derrotado, porque identificado com Qin, cujo fim tinha sido tão desejado.

A centralização necessária, tanto política quanto ideológica foi realizada pelos Han, aos moldes do Confucionismo, o 1º imperador Han Wu Di e outros que o sucederam foram praticamente convertidos ao Taoísmo, mas a concessão de Han Wu Di ao Confucionismo, deu-se porque ele era dominante. A maioria dos intelectuais da época era Confucionista. O imperador Han, portanto, preferiu assimilá-lo, oficializado, que desgastar-se no confronto com ele.

O legismo no entanto já havia cristalizado algumas formas de poder que permaneceram no agora estado Confucionista. A burocratização, como diz o prof. Mário, imputada ao Confucionismo e apontada como um fator responsável pela estagnação da ciência na China, na medida que intentava um controle rigoroso do pensamento, era legista. O governo da China entregue a funcionários escolhidos por concurso é um traço legista, assim como o critério de relação destes concursos, baseados na ortodoxia confucionista que valorizava o intelectual humanista, é um traço marcante da ética confucionista.

Assim, resta-nos ressaltar que o Taoísmo vai permanecer como uma força ideológica agrária, em oposição à ideologia urbana do confucionismo. Subsiste principalmente como religiosidade popular e vai inspirar a maioria das revoltas camponesas ocorridas na China em oposição ao sistema vigente. É sobretudo dos cultos populares dissidentes, tanto taoístas quanto budistas, mal vistos pelas autoridades oficiais, que vão se alimentar as revoltas camponesas. Inclusive o milenarismo, segundo J. Chesneaux, faz-se presente, através da esperança na vinda do Messias Budista — o Buda Maitreya.

OS TAIPING:

A revolta dos Taiping (1851-1864) tema da nossa pesquisa, seguiu na esteira desses movimentos populares existentes na China desde a dinastia Qin, unificadora do império. Apresenta no entanto algumas diferenças básicas das revoltas tradicionais anteriores ao século XIX.

Opõem-se radicalmente à dinastia manchú reinante no plano social e econômico posicionando-se assim contra o sistema vigente, apresentando no seu programa capazes de transformar o regime tradicional. No plano político e nacional, opõem-se aos manchus como dominação estrangeira; do ponto de vista religioso, apresentando alternativas de adoção da doutrina cristã protestante adaptada ao contexto chinês, definindo-se como anticonfucionistas ferrenhos.

Esta adaptação do cristianismo embora contraste com o conservadorismo confuciano, demonstra certa preocupação com a roupagem do “novo”, sempre revestido de valores e idéias contidas na tradição chinesa.

Podemos ressaltar que o próprio nome escolhido para o grupo já refletia uma preocupação e valorização do tradicional. No título Taiping tienguo a expressão “taiping” parece ter sido herdada de uma seita antiga, cujos fiéis deflagaram a revolta dos Turbantes Amarelos na China, no ano 140. Esta seita seguia princípios taoístas e anunciava uma era dourada de prosperidade e igualdade. Os taiping apresentavam em suas propostas e organização, certa similitude com os turbantes amarelos.

Ainda nesta linha de preocupação com a tradição, Hong Xiu-quan, o líder da revolta dos Taiping, nos seus primeiros escritos, tentou relacionar os ensinamentos da moral tradicional do confucionismo e o sistema ético cristão: Tomou como ponto de partida a fraternidade de todos os homens como filhos de Deus e, dizia ele: “O homem deve tornar-se sempre uma ‘pessoa reta’ que se abstém de maus pensamentos e de más ações e que desempenhe todos os deveres éticos ensinados na literatura clássica chinesa. Utilizou as palavras ‘correto’ ‘reto’ — e ‘errado/desviado’, da terminologia confucionista clássica para definir ‘moral’ e ‘imoral’”.

Seu ideal social era baseado na crença na fraternidade do homem que faz de todas as nações do mundo, membros de uma grande família. De acordo com Hong, o mundo de “justiça” e “retidão” tomaria o lugar do mundo de opressão e violência mútua.

