UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MESTRADO EM LETRAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO
ÁREA DE ESTUDOS LITERÁRIOS E CULTURAIS

PEDRO MENEZES FREITAS

**Os Ritos e a Música de Confúcio e sua raiz xamânica (Exemplar Corrigido da
Dissertação)**

SÃO PAULO, SP

2021

PEDRO MENEZES FREITAS

OS RITOS E A MÚSICA DE CONFÚCIO E SUA RAÍZ XAMÂNICA

Dissertação apresentada à banca examinadora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção de título de Mestre em Letras

Orientador: Professor Doutor Shu Changsheng

SÃO PAULO, SP

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F862r Freitas, Pedro
Os Ritos e a Música de Confúcio e sua raiz
xamânica / Pedro Freitas; orientador Shu Changsheng -
São Paulo, 2021.
225 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Estudos Literários e Culturais.

1. Confucianismo. 2. China Antiga. I. Changsheng,
Shu, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): Pedro Menezes Freitas

Data da defesa: 12/07/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Shu Changsheng

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 26/08/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

ÍNDICE

RESUMO	6
Nota sobre a transliteração e o uso dos caracteres chineses	8
Linha do tempo	9
Mapas	10
1 INTRODUÇÃO	
1.1 Apresentando o tema	15
1.2 Justificativa	16
1.3 Metodologia e Fundamentação teórica	19
2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO FENÔMENO CONFUCIANO	
2.1 Crise e transformações na dinastia Zhou	22
2.2 O personagem Confúcio e sua era	25
2.3 Ensinos confucianos	26
2.4 Ideias do mestre	26
2.5 China pós Confúcio	28
2.6 Reflexão a respeito das fontes usadas na pesquisa	35
3 DELIMITANDO “RITOS”	
3.1 Definição geral de “ritos” e interpretação de Confúcio	42
3.2 Ritos e Humanidade	43
3.3 Autoridade e família	48
3.4 Retificando nomes e a moralidade	54
3.5 Retificando o(s) Reino(s) do Centro	55
3.6 Atitude quanto o aspecto sobrenatural	58
3.7 O Homem Nobre	59
3.8 Papel dos gêneros para o Rito confucianismo	59
3.9 Reis passados e seus méritos	61
3.10 Ritos como uma construção multifacetada	63
4 OS PRIMÓRDIOS DA CIVILIZAÇÃO CHINESA E OS “WU”	
4.1 Digressão, mitos e ritos	65

4.2 Momentos da prática religiosa na China antiga	65
4.3 Reis antigos e ritos	67
4.4 Ritos num contexto mitológico	71
4.5 Wu e seus Ritos	74
4.6 Espíritos e ritos	80
4.7 O passado remoto chinês e indícios dos Ritos de acordo com o Shangshu	81
 5 RITOS, ESPÍRITOS E ADIVINHAÇÃO DURANTE SHANG E O INÍCIO DE ZHOU	
5.1 A dinastia Shang	90
5.2 Shang segundo as fontes escritas	91
5.3 Shang segundo os achados arqueológicos: carapaças de tartarugas e Shangdi	98
5.4 Continuidades no início de Zhou	104
 6 TRANSFORMAÇÕES E “CONFUCIANIZAÇÃO” NOS RITOS	
6.1 O papel da figura do Duque de Zhou	111
6.2 “Ritos e a Música”	114
6.3 O papel da “Virtude”	119
6.4 “Música” de acordo com o Duque	120
6.5 Céu e seu Mandato	122
6.6 Reminiscência xamânica	125
 7 CONCLUSÃO	
Glossário	131
Referências	133
ANEXOS	137

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo identificar aspectos xamânicos na origem da concepção de “ritos” proposta pelo pensador da China antiga Confúcio. Por se tratar de uma antiga e influente tradição, o confucianismo apresenta ideias diversas e um caráter multifacetado. “Ritos” compõe uma ideia chave neste esquema. Confúcio raramente definia de maneira objetiva conceitos do seu pensamento. Citações dele e fontes de estudiosos de sua linha de pensamento revelam um amplo leque de sentidos que esse termo expressa. Noções convencionais de ritos como práticas religiosas caminham ao lado de normas de comportamento e etiqueta, além de instituições e práticas implementadas por figuras virtuosas do passado. Tendo em vista essas várias manifestações para os “ritos” de Confúcio, volta-se a atenção para uma de suas várias origens, as tradições xamânicas, presentes nos primórdios da civilização chinesa. No decorrer da pesquisa, será identificado o aparecimento do xamanismo chinês e seu processo de transformações até chegar no modelo de “ritos” estabelecido por Confúcio, através das fontes selecionadas e com apoio bibliográfico.

Palavras-chave: Confucianismo, China Antiga, Ritos, Xamanismo.

ABSTRACT

This research aims to identify shamanic aspects at the origin of the concept of “rites” proposed by the thinker of ancient China Confucius. Because it is an ancient and influential Tradition, Confucianism has diverse ideas and a multifaceted character. “Rites” makes up a key idea in this scheme. Confucius with an objective definition of concepts from his thought, quotes from him and sources from scholars of his line of thought reveal a wide range of meanings that this term expresses. Conventional notions of rites as religious practices go hand in hand with norms of behavior and etiquette, in addition to institutions and practices implemented by virtuous figures of the past. According to these various manifestations for Confucius' "rites", attention is drawn to one of its various origins, such as shamanic traditions, present in the beginnings of Chinese civilization. In the course of the research, the appearance of Chinese shamanism and its transformation process will be identified until arriving at the “rites” model established by Confucius, through the selected sources and with bibliographic support.

Keywords: Confucianism, Ancient China, Rites, Shamanism

Nota sobre a transliteração e o uso dos caracteres chineses

Na transliteração dos nomes em língua chinesa, foi optado pelo uso do sistema *Hanyu Pinyin*. Os caracteres chineses tiveram como critérios o uso da formatação tradicional ou simplificada de acordo como elas apareceram nas fontes selecionadas. Já os nomes citados no decorrer da pesquisa são apresentados na sua forma tradicional, uma vez que sua apresentação mais “completa” se conecta com mais profundidade com os temas abordados e o contexto histórico. O glossário contém os caracteres chineses na forma simplificada, seguida da formatação tradicional entre parênteses.

Linha do tempo da história chinesa, especificamente dos períodos abordados nessa pesquisa:

- Dinastia Xia 夏朝 (2205 - 1766? a.C.)
- Dinastia Shang 商朝 (1766 - 1122? a.C.)
- Dinastia Zhou 周朝 (1122 – 256 a.C.)
- Período da Primavera e Outono 春秋時代 (722 - 481 a.C.)
- Período dos Estados Combatentes 戰國時代 (453 - 221 a.C.)
- Dinastia Qin 秦朝 (221 – 206 a.C.)
- Dinastia Han 漢朝 (206 a.C. – 220 d.c.)
- Dinastia Han Ocidental 西漢 (206 a.C. - 8 d.C.)

Mapa da possível localização da dinastia Xia

Fonte: Página da dinastia Xia na Wikipedia¹

¹ Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Xia_dynasty.svg>. Acesso em 28/05/2021.

Mapa da dinastia Shang

Fonte: Página da dinastia Shang na Wikipedia²

² Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Shang_dynasty.svg>. Acesso em 28/05/2021.

Mapa da dinastia Zhou

Fonte: Página da dinastia Zhou na Wikipedia³

³ Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Zhou_dynasty_1000_BC.png>. Acesso em 28/05/2021.

Mapa do Período da Primavera e Outono

Chinese plain in the late Spring and Autumn period (5th century BC)

Fonte: Página do Período da Primavera e Outono na Wikipedia⁴

⁴ Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Chinese_plain_5c._BC-en.svg>. Acesso em 28/05/2021.

Mapa do Período dos Estados Combatentes

Fonte: Página do Período dos Estados Combatentes na Wikipedia⁵

⁵ Disponível em: <<https://en.wikipedia.org/wiki/File:EN-WarringStatesAll260BCE.jpg>>. Acesso em 28/05/2021.

1 INTRODUÇÃO

1.1 Apresentando o tema

A presente pesquisa tem como objetivo identificar o processo de desenvolvimento da prática de ritos⁶ enfatizada pelo pensador Confúcio e seus seguidores. Ao traçar a origem de práticas rituais na China antiga, passamos pelos primórdios dessa civilização, em tempos anteriores ao próprio Confúcio. Assim, nos deparamos aos indícios mais antigos de ritos, cujos responsáveis seriam figuras xamânicas. Nesse estudo, é tomado como linha central o xamanismo praticado nos períodos mais distantes da China antiga, identificado como a tradição dos “wu” 巫.

Inserido na milenar história chinesa, o confucianismo possui uma origem complexa que remonta o próprio processo histórico da civilização chinesa. Como será apresentado no decorrer deste trabalho, a noção de “ritos” expressa um caráter multifacetado, e é central no pensamento confuciano. Tais “ritos” são expressados de diversas formas, alguns manifestando características religiosas, enquanto outros se apresentam como uma espécie de normas de etiqueta. Veremos também que a concepção que Confúcio apresenta de “ritos” vem acompanhada também da ideia de “música”, sendo algo que também apresenta aspectos xamânicos. Uma vez que o objetivo está voltado para a origem de tais práticas, o período analisado se estende dos primórdios da civilização chinesa, por volta de XXV a.C., até a era de Confúcio, a dinastia Zhou (1122 – 256 a.C.), e o seu foco são as formas como os ritos dos “wu” aparecem nas fontes selecionadas.

O desenvolvimento da pesquisa gira em torno da busca de menções, indícios e temas análogos aos ritos xamânicos e suas relações com o pensamento confuciano. Portanto, o corpus documental é focado principalmente numa das mais antigas narrativas da China antiga, o *Shangshu* 尚書, e também se apoia em textos complementares da bibliografia confuciana e aqueles referentes ao passado pré Confúcio. Outro importante aspecto do trabalho em questão diz respeito à tradução de fragmentos das fontes de pesquisa, da língua chinesa para o português, como forma de evidenciar os argumentos e questões levantados.

No que diz respeito às motivações pessoais, aspectos da cultura chinesa sempre estiveram bastante presentes na minha vida, através de amigos

descendentes, da comida e das artes marciais. Para mim é uma civilização fascinante, e naturalmente fui me voltando aos estudos dessa civilização. Assim desejei conhecer mais, principalmente sua história, o que me motivou cursar história. No decorrer da minha vida acadêmica percebi as dificuldades de se estudar civilizações não ocidentais num contexto acadêmico, que é predominantemente eurocêntrico. Ainda assim pude, no decorrer dos estudos, trabalhar habilidades que auxiliassem nas minhas buscas. Com o incentivo de certos professores da minha graduação, planejei me dedicar a fim de contribuir para a construção desses conhecimentos em torno da cultura e história da China no âmbito acadêmico brasileiro. Essa pesquisa surgiu do interesse de me aprofundar mais nos estudos relacionados à China, principalmente na história e na cultura. Uma vez que cresce cada vez mais a demanda de conhecimentos sobre essa civilização, cuja relevância extrapola seu papel no cenário econômico mundial atual, sendo também uma das civilizações mais antigas da humanidade. Dessa forma, estudar a China proporciona não só conhecê-la melhor, como também contribui para um olhar sobre a humanidade mais completo e que vá para além do exclusivismo ocidental.

1.2 Justificativa

Foi optado pela análise de tais conceitos no período afeto à China antiga, pois é neste longo período que o confucianismo passa a traduzir a forma de ser social da maior parte daqueles povos que a compunham. De fato, outras importantes transformações aconteceram em momentos posteriores, porém, para manter o tamanho desse trabalho administrável, foi optado por não ultrapassar demais o período de formulação do confucianismo, chegando até à Dinastia Han Ocidental (206 a.C. - 8 d.C.).

A cultura e a identidade da civilização chinesa expressam-se fortemente no confucianismo, ou seja, os códigos de moral, ética, condutas, hierarquização familiar, funcionam e em todas as relações societárias, passam a ser fundamentadas no confucianismo, principalmente através dos tais “ritos”. O confucianismo transforma-se, assim, numa importante expressão da forma de ser social dos chineses. Mesmo os chineses que nunca leram obras confucianas, de certo modo tem alguma ideia de seu conteúdo, já que são discutidas ideias e noções que foram incorporadas na

mentalidade chinesa no decorrer de sua história⁷. Karl Jaspers defendia a necessidade da compreensão da história da humanidade como um todo para compreendermos nosso presente⁸. De acordo com sua conhecida ideia de "era axial" (um eixo, uma linha principal e universal para história, que estaria posto por volta de 500 a.C. até 200 a.C.), teríamos o florescer de diversos movimentos intelectuais e espirituais pelas civilizações antigas (grega, chinesa, indiana, etc). Nesse contexto teria surgido um avanço na consciência humana, onde os principais valores das diversas culturas humanas teriam sido elaboradas⁹. O florescimento de diversas tendências de pensamento da China fazia parte desse processo, e nele encontramos também o confucionismo.

Enquanto no social, o confucianismo adquire um caráter comunitário e cooperativo, na política ele era uma importante engrenagem para sustentar a instituição do Império¹⁰. Os filósofos confucianistas faziam carreira pública e cuidavam de difundir valores visando legitimar esse império¹¹.

Por exemplo, se inicialmente, se tratava de uma filosofia humanista conservadora, pois atribuía ao passado a capacidade da harmonização tão cara aos chineses, ao longo do tempo passa a ser predominantemente, moralista e conservadora, ou seja, pleno de que tabus determinam o que é aceitável ou não de acordo com sua projeção de sociedade.

É proposto analisar a expressão dessa moral em alguns dos mais recorrentes ritos sociais que ainda remetem ao período antigo, pois tal liame é um dos fundamentos mais fortes que expressam a modernização conservadora chinesa.

Mesmo sendo uma das civilizações mais antigas e contínuas, estudos voltados à civilização chinesa são escassos no Brasil. Atualmente, o desenvolvimento econômico vivido pela China tem atraído a atenção do Ocidente, que almeja atingir seu imenso mercado consumidor. Apesar disso, o recente interesse econômico que vem crescendo em torno da China não está sendo acompanhado por uma busca de uma maior compreensão do país asiático. Quanto a esse assunto, há uma grande lacuna cultural no Ocidente, decorrente de tal desconhecimento e, principalmente, brasileiros que reproduzem o discurso estereotipado e dominante: enxergar culturas

⁷ SINEDINO, 2012, p.XXII.

⁸ JASPERS, 1965, pXIII.

⁹ Ibid, p2.

¹⁰ POCESKI, 2013, p.70.

¹¹ Ibid, p.59.

diferentes da Ocidental como o “Outro”, um “mundo Oriental distante e exótico”. Contrastes grosseiros que favorecem o mundo ocidental são predominantes¹². Além disso, contamos com pouco acesso a textos relacionados à temática chinesa. A respeito de traduções diretas da língua chinesa, o acesso é ainda mais restrito.

A compreensão sobre a tradição confuciana pode desempenhar um papel importante nos primeiros passos para estudar essa nação milenar. Os seus pensamentos, dentre as várias tendências de intelectuais contemporâneas, tiveram presença duradoura na história chinesa. Chen Lai¹³ entende o confucianismo como um marco na história chinesa, e que ela não seria a mesma sem essa influência. Chen ainda afirma que o confucianismo foi responsável por consolidar a noção de continuidade na história chinesa, entendendo as diversas trocas dinásticas como sucessoras umas das outras, todas pertencentes à mesma civilização, a chinesa.

O confucionismo acabou se tornando uma espécie de ideologia estatal da China, muitas vezes comparável a outras religiões que atingiram status de ideologias imperiais chegando em alguns casos a atacar outras religiões ou escolas de pensamento, como o budismo e o taoísmo. Foram construídos templos em honra a Confúcio e se ofereciam sacrifícios para sua figura, assim como se ofereciam sacrifícios às divindades do Céu. Suas ideias filosóficas e políticas serviam como pilares que sustentavam a burocracia da China imperial. Além disso, a ética confuciana também estava presente nas várias camadas da população chinesa. O interesse pelas questões concretas, como a educação e a conduta dos indivíduos na sociedade, era característico do confucianismo. Em confluência com certas noções intelectuais de sua época, Confúcio defendia sua ideia de um “Dao”, um princípio ou força que ordena e harmoniza o universo¹⁴. Essa harmonia deveria servir de modelo para cada indivíduo da sociedade. Para que isso fosse possível, os confucianos formularam conjuntos de normas para a vida diária e também para os sacrifícios e os rituais. Essas normas aparecem nas falas de Confúcio como “禮” (“Li”), o que convencionou-se traduzir como “ritos”¹⁵. Antes do advento do confucianismo, uma tradição xamanica, ou também chamada de wu, aparenta ter sido dominante na vida religiosa chinesa¹⁶.

¹² GOODY, 2008, p.13.

¹³ CHEN, Lai (2014), “Confucianismo e Cultura Chinesa”. Instituto Confúcio, 5, 38-41

¹⁴ CHENG, 2008, p34.

¹⁵ POCESKI, 2013, p55.

¹⁶ ELIADE, 1988, p454.

Em uma famosa citação de Confúcio, “Transmito, mas não crio, confio e amo a antiguidade...” (*Analectos* 7.1), já nos é apresentada a pista de que Confúcio não se colocava como um criador de um novo pensamento, mas de alguém que estava repassando conhecimentos referentes à uma tradição passada. Li Zehou traça a tradição confuciana como um todo, tendo sua origem num passado longínquo da história chinesa, referido ao final da pré-história¹⁷. A exposição de Li aponta a direção que será tomada, ideia que é corroborada com informações contidas no *Tratado dos Ritos e da Música* 禮樂志, inserido na fonte do *Livro de Han* 漢書: “De acordo com as leis do Céu e da Terra, (os Sábios) criaram os Ritos e a Música, com as funções de se comunicar com os espíritos, estabelecer ordem nas relações sociais, corrigir o temperamento das pessoas e harmonizar as dez mil coisas”¹⁸.

1.3 Metodologia e Fundamentação teórica

A pesquisa será realizada através da análise das fontes principais e descrição de conteúdos relevantes para os objetivos da pesquisa. O centro da pesquisa está na procura das práticas e conteúdos associadas aos vários sentidos que a tradição confuciana atribui aos “ritos” nas fontes selecionadas dentro do recorte histórico definido. De início teremos uma contextualização do período em que Confúcio surgiu e deu início à sua escola de pensamento. Em seguida, veremos como Confúcio concebe os “ritos”, e isso será feito através da busca e análise de passagens a respeito dos “ritos” contidas nos *Analectos* 論語. Tendo definidos os ritos, ocorrerá uma digressão ao passado anterior a Confúcio, pois, como vimos, ele se coloca como um restaurador de práticas culturais passadas. Para essa etapa, a fonte que orienta os rumos da pesquisa será o já mencionado *Shangshu*, pois ele narra acontecimentos na história chinesa desde seu passado pré dinástico até o início da dinastia Zhou. Além disso, haverá o uso complementar do *Shiji* 史記, de Sima Qian, obra histórica da dinastia Han. Através dessas fontes, será identificadas as características xamânicas que certos rituais relatados apresentam, além de também serem identificadas

¹⁷ LI, Ze Hou 李泽厚. *Shu Wushi de Chuantong* 说巫史的传统 (Comentários sobre a tradição xamânica da China). disponível em: <http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d0101f237.html> Acesso em 10/08/2019.

¹⁸ BAN 班, disponível em: <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F8CCCCDDB12CDC743.aspx>. Acesso em 06/07/19.

possíveis transformações que ocorrem nos ritos no decorrer dos processos históricos presentes nas fontes.

Os fragmentos selecionados serão traduzidos e expostos no decorrer da pesquisa. A tradução é feita com critérios semelhantes aos de Giorgio Sinedino em sua tradução dos *Analectos* de Confúcio, pretendendo manter ao máximo possível a estrutura do texto original em chinês, havendo modificações maiores em casos em que a compreensão possa estar comprometida¹⁹. Se por um lado, esse “estrangeirismo” na tradução revela ou mesmo acentua a diferença cultural, por outro lado essa escolha é feita tendo em mente um objetivo específico²⁰. Esse objetivo é apresentar o texto traduzido como uma fonte histórica, produto de seu contexto temporal e geográfico. Dessa forma se espera propor fragmentos úteis para pesquisa da história chinesa, tendo função de apresentar características da cultura vigente através da informação contida no texto em questão de acordo com a própria maneira que o texto expressa.

A bibliografia desempenha um importante papel, pois ela oferece as orientações necessárias para a compreensão das fontes e explicação de seus conteúdos. Mario Poceski (*Introdução às religiões chinesas*) parte do viés religioso, pois, mesmo não enxergando o confucianismo como religião, o entende como inserido no contexto das crenças tradicionais chinesas²¹. Assim, a doutrina confuciana influenciaria e seria influenciada por essas crenças. Com base nessa ideia que tomo como ponto de partida os períodos momentos anteriores à era de Confúcio, onde algumas das crenças e noções correntes no confucianismo se desenvolveram, como a do “Mandato do Céu”. Karyn Lai (*Introdução à filosofia chinesa*) explora as tradições intelectuais chinesas numa leitura que entende o pensamento chinês como filosofia em um sentido mais amplo²². Basicamente, ela expõe e analisa as principais características das diversas tradições intelectuais chinesas, sendo o confucianismo apenas mais uma entre várias. Anne Cheng (*História do pensamento chinês*) sugere aos estudiosos ocidentais a ouvir o que os “sábios da antiguidade” tenham a dizer, isso mais do que fazer questionamentos que estamos acostumados no contexto Ocidente²³. Cheng propõe paciência para ouvir o que o pensamento tradicional chinês

¹⁹ SINEDINO, 2012, p.XX.

²⁰ VENUTI, 2004, p285.

²¹ POCESKI, 2013, p44-47.

²² LAI, 2009, p15-34.

²³ CHENG, 2008, p.24.

tem a dizer, evitando ao máximo recorrer a julgamentos baseados em noções ocidentais. Muitas vezes Confúcio e outros pensadores chineses nos dão respostas que não estamos acostumados. Nesse caso, importa mais o “como” do que o “por que” e isso deve ser respeitado como particularidade de uma tradição (como qualquer outra), sendo resultado de experiências históricas particulares.

Em *Gudai zongjiao yu lunli, rujia de genyuan* 古代宗教与伦理, 儒家的根源 (“Religião e ética antigas, as raízes do confucianismo”), Chen Lai traça a origem do confucianismo e suas diversas práticas a partir de diversas e distantes origens no passado chinês. Sendo uma obra de fundamental importância para apoiar essa pesquisa.