Do livro dos **Anais da Primavera e Outono** Hun Jan Ken, um dos chefes taiping, retirou o princípio confucionista que justificava sua luta contra os bárbaros manchus. Neste livro, Confúcio ensinava o espírito do Nacionalismo e a discriminação contra os bárbaros.

No texto **San Zi Jing**, objeto da nossa pesquisa, escrito em 1853 pelo líder da revolta, podemos apontar muitos trechos que mostram esta característica dos Taiping de realizarem uma síntese entre os padrões culturais antigos com o “novo”, representado pelo cristianismo.

A própria forma do texto é calcada no modelo tradicional, no entanto, veicula novas idéias como um Deus único, que não é senão aquele

que era adorado nos primórdios, desde Pan Gu até o período das 3 dinastias: Xia, Shang e Zhou. Nesta época, segundo Hong Xiu-quan, Deus cuidava também familiarmente dos países estrangeiros. Vemos aí que a China seguia “no mesmo curso” com os países estrangeiros na adoração de Deus. Portanto, é na tradição que o seu povo deve buscar o exemplo. É interessante notar que usando o mito cosmogômico chinês, o autor incorpora as suas tradições, não incompatibilizando um Deus criador chinês com o Deus do Cristianismo.

A referência no texto às dinastias Xia, Shang e Zhou, (a 1ª é considerada lendária), reforça a crença entre os chineses, num período considerado “perfeito” quando viveram em plena felicidade, principalmente no que se refere à época lendária.

O autor nos faz ver que com a unificação da China, com os Qin, o país se abisma no mal. Os erros do curso histórico culminam na desordem em que se encontrava a China no séc. XIX. A desordem teria sido instaurada pelos demônios (os manchus), mas tinha suas raízes naqueles imperadores que se desviaram do culto a Deus (Shang Di — o antepassado deificado). Aqui o autor faz uma crítica aos governantes simpatizantes ou convertidos ao Taoísmo e ao Budismo. A China agora deverá buscar sua salvação. O próprio Hong seria enviado de Deus para levar o país ao curso correto.

Na sua constante tentativa de adaptação do cristianismo à tradição chinesa, Hong, no texto San Zi Jing, nos dá a idéia de Deus, já que ele próprio não concebia um Deus nebuloso, idealizado no firmamento. “De acordo com Ren You Wen, o encaixe da idéia contida na expressão clássica ‘a grande virtude do Universo é a produtividade’ serviu para exemplificar um Deus concebido por ele e conseqüentemente por seus seguidores como um pai universal, um pai humano, que gera um filho, ao invés do significado simbólico do amor espiritual”⁵.

Tendo como apoio este conceito de extrema praticidade, não pareceria estranho a um chinês o novo Deus apresentado por Hong. Assim, no texto ele narra o seu encontro com uma família no céu. O pai celestial — a mãe celestial — “o irmão mais velho” — a “cunhada celestial”. Esta família é perfeitamente aceitável e admissível numa sociedade em que celibato era deplorado, e onde a célula familiar é vista como base social rígida, e importante para a sobrevivência da comunidade e do Estado. Do ponto de vista do Confucionismo, a família constituía a própria praxis educativa para o Estado, a garantia de sua sobrevivência, uma extensão dos seus próprios valores.

Continuando sua exortação para que os fiéis sejam o caminho de Deus, o autor do texto tranqüiliza-os dizendo que esse Deus cuida dos antepassados, desta forma dispensa o seus seguidores de venerá-los. Ele,

esse Deus, é também “o pai das almas celestes”, e se situa acima delas. A expressão “almas celestes” — situa-se num conceitual tipicamente taoísta. Ora, como existiam outras palavras para denominar espírito, alma, surge a interrogação: por que teria ele utilizado exatamente um termo que era de domínio dos Taoístas, e amplamente reconhecido como tal pelo povo chinês? Talvez fosse estratégico de sua parte, utilizar-se de vocabulário que pudesse atingir mais profundamente àqueles que liam ou ouviam suas pregações.

A montagem do texto *Son Zi Jing* é feita de maneira sutil e coerente com o objetivo dos chefes Taiping de atingir a massa através de uma proposta para a mudança de comportamento, ou melhor, de correção de costumes, proposta clara na “sexta parte” do texto. Esta “correção, (conceito confucionista) só poderia ser efetivada através do novo” revestido de valores contidos na tradição.