Uma vez que o foco deste trabalho diz respeito à temática da religião na China antiga, as obras de Mircea Eliade são também de grande importância para o estudo do fenômeno xamânico chinês e seus ritos. Como ferramenta para a compreensão dos fenômenos religiosos de uma forma geral, e suas manifestações, que aparecem na presente pesquisa, temos *Tratado de História das religiões*, de Mircea Eliade. Já, focalizando no aspecto mais específico da pesquisa, o xamanismo chinês, a obra *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, do mesmo autor, nos proporciona compreensão de características gerais do xamanismo, enquanto que a bibliografia citada acima auxilia no tratamento das questões específicas da cultura chinesa.

Quanto aos resultados da análise, é importante enfatizar que uma constatação definitiva é algo improvável, pois trabalhamos com fragmentos de um passado trazidos por diversas testemunhas²⁴, assim, temos fatos mais ou menos concretos acompanhados de possíveis e diversas interpretações ao seu respeito²⁵

A pesquisa dessa temática de ritos e xamanismo significa uma busca de manifestações históricas desse fenômeno religioso. Como foi dito por Eliade, o plano de manifestação da religião é sempre histórico²⁶. Através das manifestações do sagrado que se pode obter compreensão do fenômeno religioso e que se possibilita escrever sua “história”²⁷.

²⁴ BLOCH, 2002, p.55 .

²⁵ HOBBSBAWM, 2013, p.5.

²⁶ ELIADE, 2008, pXVI.

²⁷ Ibid, pXVII.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO FENÔMENO CONFUCIANO

2.1 Crise e transformações na dinastia Zhou

No seu início, a dinastia Zhou emergiu como uma nova era paradigmática da China antiga, sendo a terceira das assim conhecidas “três dinastias”. Sob o comando de seus fundadores, o rei Wen 文王 e seu filho e sucessor Wu 武王, a casa de Zhou substituiu sua antecessora Shang e se impôs como a grande autoridade na Planície Central, berço da civilização chinesa.

Mesmo sendo autoridades máximas da época, governavam seu vasto reino com o auxílio de vassalos, conhecidos como zhuhou 諸侯. Por volta do século XVIII a.C., a era de ouro da casa de Zhou há muito se foi. Os seus reis ainda existiam, mas pouco interferiam na política. O que resta são guerras e disputas entre os antigos vassalos da dinastia Zhou. A ordem se mantinha legítima por um status conferido pelos ritos, estabelecidos ou ao menos reformulados pelos próprios Zhou. A derrocada desse regime demandava que os antigos vassalos encontrassem novos fundamentos para firmar suas autoridades²⁸, era o momento do “colapso dos ritos e da música”²⁹. Com resultado deste caos, fome e morte vagavam pelas terras do Reino do Centro.

Devido às rebeliões causadas por alguns zhuhou e tribos estrangeiras, os Zhou perderam o controle de vários territórios, inclusive a capital Haojing. Assim, a casa real de Zhou se moveu para o leste, fazendo de Luoyang sua nova capital, marcando o início da dinastia Zhou do leste. Enquanto isso, a casa real perdia a autonomia para poderes locais em ascensão. Li Si 李斯 (280–208 a.C.), ministro da futura sucessora de Zhou, a dinastia Qin, caracteriza da seguinte forma esse período:

Os reis Wen e Wu de Zhou dividiram e cederam demais suas terras com seus filhos, irmãos e mesmo os zhuhou que tinham o mesmo sobrenome. Porém, os vínculos entre eles foi se enfraquecendo, resultando em combates entre si como se fossem inimigos mortais, e o rei de Zhou nada podia fazer para impedi-los.³⁰ (ANEXO A)

A agitação política e social dos períodos da Primavera e Outono e dos Estados Combatentes, as duas etapas dos Zhou tardios, foi marcada pela presença dos shi,

²⁸ GRANET, 1997, p261.

²⁹ SIMA 司馬. Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F06E382CF4FE130C8.aspx>.

³⁰ SIMA 司馬, 2013, p37, Tradução nossa.

que eram funcionários públicos e intelectuais que assumiam funções administrativas. No geral, eles propunham diversas teorias para harmonizar a sociedade e trazer soluções para os problemas vigentes. Eles desenvolveram teorias a respeito dos problemas de sua era e possíveis soluções, com isso oferecendo seus serviços aos zhuhou. Essas teorias tinham como base o passado, o qual era interpretado quase que livremente para elaborar ideias e exemplos³¹. Mesmo existindo diversas diferenças entre os diversos pensadores, parecem haver certos temas convergentes, como o cultivo individual, as relações sociais e a busca pela harmonia³². Talvez remontem a um conjunto ainda mais vasto de concepções e ideias anteriores. Esse fenômeno ficou conhecido como “cem escolas de pensamento”. O historiador, e simpatizante do pensamento taoista, da dinastia Han, Sima Tan 司馬談 (165-110 a.C.) descreveu os principais grupos de pensadores e suas características da época:

O grande comentário do Tratado das Mutações diz: “há um que movimenta tudo, mas é dele que vêm todas as escolas e teorias. Elas têm o mesmo objetivo, mas seus caminhos são diferentes”. As escolas yinyang, os confucianistas, os moístas, os lógicos, os legalistas e o taoistas, todos procuram por um bom governo. Algumas são simples de seguir e ensinam caminhos diferentes, e algumas são mais acessíveis do que outras.

[...]

Os confucianistas são muito vastos em seus interesses, mas não se ligam ao que é essencial. Eles trabalham e estudam demais para conseguirem sucessos pequenos, sua disciplina é difícil de seguir e densa. Mas este é o caminho das regras de conduta entre senhor e servo, entre pai e filho, as distinções apropriadas entre marido e esposa, entre os anciãos e jovens, e das coisas que não podem ser alteradas.

Os moístas são radicais demais em sua parcimônia, e por isso seu caminho é difícil de ser seguido, assim como seus ensinamentos são difíceis de aplicar. Mas sua ênfase na agricultura e seus pontos de vista sobre frugalidade não podem ser desprezados.

Os legalistas são duros e intransigentes. Mas, eles definiram corretamente os direitos entre senhor e sujeito, entre superior e inferior, e estas distinções não podem ser mudadas.

[...]

Os taoistas ensinam uma vida de concentração espiritual e o ato de se harmonizar com a natureza. Seus ensinamentos são auto-suficientes e abarcam todas as coisas. Seu método consiste em seguir a ordem das estações da escola yinyang, em selecionar o que é bom do confucianismo e do moísmo, e em adotar os pontos de vista críticos dos lógicos e dos legalistas. Eles modificam suas considerações de acordo com a época, e respondem às transformações do mundo adaptando-se.³³

³¹ LAI, 2009, p17.

³² Ibid, p19-25.

³³ Sima Tan – a discussão sobre as seis escolas.’ In _____.BUENO, André. 100 Textos de História Chinesa. 2009. Disponível em: <<http://chinologia.blogspot.com.br/2009/08/filosofia.html>>. Acesso em 19/08/17.

Importante notar que a definição de “escolas” como grupos coerentes e definidos praticamente não existia. Isso veio com Sima Tan³⁴. Talvez os únicos grupos mais ou menos íntegros seriam, é claro, os confucianos e seus principais desafetos, os moistas. Além disso, Sima Tan era um autor ideologicamente mais favorável ao taoísmo, deixando isso evidente em seus elogios. Mesmo assim, ele não deixa de apontar características vantajosas das ideias de outros grupos.

Nessa explosão intelectual, um destes sábios seria lembrado por gerações subsequentes, chegando até nós. Seu nome era Kong Qiu 孔丘 (Confúcio) e além de seu nome, suas idéias atravessaram milênios, amadurecendo com a história chinesa e deixando profundas raízes nessa civilização.

Não são poucos que já descreditavam nas normas passadas e na credibilidade da Dinastia Zhou, propondo saídas radicais que envolviam rompimento com tudo que se construiu até o momento. Taoistas e legalistas, por exemplo, não sentiam obrigações estipuladas pelo passado, uma vez que esse dependia de circunstâncias que já haviam sido modificadas pelo curso do tempo³⁵. Nadando contra corrente se encontra Confúcio. Ele olha para o passado e crê que as soluções se encontram por lá.

Quando questionado sobre seus ensinamentos, Confúcio não se apresenta como criador ou fundador de um grupo distinto de pensamento. Essa atitude será reproduzida inúmeras vezes no decorrer da história dos confucianos, permeando diversos aspectos da cultura chinesa. Isso mostra como na cultura chinesa uma tradição coletiva têm, de forma geral, preferência ao individualismo. Ao seu ver, ele estava apenas conservando e transmitindo as tradições do passado.

Confúcio creditava a construção de tudo que pode ser chamado de civilização (chinesa) aos chamados “reis sábios”³⁶. Estes, de acordo com o Mestre e a tradição que o seguiu, seriam líderes paradigmáticos. Os reis sábios teriam surgido em diversas épocas, como os primórdios da civilização chinesa ou como fundadores e bons governantes das três primeiras dinastias da história chinesa, que são as já mencionadas Xia, Shang e Zhou.

Então, através dessas figuras tidas como os ancestrais do povo chinês, teriam desenvolvido as primeiras instituições “civilizadas”, como a organização política, a

³⁴ LAI, 2009, p18.

³⁵ GRANET, 1997, p264.

³⁶ POCESKI, 2013, p28.

fala, o casamento, a caça etc. O interessante é notar que tradicionalmente a história chinesa foi contada a partir desses reis-sábios. Textos confucianos posteriores enfatizam os diversos meios que os sábios do passado teriam contribuído para o estabelecimento de uma ordem harmônica³⁷.

De acordo com a tradição confuciana, os ensinamentos do passado chegaram até Confúcio através de textos antigos³⁸. Assim, ele teria reorganizado esses textos “clássicos”, estabelecendo o “cânone confuciano”. Mesmo assim, seria ingênuo afirmar que Confúcio “apenas” repassou uma tradição anterior. Como veremos no decorrer deste trabalho, mesmo não tendo “criado” propriamente nada de novo, ele ressignificou e adaptou diversas noções das tradições anteriores para seu contexto.

Confúcio acreditava que a decadência de sua era surgiu da negligência que era dada para a cultura da civilização chinesa (*Analectos* 16.2), cujo ápice teria ocorrido no início da dinastia Zhou.

2.2 O personagem Confúcio e sua era

Provavelmente a figura mais famosa dessa era foi Kong Qiu (551 -479 a.C.), mais conhecido como Kongzi 孔子 (Mestre Kong, latinizado como Confúcio). Uma vez que a doutrina elaborada por ele teve enormes impactos na cultura chinesa, é preciso entender o contexto em que suas ideias foram formuladas. Como visto acima, Confúcio de maneira alguma foi o único pensador dessa época e seus “rivais” também foram relevantes para a história chinesa.

Órfão de pai e nascido numa classe de eruditos livres porém empobrecidos, os “shì” 士, Confúcio foi criado por sua mãe. É dito que se dedicou aos estudos por conta própria, revelando-se um autodidata. Nascido reino de Lu 魯國, a região marcada pela forte presença da cultura ritual de Zhou³⁹, sendo outra possível evidência do seu apego pessoal para com essa tradição. Chegou a trabalhar como oficial de sua terra natal, mas por motivos pouco claros abandonou essa carreira, talvez por estar chocado com a crescente corrupção e desrespeito com as tradições de Zhou.

Como muitos dos intelectuais de sua época, buscou oferecer seus serviços para outros reinos, apresentando suas ideias para conduzir um governo “virtuoso e

³⁷ ‘Governo e Cultivo interno - Daxue.’ In _____. Textos de História da China Antiga. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, p57.

³⁸ POCESKI, 2013, p47.

³⁹ CHENG, 2008, p65.

justo". No final das contas, o erudito de Lu falhou nessa pretensão e retornou para sua terra natal. Sua carreira como educador se mostrou inversamente proporcional à sua última aspiração: conquistou um enorme número de alunos, e vários desses adquiriram importantes cargos administrativos, e se encarregando de levar os ensinamentos de seu mestre adiante⁴⁰. Antes de Confúcio, a educação era mais restrita, sendo acessível em geral apenas pelas classes altas. Porém, Confúcio se mostrou aberto a ensinar qualquer indivíduo. Com isso Confúcio não pretendia subverter a ordem tradicional de sua sociedade mas provavelmente via a necessidade de fazer da educação como um meio de ascensão e, assim, preservar a tradição e a harmonia⁴¹.

2.3 Ensinamentos confucianos

Confúcio era antes de tudo um patrono das tradições de Zhou. Tinha fé no poder da cultura que gerou a suposta "era de ouro" no início dessa dinastia e sempre disse que estava apenas retransmitindo os costumes que estavam se perdendo. Mesmo assim, o que se passou adiante com certeza foi interpretado de acordo com a ótica de Confúcio e seus discípulos.

Confúcio foi um entre os diversos pensadores e eruditos que responderam à essa era turbulenta oferecendo seu próprio Dao 道, uma "via" ou "caminho" pela qual se pretendia encerrar o caos e destruição que eram predominantes nesse período.

O "Dao" de Confúcio, defendia ele, era o que veio dos reis-sábios da antiguidade. Portanto, o Mestre se via, antes de tudo, um reformador, e a crítica que sustentava sobre sua época era de caráter conservador e digressivo, isso é, ao menos no discurso, pregava-se uma volta a um passado idealizado.

2.4 Ideias do mestre

A memória de Confúcio e seus ensinamentos sobreviveram basicamente pela dedicação dos seus alunos. Confúcio não deixou nada escrito, e o mais próximo disso são os *Analectos*. A própria estrutura ambígua do chinês antigo como as próprias resposta do Mestre, geralmente bastante vagas e carecendo em contexto, tornaram difícil a compreensão de suas palavras⁴². Com isso, comentários feitos por diversas

⁴⁰ CHENG, 2008, p90.

⁴¹ Ibid, p69.

⁴² CHENG, 2008, p54.

gerações posteriores de confucianos foram escritas para tentar explicar o sentido “original” das falas desse texto. Em muitas situações, a sabedoria de Confúcio não usa critérios específicos ou explicitados⁴³. Contudo, muitas vezes as explicações mais minuciosas precisam ser lidas com cuidado, pois muitas vezes as exegeses estão carregadas de sentidos que assumem os centros das discussões de eras específicas.

Quanto aos os *Analectos*. A sua origem é complexa e não há uma autoria específica. Trata-se de uma compilação de falas de Confúcio e de seus discípulos mais conceituados. Aforismos do Mestre, conversas com seus alunos e outros indivíduos compõem essa obra. Como obra organizada já devia existir durante a dinastia Han⁴⁴. Durante a Dinastia Song que esta obra foi canonizada por Zhu Xi 朱熹, tornando-se obrigatória para os exames imperiais. Com isso os *Analectos* alcançaram um novo patamar, se disseminando ainda mais entre a população. Assim, muitas dessas ideias e noções foram incorporadas na mentalidade chinesa no decorrer de sua história.⁴⁵ A obra não possui uma estrutura definida ou sistemática. Ela é dividida em temas principais, que foram organizados arbitrariamente no decorrer da história. Contudo, é possível ver repetições de temas no decorrer de toda a obra.

Enfim, o objetivo de Confúcio seria a reforma ética da sociedade⁴⁶, numa maneira conservadora, pois propõe uma volta ao passado idealizado. A ênfase no estudo extrapola a aquisição de conhecimento⁴⁷, sendo a prática de um “Dao”, um “caminho”, que está de acordo com a tendência intelectual da época⁴⁸. Trata-se de um caminho, ou uma maneira, que contém métodos e soluções para questões sociais, políticas e morais. Mais do que estudar com uma finalidade definida, o estudo é um fim em si, uma vez que ele aperfeiçoa a pessoa e a faz praticar o “Caminho”, que é um conhecimento através da ação⁴⁹.

A origem do termo “Dao” é bastante incerta⁵⁰. No antigo texto do Shangshu “Dao” está pouco presente, e apresenta um sentido bastante literal, caracterizado como caminhos físicos de estradas e rios⁵¹. *Erya* 爾雅, um dos primeiros dicionários

⁴³ LAI, 2009, p37.

⁴⁴ POCESKI, 2013, p242.

⁴⁵ SINEDINO, 2010, p XXII.

⁴⁶ LAI, 2009, p35.

⁴⁷ *Analectos* 1.1, Trad: SINDINO, 2012, p2.

⁴⁸ CHENG, 2008, p36.

⁴⁹ CHENG, 2008, p34.

⁵⁰ GRANET, 1997, p190.

⁵¹ Ibid, p198.

da China antiga, do séc.III a.C., define “Dao” como “guiar, exuberante, instruir”⁵². No contexto das escolas intelectuais da dinastia Zhou do leste, “Dao” evoca um caminho, uma direção para a conduta e que, principalmente na interpretação confuciana, provém de uma leitura moral de fragmentos de textos do passado que, impregnados de conteúdo mítico⁵³.

Assim já temos noção de como Confúcio concebe os ensinamentos que ele transmite aos seus alunos. O auto aperfeiçoamento é uma tarefa constante e sem fim⁵⁴:

O Mestre disse: “Usar a virtude para governar um país pode ser comparado com a Estrela do Norte, que ocupa o seu lugar enquanto as outras estrelas giram ao seu redor”.⁵⁵

A atitude moral daqueles que detêm o poder são elementos relevantes para a arte de governar. Governantes e ministros que demonstram comportamento moral adequado seriam capazes de inspirar e influenciar a população para que esta reproduzisse esse mesmo comportamento⁵⁶ e, conseqüentemente, trazendo ordem e harmonia para a sociedade.

2.5 China pós Confúcio

Desde muito cedo surgiram divergências no pensamento confuciano, logo após a morte do Mestre, seu grupo se dividiu em diversas vertentes, cada uma representada por seus discípulos mais notáveis. Estes deram continuidade ao legado confuciano. Talvez justamente pela noção de se encontrarem num grupo que representava o melhor da tradição antiga e pelos esforços de Confúcio, a noção de unidade se manteve, sendo essencial para a sobrevivência dos confucianos aos tempos que sucederam. Mesmo assim, diferentes tendências dentro do confucianismo surgiram, se materializando, principalmente, em Mengzi 孟子 (372 a.C.–288 a.C.). Este envolveu em debates, que eram cada vez mais comuns entre diversas correntes da época. Assim, ele refinou o pensamento confuciano a medida que propôs

⁵² ERYA 尔雅 . Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F1ED72C2149EB00A0.aspx> acesso em 06/07/19.

⁵³ GRANET, 1997, p197.

⁵⁴ CHENG, 2008, p67.

⁵⁵ A *Analectos* 2.1, Trad: SINDINO, 2012, p28.

⁵⁶ CHENG, 2008, p84.

argumentações mais complexas e com respostas menos vagas que as de Confúcio⁵⁷. Polemista, utilizava argumentos concretos e comparações para expor suas ideias. As ideias desse ardente defensor do confucianismo, foram registradas no livro com o seu nome.

Mengzi representou a evolução do confucianismo. Principalmente se levarmos em conta o contexto de enfraquecimento da cultura de tradicional de Zhou, sobrevivendo apenas nos reinos de Lu e Qi⁵⁸. Em meio às guerras que marcaram sua era, Mengzi reafirma a necessidade da legitimidade moral⁵⁹, além de aparecer como um defensor da tradição confuciana. É sobre essa perspectiva que deve ser compreendida a evolução dos seus argumentos em pró da doutrina de Confúcio. Sua obra mostra mais um interesse de convencer rivais do que instruir seus discípulos⁶⁰: Consciente do seu contexto, ele afirma que há a necessidade de debater contra os demais pensadores⁶¹. Mengzi não poupou críticas para outros grupos⁶².

Enquanto isso, ascendiam os já mencionados legalistas. Estes não eram afetos aos idealismos, eram pragmáticos e autoritários por excelência. Enxergavam as práticas confucianas como ingênuas e irrealizáveis⁶³. O objetivo para os adeptos do legalismo era a construção de um forte Estado centralizado. Por isso, suas ideias terão importante papel na unificação da China.

Os legalistas não eram um grupo identificável até Sima Tan fazer a sistematização das características das escolas de pensamento. Esse grupo não encontra um fundador de fato, mas o seu maior representante foi Han Fei 韓非(280-233 a.C.), que sintetizou uma série de ideias das mais diversas, incluindo taoismo e confucianismo, e, assim, estabelecendo as noções que são aceitas como “legalistas”.

Eles percebiam o ser humano como naturalmente egoísta, cujos comportamentos antissociais eram prejudiciais à manutenção da ordem. Então, era preciso estabelecer um rígido sistema de leis, para impor o poder central e conter o comportamento das pessoas. Punições brutais faziam parte do programa legalista, usando a força e a violência institucional para garantir o controle estatal. Diferente dos

⁵⁷ LAI, 2009, p54.

⁵⁸ CHENG, 2008, p174.

⁵⁹ MENG, 2012. p204, tradução nossa.

⁶⁰ CHENG, 2008, p178.

⁶¹ MENG, 2012, p138, tradução nossa.

⁶² Ibid, p142, tradução nossa.

⁶³ POCESKI, 2013, p63.

confucianos, os legalistas compreendem o passado dos reis sábios de outra maneira, não seria a implementação de códigos éticos que foi responsável pela ordem social passada, mas sim o estabelecimento de uma rígida instituição punitiva⁶⁴.

Os legalistas são um caso complexo, pois também não era um grupo de fato, e suas ideias foram compiladas por Hanfei nas vésperas da unificação, mas de acordo com a obra do mesmo, suas origens seriam traçadas de pensadores anteriores, como Shang Yan 商鞅 e Shen Buhai 申不害⁶⁵, apesar de não haver continuidade confirmável entre eles. Além disso, o próprio Hanfei foi aluno do confuciano Xunzi 荀子 (310-235 a.C.), além de adotar também ideias de Laozi 老子. Como outros legalistas, Hanfei propõe o fim da antiga ordem, condensando essa ideia com a fala “os sábios, na realidade, não tomam os sucessos do passado e tentam aplicá-los nos dias de hoje”⁶⁶.

Indo radicalmente contra o ideal confuciano, os legalistas não tem apreço por um passado idealizado. Abordam a realidade muito mais como ela é do que ela “deveria ser”⁶⁷. O reino de Qin seria o responsável pela unificação dessa China fragmentada. Isso foi possível através das ideias legalistas, introduzidas em Qin por Shang Yang.