A própria linguagem do texto, como vemos, aproxima o Deus da nova doutrina de seus fiéis. Este Deus, “ensina”, “conduz”, “cuida familiarmente”, “possui muita habilidade”. Estas expressões metafóricas ajudam a vivenciar melhor a idéia de Deus, esse Deus que ao mesmo tempo castiga sem piedade se for desobedecido. É o Deus do velho Testamento.

O texto mostra que a adaptação desse Deus à cultura tradicional seria indispensável para a mobilização das massas. Foi necessária a aproximação da doutrina cristã às crenças e valores da cultura de um povo cuja tradição estava profundamente arraigada ao seu cotidiano. Podemos ver, por exemplo, as probabilidades de prêmios dados por esse Deus. “a vida longa” — “o cuidado” e zelo que ele pode dispensar aos antepassados, viabilizando assim a felicidade para cada um. O sacrifício religioso do mártir não possibilitava um engajamento nem do líder, nem das massas.

Embora descartando a metodologia histórica romântica, de prevalência da atuação do indivíduo na História, não podemos deixar de considerar no nosso trabalho a atuação da liderança de Hong Xiu Quan, que captou no quadro cultural, de forma sagaz e eficiente, talvez inconscientemente, as melhores sugestões ideológicas (fragmentárias ou não) que a China de então lhe oferecia, quer partindo da própria cultura chinesa com o seu alto índice de racionalidade, quer partindo da influência progressiva e desestabilizadora do ocidente. Para Hong Xiu Quan, pareceu-nos que o melhor a capturar das sugestões ocidentais era a instrumentalidade de ação ideológica que se capta nos textos bíblicos, e que foram capazes sempre, desde o seu aparecimento em Israel, de mobilizar grupos humanos para uma destinação específica.

Dá a importância do *San Zi Jin*, para mim, fruto maduro de uma rebelião que se firmara como a mais importante dentre os movimentos na China e que intriga os estudiosos da matéria por sua precariedade ideológica e seu sucesso político indiscutível.

NOTAS

- (1) Frank, Herbert e Tranzettel, Rolf. **El Imperio Chino**. Siglo Veinteuno, Madrid, 1973.
- (2) O termo feudal deve ser considerado aqui como o período anterior à unificação e centralização do Império. Foi um período de guerras, não havendo conceitualmente correspondência direta com o feudalismo da Idade Média. Os historiadores comunistas chineses contemporâneos consideram esta passagem como do regime escravista ao feudal.
- (3) O Legismo na Unificação Política da China (221 a.C) Efetivação e Supressão. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de História da FFLCH-USP em 1985.
- (4) Op. cit., p. 381.
- (5) The Taiping Revolutionary Movement. Rainbaw Bridge Book Co., Taiwan, 1973.

BIBLIOGRAFIA

- CHESNEAUX, Jean — **Le Mouvement Paysan Chinois, 1840-1949**. Editions du Seuil, Paris, 1976.
- CREEL, H. G. — **El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung**. Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- ELIADE, Mircea — **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Vol. I. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.
- FRANKE, Herbert e RALF Tranzettel — **El Imperio Chino**. Siglo Veinteuno, Madrid, 1973.
- GRANET, Marcel — **La Religion des Chinois**. Editions Imago, Paris, 1980.
- — **La Civilization Chinoise**. Editions Albin Michel, Paris, 1968.
- LOMBARD, Denys — **La Chine Imperiale**. Presses Universitaires de France, Paris, 1974.
- MONTENEGRO, Angel — **História de la China Antigua**. Editions Istmo, Madrid, 1974.
- REN, You Wen — **The Taiping Revolutionary Movement**. Rainbow Bridge Book Co., Taiwan, 1973.
- SPROVIERO, Mário Bruno — **O Legismo na Unificação da China (221 a.C.) Efetivação e Supressão**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de História da FFLCH da USP, São Paulo, 1975.
- WEBER, Max — **The Religions of China**. Free Press Paperback Edition. New York, 1968.