Uma vez que esse grupo pouco estava interessado em uma sociedade harmônica que confucianos tanto defendiam, eles poderiam se dedicar ao seu objetivo: construir um Estado forte e centralizado⁶⁸. E foi isso o que ocorreu. Um rígido sistema de punições colocou a população sob controle, enquanto que era desenvolvida uma complexa burocracia centralizadora que colocava o poder diretamente nas mãos do rei, uma medida que buscava impedir algum tipo de fragmentação política como havia acontecido com a dinastia Zhou. Houve ênfase no poder militar, após várias reformas, o exército foi equipado extensivamente com bestas e armas de ferro, algo novo num ambiente onde o bronze ainda era predominante, além da adoção de uma veloz cavalaria no lugar das carruagens de guerra.

⁶⁴ ‘30. Sobre as Leis - Shang Yang’ In _____. Textos de História da China Antiga. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, p59 - 60.

⁶⁵ LAI, 2009, p204.

⁶⁶ ‘4. Hanfeizi – Abolir o passado.’ In _____. BUENO, André. 100 Textos de História Chinesa. 2009. Disponível em: <<http://chinologia.blogspot.com.br/2009/08/historia.html>>. Acesso em 19 agost. 2017.

⁶⁷ CHENG, 2008, p263.

⁶⁸ POCESKI, 2013, p63.

Tudo isso permitiu que o reino de Qin conquistasse os outros Estados. O rei de Qin naquele momento, Ying Zheng 嬴政 (260–210 a.C.), fundou a dinastia Qin. Logo em seguida, o monarca se reuniu com seus ministros para criar um novo título para se referir aos monarcas da chineses⁶⁹. Assim Ying Zheng ficou conhecido desde então: Qin Shihuang 秦始皇, algo como "O Primeiro Imperador". A partir daí, e nas eras subsequentes, o filho do Céu passaria a ser conhecido como "Huangdi" 皇帝, cujo sentido se aproxima de "imperador". Além disso, o primeiro imperador utilizou a cor preta como um de seus símbolos, que simbolizava a água para fazer contraponto à dinastia substituída, a de Zhou, que usava vermelho para aludir ao fogo.

Qin Shihuang e seus conselheiros legalistas não escondiam que seu propósito estava voltado para o fortalecimento de seu império, algo para ser alcançado a qualquer custo, mesmo que fosse as vidas de seus súditos. As lembranças que marcaram os chineses foi de um tirano que governou com mão de aço, alguém que não media esforços para realizar seus planos megalomaniacos. Um incontável número de camponeses foi usado para a construção de estradas que ligavam os antigos estados combatentes, erguer muralhas no norte para conter as invasões das tribos nômades dos Xiongnu, além criar o famoso Mausoléu de Qin Shihuang.

O Imperador ordenou que os líderes políticos se movessem para a capital Xianyang 咸陽 (nas proximidades da atual Xi'an), mantendo-os sob constante observação. Qin Shihuang estava determinado a não cometer os erros dos reis de Zhou. Além disso, seu primeiro ministro Li Si (280 - 208 a.C.) ordenou a queima de qualquer material escrito que não fosse relacionado à agricultura, medicina ou à teoria legalista. O principal alvo desse banimento, de acordo com a tradição, foram os confucianos, dos quais vários foram executados, supostamente, enterrados vivos. A fala do ministro apresenta uma crítica direcionada às concepções confucianas:

Os reis-sábios não devem ser emulados. As três dinastias não devem ser continuadas pois estas tinham seus próprios meios de governar o reino, não por quererem se diferenciar de seus antecessores, mas porque as circunstâncias no mundo haviam se transformado. Agora, vossa alteza fez algo grande, que milhares de gerações não seriam capazes de fazer. Somente os tolos dos confucianos não podem entender. [...] Esses confucianos não estudam as leis decretadas, estudam apenas as leis do passado e criticam o presente, corrompendo a população. É por isso que eu, Li Si, ousou dizer que o mundo do passado está perdido e disperso pelo caos; ninguém havia unificado tudo abaixo do Céu, por isso os Zhuhou

⁶⁹ SIMA 司馬, 2013, p36, tradução nossa.

ascenderam, criticando a era vigente regida pelas leis antigas. [...] Mas os letrados ensinam no privado como se nada tivesse mudado, formando facções que criticam as leis e a dinastia.[...] Se não forem parados, a autoridade de vossa alteza enfraquecerá e a corte se dividirá em vários grupos e facções. Peço que vossa alteza ordene que livros que não sejam escritos pela dinastia Qin sejam queimados. [...] Aqueles que se encontrarem para discutir o Shijing ou o Shangshu devem ser punidos com a morte. Esses que cultuam o passado e caluniam o presente devem ter seu clã inteiro exterminado. [...] Livros sobre medicina, adivinhação, agricultura e outros tipos não devem ser queimados. Se alguém quiser estudar escrita e leis, deve somente estudar com as autoridades do império.⁷⁰ (ANEXO B)

Apesar do que Sima Qian 司馬遷 nos registrou, é questionável que se tratou de uma perseguição voltada exclusivamente aos confucianos⁷¹, o mais provável é que tenha se tratado de uma perseguição generalizada a qualquer material que não refletisse os interesses do regime de Qin. Mesmo assim, a tradição atribui a esse período a perda de um dos textos clássicos, o *Yuejing* 樂經, ou “Clássico da Música”. Segundo Sima Qian, “Qin havia destruído os grandes trabalhos do confucianismo”⁷². Mesmo sendo inegável o fato de que a dinastia Qin reinou a partir de violência e repressão, ela também foi responsável por importantes inovações, que fortaleceram seu reino e o mantiveram coeso. Foi ordenada a padronização dos sistemas de pesos e medidas, além da escrita, que anteriormente poderiam variar de reino a reino. Novas estradas ligaram os antigos Estados, facilitando o comércio interno e o deslocamento. Todas essas melhorias vieram de um enorme custo humano, incluindo algo que seria muito caro para os Qin: o apoio da população.

Durante toda sua vida, sofrendo várias tentativas de assassinato, o primeiro imperador temeu a morte paranoicamente. Com o avançar de sua idade esse medo cresceu e ele buscou desesperadamente por alguma maneira de se manter não apenas vivo, mas tornar-se imortal. Aos 49 anos, Qin Shihuang faleceu, cuja causa possivelmente foi a ingestão de mercúrio proveniente de alguma tentativa de elixir da imortalidade. Com a morte de seu fundador, o poder de Qin enfraqueceu drasticamente. O golpe de misericórdia da Dinastia Qin seria feito pelos rebeldes Liu Bang 劉邦 (256 - 195 a.C.) e Xiang Yu 項羽 (232–202 a.C.), fundadores dos reinos de Han e Chu, respectivamente. Em 206 a.C., vitorioso, Liu Bang funda a Dinastia Han e inicia uma nova página na história chinesa.

⁷⁰ SIMA 司馬, 2013, p38, tradução nossa.

⁷¹ POCESKI, 2013, p69.

⁷² SIMA 司馬, 2013, p388.

Com o fim de Qin, o legalismo entrou em desprestígio, já que foi associado à uma memória muito negativa do regime Qin, sendo quase consensualmente percebido como ruim e marcado por opressão e sofrimento da população.

Depois de chegar ao trono, Liu Bang buscou pôr fim às práticas anteriores de Qin, logo os legalistas perderam prestígio e nunca mais nenhuma dinastia faria uso de seu nome, apesar das práticas de punição persistirem de maneira mais "suavizada". Mesmo assim, a Dinastia Han conquistou um império centralizado e consolidado, seja por conveniência ou outra razão, muito do que a dinastia anterior criou havia persistido e desenvolvido nas mãos de Han.

No início de Han, o taoísmo em sua forma institucionalizada, a tradição Huang Lao, era de maior interesse para a casa imperial de Han⁷³. Com o aparecimento de Dong Zhongshu 董仲舒 (179 - 104 a.C.), confuciano "fervoroso", o império voltará seus olhos para a doutrina confuciana. Em sua obra *Chunqiu Fanlu* 春秋繁露, Dong, propõe uma ampla cosmovisão iluminada pelas noções moralizantes confucianas. Assim, é reforçada a antiga noção chinesa da tríade "Céu, Terra e Humanidade". Nesse esquema está situada a própria casa imperial, que ocuparia a função da humanidade. Como o imperador era conhecido como "filho do Céu", essa noção se completa ao esperar que o imperador realize a vontade divina no mundo terreno. E agora, as obrigações morais para com o Céu tornam-se menos vagas, na medida que Dong concebe essas obrigações como as diversas práticas rituais enfatizadas pelo confucianismo, que gerariam efeitos transformadores na população⁷⁴.

Baseado nas crenças de Zhou do "Mandato do Céu", o imperador era representado como "Filho dos Céu" e deveria ser um expoente moral e um bom governante⁷⁵ e, a partir do "Reino do Centro", agir como responsável pela manutenção de harmonia em tudo abaixo do Céu, o mundo. Assim surgiu o assim chamado "confucianismo imperial".

A proposta de Dong Zhongshu agradou ao imperador Wudi de Han 漢武帝 (156 - 87 a.e.c.), que também buscava novas ideologias para fazer frente aos seus inimigos políticos dos bastidores⁷⁶. Com isso, a burocracia imperial iniciou o processo de

⁷³ LAI, 2009, p236.

⁷⁴ 'O Governo sábio – Chunqiu Fanlu' In _____. Textos de História da China Antiga. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, p64-65

⁷⁵ POCESKI, 2013, p70.

⁷⁶ Ibid

absorção do confucianismo. Vagas para oficiais foram criadas e uma escola de preparação foi estabelecida. Com isso, também foi instituído o “cânone” confuciano, com base nos supostos livros “clássicos”. Dong Zhongshu também estabeleceu o culto oficial à figura de Confúcio, o chamando de “Rei sem Coroa”⁷⁷. O resultado disso foi a criação de um compromisso duradouro entre Estado imperial e doutrina confuciana.

Mais que isso, o apoio que Wudi deu para os confucianos também possuía uma via mais prática⁷⁸. Eles eram habilidosos oficiais imperiais e funcionários burocráticos, além de conhecedores dos ritos e cultos religiosos, importantes para a legitimação do poder dinástico. Com isso, em 136 a.C. foram feitos postos oficiais a serem exercidos por eruditos e, em 124 a.C., os decretos imperiais incluíram a criação de academias para o preparo de oficiais do reino, cujo currículo de formação incluía os clássicos confucianos. Através de Wudi e Dong Zhongshu, não só a chamada a escola confuciana havia se revitalizado, mas a própria figura de Confúcio havia adquirido uma nova condição na sociedade chinesa, tornando-se um sábio a ser cultuado e um exemplo de moralidade e sabedoria.

Curiosamente, a classe erudita havia ascendido e firmado seus pés em um ambiente criado pelo grupo que os havia criticado, desprezado e perseguido, a burocracia imperial dos legalistas, desenvolvida durante a dinastia Qin. Mesmo que nunca mais o nome “Legalismo” tivesse sido utilizado até o fim da China dinástica, suas práticas de punições como forma de controlar a população permaneceram. A partir da dinastia Han, essa violência institucionalizada foi suavizada pelos padrões de conduta moral confuciana, que educariam a população e a orientariam a agir de maneira “correta” (mantendo a ordem social por meio de obediência e auto-subordinação), a fim de trazer harmonia para a sociedade. Nos casos que a benevolência não era capaz de conter os ânimos do povo, a violência legalista sutilmente aparecia.

Assim, a doutrina confuciana se transformou na transição da China de reino para um império centralizado. Com isso, novas noções são agregadas para os confucianos, se adaptando às mudanças de sua era, do esfacelamento da ordem proposta por Zhou, se chocando com outras tradições, sobrevivendo às perseguições de Qin Shihuang, para então ser incorporada à burocracia imperial.

⁷⁷ POCESKI, 2013, p71.

⁷⁸ Ibid, p70.

2.6 Reflexão a respeito das fontes usadas na pesquisa

A seguir teremos uma breve apresentação das principais fontes utilizadas nessa pesquisa, focando em seus conteúdos gerais e contextos de formulação.

A grande maioria da cultura escrita na China antiga provém de uma produção confuciana, então é importante notar que nesses documentos e fontes, não encontramos propriamente o passado chinês, mas sim a forma como os confucianos concebiam ou como desejavam que fosse. Isso se deve ao fato que, durante a dinastia Han, o Imperador Wudi, através do confuciano Dong Zhongshu, oficializou o confucianismo como doutrina oficial do império chinês. Assim, a instituição imperial adaptou o confucianismo para suas necessidades, além de disseminar a doutrina confuciana por todo o território. O Dao confuciano evoca um caminho, uma direção para a conduta, que provém de uma leitura moral de fragmentos de textos do passado⁷⁹.

A inserção confuciana nesse burocracia, monopoliza e compõe produções textuais majoritariamente oficiais. Este é o caso de Sima Qian, que se mostra favorável ao confucianismo em sua obra *Shiji*, como visto anteriormente.

Obras referentes aos tempos de Confúcio, sejam os *Analectos*, clássicos confucianos ou outros textos, não foram feitas de maneira sistemática, uma vez que, em geral, tratam-se de compilados de várias épocas diferentes. Então seus conteúdos, às vezes, podem ser repetitivos, inconsistentes e um pouco contraditórios⁸⁰.

Essa pesquisa examina as características da doutrina confuciana no pano de fundo da história chinesa, focando em seus processos e características. O confucianismo é quase inseparável da história chinesa, e compreendê-lo é essencial para estudar a história chinesa. Enfim, aqui se busca mostrar como noções do confucianismo se relacionam com a história chinesa.

Anteriormente a Confúcio, já haviam outros sistemas de pensamento, fruto dos primórdios da civilização chinesa, principalmente da tradição ritualística do início da dinastia Zhou⁸¹. Eles inspiraram o desenvolvimento de uma forma ou outra das demais escolas que surgiam. O confucianismo não foi exceção, e mesmo associava seu

⁷⁹ GRANET, 1997, p197.

⁸⁰ LAI, 2009, p36.

⁸¹ POCESKI, 2013, p47.

surgimento à manutenção dessa tradição que posteriormente adquiriu a forma dos textos clássicos, ficando quase que automaticamente associados à doutrina confuciana. Parte dessa tradição estava registrada em textos, dentre aqueles que chegaram até a era de Confúcio, podem ser citados com certeza o *Shangshu* e o *Shijing*, cujas menções são bastante frequentes nos *Analectos*. Além disso, é preciso evitar o engano de classificar os textos clássicos como monopólio confuciano⁸². Então, mesmo sendo parte importante da formação do confucianismo e sua história, esses textos são, na verdade, parte de uma tradição bem mais ampla e antiga da cultura e história chinesa⁸³.

A tradição associa a organização desses textos aos esforços pessoais de Confúcio na preservação do passado, como narra Sima Qian:

Os dafu do reino de Lu e os abaixo deles não mantiveram as separações dos ritos, excedendo em suas autoridades além de violarem o caminho correto. Por isso, Confúcio não quis mais ser oficial no reino de Lu, se retirando para sua casa, tendo grande foco na pesquisa e organização dos textos antigos dos Poemas, dos Documentos, dos Ritos e da Música. Seus alunos eram cada vez mais numerosos, alguns vindo de lugares distantes, modestamente buscando ensinamentos de Confúcio.

[...]

Os poemas que chegaram do passado chegavam a mais de 3 mil. No tempo de Confúcio, ele retirou as repetições. Daqueles usados em ritos e cerimônias, selecionou aqueles que estavam adequados à retidão. Os mais antigos remontam ao ancestral de Yin [Shang], Xie, e ao ancestral da casa de Zhou, Houji. [...] As instituições dos reis ancestrais, assim, recuperaram seu estado original, o Caminho do Real estava completo. Confúcio também concluiu o que era chamado de “organização dos Seis Clássicos”.⁸⁴ (ANEXO C).

Sima Qian conta que Confúcio selecionou desses textos aquilo que estaria mais de acordo com os preceitos que pregava, evidenciando que certos aspectos dos textos foram modificados ou selecionados. Então, ao tratar desses textos, lembremos que “o documento é um monumento”⁸⁵. Ou seja, a escolha de manter ou ocultar determinados fatos é feita de acordo com interesses subjetivos. Os registros históricos de forma alguma são materiais imparciais.

⁸² Ibid, p48.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ SIMA 司马, disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FFC81BE0103BC7896.aspx> tradução nossa.

⁸⁵ LE GOFF, 1990, p7.

A tese de Confúcio como editor desses textos é bastante questionada⁸⁶. O mais plausível seria que gerações posteriores de confucianos se encarregaram desse trabalho que foi atribuído ao mestre. Por isso, deve-se ter em mente que os textos que sobreviveram e chegaram aos tempos atuais passaram por séculos de compilação e reedição pelas mãos de diversos pensadores (no pós-Han, basicamente confucianos), incorporando as noções que Confúcio e seus adeptos estabeleceram. A leitura confuciana trata do passado das três dinastias como uma unidade. Com isso, é bem possível que a forma pré-confuciana desses textos fosse diferente, além do mais, pensadores de diferentes tradições de pensamento também citam direta ou indiretamente o conteúdo dos textos antigos⁸⁷. Mesmo que tais textos tenham sabidamente sido objetos de distorção e edição, muitos achados arqueológicos proporcionaram suporte para parte seu conteúdo⁸⁸.

Uma vez que serão usados como fontes na pesquisa, seguem quais são os “Clássicos” confucianos e seu conteúdo geral:

-*Shijing* (Clássico da poesia): Também conhecido como *Shi* (Poemas), é uma antologia poética do início de Zhou, que contém o cotidiano das pessoas comuns (camponeses) e vida em corte. Aqui os confucianos buscam ensinamentos morais presentes nesses textos.

-*Yijing* (Clássico das mutações): Comumente chamado apenas de *Yi*, trata-se de um tratado cosmológico chinês e manual de adivinhação, sendo proveniente, provavelmente, de conhecimentos bastante anteriores.

-*Shangshu* (Estimados documentos): Ou somente *Shu*, é composto por discursos, conversas e episódios que envolvem reis ou figuras históricas próximas deles, sendo uma das obras mais antigas de caráter histórico na China, sendo um dos fios condutores da pesquisa. Passando pelas “três dinastias” e sendo possivelmente uma obra cumulativa, apesar de ser muito mais seguro afirmar que sua produção é do início da dinastia Zhou⁸⁹, que pode ser uma forma dos Zhou buscarem legitimidade ao se

⁸⁶ POCESKI, 2013, p48.

⁸⁷ CHENG, 2008, p92.

⁸⁸ CHANG, 1983, p5.

⁸⁹ POCESKI, 2013, p28-29

associarem a esse passado anterior a eles. Esse texto é a principal fonte que afirma, implicitamente, a continuidade entre as três dinastias, concebendo as todas como parte de uma única história. Por se tratar de uma obra proveniente da dinastia Zhou, torna-se difícil de distinguir o que de fato remete ao passado narrado do que seriam características de Zhou⁹⁰. Para Chen lai, o mais provável é tratar-se de fatos históricos interpretados à luz das tradições de Zhou⁹¹.

-*Chunqiu* (Primavera e Outono): Crônicas do reino de Lu, terra natal de Confúcio.

-*Lijing* (Clássico dos Ritos): Composto por três textos que são compilados sobre ritos: *Liji* (Registros dos ritos), *Zhouli* (Ritos de Zhou), *Yili* (Etiqueta e Ritos). Especialmente no caso do *Liji*, já é perceptível uma forte incorporação desses texto no confucianismo, uma vez que algumas partes do texto incluem falas do próprio Confúcio.

Parte do conteúdo desses clássicos possivelmente foram produzidos em momentos posteriores ao de Confúcio. Por exemplo, o *Liji* possui anexos escritos pelo discípulo de Confúcio Zengzi (505-453 a.C.) e pelo seu neto Zisi (481-402 a.C.), que são o *Daxue* e o *Zhongyong*, respectivamente. Já a versão do que *Chunqiu* chegou até nós foi a versão comentada de Zuo Qiuming (556-452 a.C.).

Perguntas objetivas eventualmente são feitas para os Clássicos, mas a resposta tende a ser vaga, propositalmente, para levar o estudioso a fazer reflexões. Refletir, para o confuciano é antes de tudo vivenciar, só através da experiência que o estudante confuciano pode tirar suas próprias conclusões ou, o mais comum, entrar numa espécie de estado de esclarecimento ou iluminação a respeito da resposta que obteve⁹².

Estes clássicos, em seu conjunto, formam a experiência de sabedoria acumulada ao longo da história, através de homens sábios da antiguidade⁹³. É dessa forma que os confucianos concebem seu valor. Esses textos foram colocados pela ortodoxia confuciana como veículos de um patrimônio cultural⁹⁴. Era assim como os confucianos enxergavam, como guardiões e transmissores da civilização chinesa.

⁹⁰ CHEN 陈, 1996, p196.

⁹¹ Ibid, p186.

⁹² CHENG, 2008, p31

⁹³ Ibid, p94

⁹⁴ CHEN, Lai (2014), "Confucianismo e Cultura Chinesa". Instituto Confúcio, 5, 38-41.

Passagem anexada do *Liji* define o conhecimento dos clássicos como complementares, salientando a necessidade de seu estudo conjunto:

Ao entrar num país, observando os sentimentos de seu povo e seus costumes, é possível saber como é a educação nesse país. Se o comportamento do povo de um determinado reino tem uma aparência gentil e suave, moralidade honesta e sincera, isso acontece por causa do ensino dos *Poemas*. Se a visão política tem um entendimento claro e tem clareza dos fatos históricos, isso é por causa do ensino dos *Documentos*. Se o conhecimento é vasto, a disposição gentil e amigável, isso é por causa do ensino da *Música*. Se o espírito é transparente e calmo, profundo e delicado, isso é por causa do ensino das *Mutações*. Se é respeitoso, dedicado e frugal, isso é por causa do ensino dos *Ritos*. Se sua escrita possui ligaduras e coesão e paralelismos com os fatos históricos, é pelo ensino da *Primavera e Outono*. (...) Se é possível ser respeitoso, dedicado e frugal, mas sem ser demais elaborado e trivial, então quer dizer que conseguiu grande entendimento dos Ritos.⁹⁵ (ANEXO D)

Enfatizando esse caráter complementar dos textos clássicos, Sima Qian nos conta que:

As *Mutações* discorre sobre o Céu e a Terra, o yinyang, as quatro estações e os cinco elementos, por isso são boas em explicar as transformações; os *Ritos* regulam as relações humanas, por isso são bons na conduta; os *Documentos* relatam os feitos dos reis do passado, por isso são bons para política; os *Poemas* registram montanhas e rios, ravinas e vales, ervas e árvores, pássaros e feras, machos e fêmeas, por isso é bom para os costumes locais e sentimentos das pessoas; a *Música* ergue as pessoas, por isso é boa em harmonizar; a *Primavera e Outono* discutem o certo e o errado, por isso é bom para governar o povo. Assim fica claro que: os *Ritos* servem para moderar e restringir as pessoas; que a *Música* serve para conduzir o coração das pessoas para a paz e a harmonia; que os *Documentos* servem para assuntos do governo; que os *Poemas* servem para expressar os sentimentos das pessoas; que as *Mutações* servem para falar sobre as mudanças; que a *Primavera e Outono* serve para discorrer sobre o Caminho e a Retidão.⁹⁶ (ANEXO E)

Para além dos textos “canonizados pelo confucianismo”, os já mencionados *Analectos* e os assim chamados “clássicos confucianos”. Para além disso, outras fontes complementares incluem:

-*Shuowen Jiezi*: Posterior ao mencionado *Erya*, é um dicionário concluído no séc. II a.C..

⁹⁵ LIJI 礼记, Disponível em

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F75A9DDAF4687463C.aspx>. Acesso em 06/07/19.

⁹⁶SIMA, disponível em: <https://so.gushiwen.org/guwen/book_5.aspx>. Acesso em 06/07/19.

- *Shiji* (Registros do Grande Historiador): É uma obra iniciada por Sima Tan e concluída por seu filho Sima Qian. Nesse livro, é narrada e comentada a história chinesa desde seu passado semi mítico até o reinado do imperador Wudi. É uma obra inserida num império chinês já confucianizado.

- *Hanshu* (Livro de Han): Posterior ao *Shiji*, narra exclusivamente os acontecimentos da dinastia Han. Além disso, registra vários campos de saber acumulados na história chinesa, como os ritos, astronomia, geografia entre outros.

- *Shanhaijing* (Clássico das montanhas e mares): Compilação de lendas e saberes mitológicos. Concluído durante a dinastia Han por volta do século IV a.C., seu conteúdo remonta para tradições anteriores, revelando as crenças e percepções da época⁹⁷.

- *Chuci* (Canções de Chu): Conjunto de poemas e canções do reino de Chu, além de conter poemas de autoria de Qu Yuan (340-278 a.C.). O conteúdo da obra inclui informações sobre a religiosidade popular, permeada por conteúdos xamânicos.

Ao fazermos uso desses textos inevitavelmente teremos dificuldades de adentrar nesse campo, uma vez que suas principais fontes são atreladas de certo modo ao confucianismo, o que não deixa de levantar dúvidas sobre o conteúdo informado nessas fontes⁹⁸. Entre os Estados Combatentes e a dinastia Han, temos um novo surgimento no âmbito das lendas, onde Sima Qian ocupa uma posição expoente. Nesse processo que talvez toda a classe de intelectuais tenha se envolvido, numa situação de perda de destaque por parte dos mitos⁹⁹. Isso que pode, talvez, ajudar a explicar a suposta “pobreza mitológica” atribuída a China, já que a mentalidade confuciana muitas vezes se mostrou avessa aos mitos e superstições. Assim se caracterizaria a ruptura, segundo Jaspers, que culmina com a “era axial”,

⁹⁷CHEN陈, 1996, p133.

⁹⁸ ZHU朱, 2014 p19.

⁹⁹ ZHU朱, 2014 p31.

com um passado predominantemente mitológico e “supersticioso” que rumo para uma era racionalizada na cultura humana¹⁰⁰.

O fio condutor da pesquisa é o *Shangshu*, por ser uma das fontes mais antigas que trata de questões históricas, como por apresentar os fatos e acontecimentos de maneira cronológica, o que auxilia na compreensão dos processos narrados. Certas informações do *Shangshu* podem ser duvidáveis, em especial aquelas à respeito da dinastia Xia, mesmo que usemos informações contidas nesses fragmentos incertos, ainda devem, segundo Qu Tongzu, servir como materiais de consulta provisórios¹⁰¹. Textos como *Shiji* e o *Shanhaijing* também aparecem com uma certa frequência, especialmente no terceiro capítulo por auxiliarem no complemento de aspectos não abordados no *Shangshu*. Demais fontes aparecerão nos demais capítulos de maneira complementar, na medida em que ajudam a aprofundar o que as fontes principais nos apresentam.

¹⁰⁰ JASPERS, 1965, p2.

¹⁰¹ QU 瞿, 2005, p11.

3 DELIMITANDO “RITOS”

3.1 Definição geral de “ritos” e interpretação de Confúcio

Antes de examinarmos os sentidos que “ritos” podem assumir segundo Confúcio, é importante clarificar certas ideias a respeito dos tais ritos pesquisados. Uma vez que se trata de um elemento significativo dentro das ideias defendidas por confucianos, não devemos olhar de forma leviana e geral para esse conceito. É necessária clareza quanto aos vários sentidos que “ritos” podem assumir, atentando para a(s) definição que melhor possa auxiliar no entendimento do seu significado no contexto confuciano.

Com essa temática, é inevitável que entremos no campo de estudos das religiões. A religião é a convicção de que existem, poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo¹⁰². Já os “ritos”, comumente entendemos por algo presente em todas as religiões. Seguindo um padrão distinto e definido, é realizado o contato como o sagrado¹⁰³. Invoca-se ou louva-se um deus ou vários deuses, ou se expressa gratidão a ele ou a eles. Assim, sua realização comumente ocorre em lugares sagrados, fazendo uso de objetos sagrados. As pessoas que lideram o culto religioso também podem ser sagradas¹⁰⁴.

Mircea Eliade concebe o ritual como um dentre vários fatores religiosos¹⁰⁵, pois o fenômeno religioso seria assim a religião seria um constructo muitas vezes caótico de diversos fatores. Nesse contexto, temos o que Eliade chama de “hierofania”, ou seja, uma manifestação do sagrado. Tais manifestações podem assumir as mais diversas formas, normalmente ocorrendo em fenômenos naturais. Através das hierofanias temos, uma das principais características presentes nas religiões, a oposição entre sagrado e profano¹⁰⁶. O próprio texto pode ser visto como hierofania, por apresentar uma experiência que revela a situação do homem em relação ao sagrado. O sagrado sempre se manifesta numa situação histórica¹⁰⁷, o que pode ser identificável em fontes escritas. Esse caso pode ser observado no *Shangshu*, que,

¹⁰² GAARDER; HELLERN, NOTAKER, 2005, p16.

¹⁰³ Ibid, p25.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ ELIADE 2008, p2.

¹⁰⁶ Ibid, p3.

¹⁰⁷ Ibid, p9.

embora não sendo estritamente um texto religioso, apresenta diversas situações onde o homem interage com algum tipo de sagrado.

A história de determinada hierofania (no nosso caso, o rito) requer o traçar dela visando que se compreenda a modalidade de sagrado que se expressa por ela¹⁰⁸. Trata-se de um trabalho de interpretação do seu sentido. O método prescreve atenção para e a heterogeneidade de fontes a respeito do tema¹⁰⁹, normalmente disperso em diversas fontes. Eliade ainda chama a atenção para o fato de que uma hierofania representa todo um sistema, sendo identificável em outras hierofanias de um mesmo sistema de crenças¹¹⁰.

O rito, age como um intermédio do homem com a realidade, que adquire um sentido para além da execução automática dos processos da vida¹¹¹. Isso, sem dúvidas, apresenta semelhanças com a preocupação de Confúcio para que um rito não seja realizado de forma superficial, deixando de levar em conta seu sentido mais sutil e profundo (*Analectos* 3.4). A realização de um determinado rito é uma repetição de gestos arquetípicos de antepassados ou divindades, algo que busca, se projetar para além do tempo histórico, em direção de uma eternidade, um ponto fixo idealizado. Sistemas mágico-religiosos operam de forma, quase sempre, simbólica, por uma associação de elementos que aparentam expressar semelhanças¹¹², como frio, feminino, passivo etc.

“Ritos” e “cerimônias” são as traduções comuns para “Li” (禮), num sentido estreito, mas também é entendido como “normas de comportamento”, “conduta adequada¹¹³. Segundo Chan, Confúcio foi responsável por enfatizar e tornar o humanismo como uma das pedras angulares da filosofia chinesa¹¹⁴, mesmo que essa tendência humanista seja identificável anteriormente, principalmente no governo do duque de Zhou 周公. O interesse de Confúcio é prioritariamente aos assuntos referentes às pessoas, e seu é objetivo de um bom governo baseado em relações humanas harmoniosas¹¹⁵.

¹⁰⁸ ELIADE 2008, p12.

¹⁰⁹ Ibid, p14.

¹¹⁰ Ibid, p16.

¹¹¹ Ibid, p36.

¹¹² Ibid, p357.

¹¹³ CHAN, 1963, p158.

¹¹⁴ Ibid, p15.

¹¹⁵ Ibid.

3.2 Ritos e Humanidade

Como visto no capítulo anterior, sabemos que o personagem Confúcio, como um produto de sua época, respondeu às circunstâncias de seu contexto. Diferenciando-se de outros intelectuais contemporâneos, advogou por uma volta ao passado, acreditando ser o melhor para o seu mundo. Com o acesso à cultura escrita proveniente de tempos passados, como afirma Goody, são possibilitados fenômenos de “renascimentos”¹¹⁶, ou seja, uma retomada de tradições preservadas pela escrita, se relacionando com o contexto em que temos tal resgate. Como veremos adiante, esse objetivo inclui a ênfase naquilo que o Mestre chama de “Ritos”:

Yan Yuan perguntou sobre a Humanidade. O Mestre disse: “Superar a si próprio, revigorar os Ritos: isso é Humanidade. Se um dia as pessoas conseguirem superar a si próprias, revigorar os Ritos, então tudo abaixo do Céu retornará à Humanidade. Realizar a Humanidade cabe à própria pessoa, ou cabe aos outros?”. Yan Yuan disse: “Permita-me perguntar quais itens devo seguir”. O Mestre disse: “Se não for como nos Ritos, não ouça; se não for como nos Ritos, não ouça; se não for como nos Ritos, não fale; se não for como nos Ritos, não aja”. Yan Yuan disse: “Embora eu não seja inteligente, por favor, permita-me agir conforme o que o Mestre disse”.¹¹⁷

“Superar a si próprio e revigorar os Ritos”, essa fala se tornou um dos lemas confucianos¹¹⁸. Principalmente em relação à realidade vivida por Confúcio e seus sucessores, vista como uma desintegração da ordem tradicional de Zhou, e associada em parte com os Ritos que Confúcio pretendia “revigorar”. O Mestre também complementa a preservação de tais Ritos com o esforço de “superar a si próprio”, algo que é realizado através do que tais Ritos ditam o que é permitido ou não. Então, nessa citação, os Ritos parecem desempenhar uma função reguladora no comportamento. O que resta é o objetivo disso tudo, que na pergunta de Yan Yuan seria sobre a tal “Humanidade”. De início, vemos uma concepção de que a Humanidade é realizada através da conduta do indivíduo, que deve ser baseada nos sentimentos de Filialidade e Fraternidade¹¹⁹. Por um lado, essas duas palavras remetem à uma atitude de obediência e carinho, por parte de uma pessoa para com seus familiares mais velhos. Especificamente diante dos pais e dos irmãos mais velhos, caracterizando, respectivamente, a Filialidade e a Fraternidade. Ao menos na teoria, não é conferido

¹¹⁶ GOODY, 2011, p23.

¹¹⁷ *Analectos* 21.1, Trad: SINEDINO, 2012, p354.

¹¹⁸ CHENG, 2008, p77.

¹¹⁹ *Analectos* 1.2, Trad: SINEDINO, 2012, p5.

ao “superior” o exercício indiscriminado de sua autoridade. A seguir, Confúcio nos caracteriza a Piedade Filial como “não desobedeça”, o que é explicado em seguida que seria “Enquanto os pais estiverem vivos, sirva-os conforme os Ritos. Quando morrerem, enterre-os conforme os Ritos e ofereça-lhes sacrifícios conforme os Ritos”¹²⁰. É enfatizada a obediência para com os pais. Não propriamente o seu fundamento, que é implícito pela experiência dos mais velhos, mas como ser de fato filial. A obediência é pautada pelos ritos, mesmo após a morte dos pais. Em seguida se enfatiza o rito funerário, caracterizado principalmente pelo luto.

Voltando à questão da Humanidade, apesar de ser entendido como um dos principais temas do confucianismo¹²¹, em momento algum Confúcio apresenta uma explicação clara ou objetiva desse conceito, ele ilustra indiretamente com uma série de exemplos que explicam implicitamente e com a orientação de comentários. Em 12.22 dos *Analectos*, Confúcio define esse conceito como “amar as pessoas”. Já, em outras passagens, temos a Humanidade mencionada das seguintes formas:

O Mestre disse: “Se alguém de fato almejar a Humanidade, não fará o mal”.¹²²

O Mestre disse: “Somente as pessoas Humanas têm à capacidade de gostar de alguém; só elas têm a capacidade de não gostar de alguém”.¹²³

Zhonggong perguntou sobre a Humanidade. O Mestre disse: “Ao sair de casa, é como se estivesse indo receber um hóspede importante. Ao comandar o povo, é como se realizasse um grande sacrifício. Aquilo que não se quer para si próprio, não se deve fazer aos outros. Quando no país, sem ódio. Quando em casa, sem ódio”. Zhonggong disse: “Embora Yong não seja capaz, por favor, permita-me agir conforme disse”.¹²⁴

Zigong perguntou: “Se houvesse alguém capaz de suprir amplamente o povo e ajudar as multidões, que tal? Pode-se dizer que é Humanidade?”. O Mestre respondeu: “Onde se viu que é só obrar da Humanidade? Essa pessoa não teria de ser um Sábio? Mesmo Yao e Shun ficaram aquém! Humanidade é querer se erguer, mas também é erguer os outros; é querer se realizar, mas é também fazer os outros se realizarem. Ser capaz de partir de si próprio para entender o outro, pode-se dizer que, de fato, esse é o método para a Humanidade”.¹²⁵

Mestre Zeng disse: “Um shi não pode deixar de ter grande força de vontade, pois o fardo é pesado e o caminho é longo. Tomar a Humanidade como fardo não é pesado? Agir assim até morrer e somente não cessar não é longo?”.¹²⁶

¹²⁰ *Analectos* 2.5 , Trad: SINEDINO, 2012, p35.

¹²¹ CHENG, 2008, p71.

¹²² *Analectos* 4.4 , Trad: SINEDINO, 2012, p111.

¹²³ *Analectos* 4.3 , Trad: SINEDINO, 2012, p109.

¹²⁴ *Analectos* 12.2 , Trad: SINEDINO, 2012, p356.

¹²⁵ *Analectos* 6.28 , Trad: SINEDINO, 2012, p209.

¹²⁶ *Analectos* 8.7 , Trad: SINEDINO, 2012, p261.

Zizhang perguntou a Kongzi sobre a Humanidade. Kongzi disse: “Pode realizar cinco coisas em Tudo sob o Céu, eis o que é a Humanidade”. Zizhang pediu permissão para perguntar o que eram as cinco coisas. O Mestre disse: “Cortesia, tolerância, confiabilidade, sagacidade, magnanimidade. Se cortês, não será humilhado. Se tolerante, não ofenderá os outros. Se confiável, as pessoas dependerão dele. Se sagaz, terá mérito. Se magnânimo, isso basta para comandar as pessoas”.¹²⁷

Fan Chi perguntou sobre a Humanidade. O Mestre disse: “O aspecto é cortês, o agir é respeitoso, a convivência é leal. Mesmo que vá para as nações bárbaras, não se corromperá”.¹²⁸

O Mestre disse: “Firmeza e persistência, naturalidade e circunspeção, estes estão próximos da Humanidade”.¹²⁹

O Mestre disse: “O shi que possui ideais é uma pessoa Humana. Não procura sobreviver em prejuízo dos outros, mas mata o próprio para realizar a Humanidade”.¹³⁰

Por um lado a “Humanidade” está associada ao “respeitoso”, a um esforço cooperativo de “erguer os outros”, e mesmo ao auto-sacrifício. Ainda assim, não trata-se de algum tipo de amor universal, aquele que detém essa virtude tem “a capacidade de não gostar de alguém”, algo que talvez se explique por avaliações das qualidades morais das outras pessoas¹³¹. Dotada de qualidades tão diversas, a Humanidade talvez seja, nas palavras de Anne Cheng, “a grande idéia nova de Confúcio”¹³².

A Humanidade teoricamente nasce do cultivo das relações familiares, crescendo para todas as pessoas, por isso que Confúcio entende as ligações familiares como base da Humanidade, situando-se num sentido totalmente relacional¹³³. Ela não é um dado constante, mas sim uma construção feita à partir da prática adequada dos laços sociais¹³⁴, tal prática se traduz nos próprios Ritos.

O confucianismo naturaliza as hierarquias sociais, e entende como necessária a função devida de cada indivíduo¹³⁵. Isso não o impede de se preocupar por aqueles atingidos pela extrema pobreza, fruto de uma era tumultuada. Por mais contraditório que pareça, a visão claramente conservadora do Mestre não o impede de ter

¹²⁷ *Analectos* 17.6 , Trad: SINEDINO, 2012, p528.

¹²⁸ *Analectos* 13.19 , Trad: SINEDINO, 2012, p406.

¹²⁹ *Analectos* 13.27 , Trad: SINEDINO, 2012, p417.

¹³⁰ *Analectos* 15.8 , Trad: SINEDINO, 2012, p473.

¹³¹ LAI, 2009, p39.

¹³² CHENG, 2008, p71.

¹³³ *Ibid*, p74.

¹³⁴ *Ibid*, p70.

¹³⁵ *Ibid*, p80.

consciência do sofrimento de outras pessoas, sendo, assim, demonstrada a forte faceta humanista de Confúcio. Assim, nas próprias palavras de Confúcio temos ideia de como é concebida a população:

O Mestre disse: “O povo, pode-se fazê-lo seguir o Caminho dos Sábios da Antiguidade, não se pode fazê-lo entender”.¹³⁶

Passagem crítica, que mostra a atitude confuciana diante do povo comum: educá-lo não é uma prioridade, este deve ser guiado. Idealmente não deve haver controle da vida da população, pois esta estaria vivendo de acordo com os ritos. Mengzi afirma que um dos métodos educativos seria o de servir de exemplo¹³⁷. Quanto à complexa relação entre Ritos e Humanidade, é difícil dizer qual tem mais prioridade no confucianismo¹³⁸. Quando Confúcio diz que “se não for como nos Ritos, não haja”, imagina-se que estes são mais importantes. Em outros casos, porém, a virtude da Humanidade recebe mais atenção:

O Mestre disse: “Para uma pessoa não Humana, do que servem os Ritos? Para uma pessoa não Humana, do que serve algo como a Música?”¹³⁹

O Mestre disse: [...] “Quando há comidas e bebidas alcoólicas, os mais velhos são servidos primeiro. Será que a Filialidade é apenas isso?”¹⁴⁰

Ziyou disse: “Se alguém de luto chega ao ponto de manifestar aflição, isso já basta”.¹⁴¹

O exercício dos Ritos, como sugerem as citações do Mestre, parece insuficiente se o impulso sentimental da Humanidade, agindo como uma espécie de “comprometimento moral”¹⁴² que dá sentido e eficácia aos Ritos.

Mesmo com tal ambiguidade entre esses dois elementos, a ideia de complemento predomina. Assim, os Ritos estabelecem as distinções entre as pessoas, a música harmoniza a convivência. As ações corretas, portanto, seriam delimitações ditadas pelo próprio Céu, que servem de modelo para os ritos¹⁴³.

¹³⁶ *Analectos* 8.9, Trad: SINEDINO, 2012, p263.

¹³⁷ MENG, 2012. p310.

¹³⁸ LAI, 2009, p44.

¹³⁹ *Analectos* 3.3, Trad: SINEDINO, 2012, p68.

¹⁴⁰ *Analectos* 2.8, Trad: SINEDINO, 2012, p39.

¹⁴¹ *Analectos* 19.14, Trad: SINEDINO, 2012, p580.

¹⁴² LAI, 2009, p45.

¹⁴³ GRANET, p250.

Os Ritos podem ser entendidos como meios de realizar processos de socialização educativos e de autorreflexão. Então, leitura que mais faz sentido desses dois pilares da doutrina confuciana os entende como complementares¹⁴⁴. Contudo no decorrer da história chinesa, aspectos dos Rito foram amplamente discutidos e abordados, talvez pelos Ritos (em parte) se referem a práticas mais ou menos concretas em contrapartida da Humanidade que Confúcio jamais definiu claramente, deixando apenas pistas do que isso pode ser. Mesmo os Ritos não sendo autoridades absolutas, muitas vezes aparecem como inquestionáveis, o próprio Confúcio não ousou criticar abertamente os *zhuhou* que usurpavam a tradição¹⁴⁵, já que os Ritos prescrevem que alguém de posição inferior não deveria se voltar contra seu superior. Essa é a grande contradição e o problema do confucianismo: é esperado que todos cumpram seus deveres sociais, (sejam os superiores ou inferiores), mas essa dinâmica dá abertura para abusos por parte dos superiores¹⁴⁶, problema que Confúcio não propõe uma saída clara. Ironicamente, foi justamente uma circunstância comum na era de Confúcio, e mesmo ele (por limitações que ele mesmo se impôs) não conseguiu realizar seu objetivo. O exemplo do nosso historiador Sima Qian é emblemático, pois ao questionar o imperador Wudi a respeito de expedições fracassadas contra os nômades Xiongnu, foi punido com castração.

3.3 Autoridade e família

No seu projeto de resgate da ordem tradicional, Confúcio esboça um cenário ideal quanto o estado de sua sociedade:

Kongzi disse: "Se Tudo sob o Céu está em ordem, os Ritos, a Música e as expedições punitivas partem do Filho do Céu. Se tudo sob o Céu está em desordem, os Ritos, a Música e as expedições punitivas partem dos *zhuhou*".¹⁴⁷

Num plano ideal, a prática dos Ritos seria monopólio do governante. O mesmo se aplica à "Música", que será discutida posteriormente. Já as "expedições punitivas", se referem a incursões militares, inseridas num âmbito de legitimidade. Detalhes sobre essas expedições serão trabalhados com mais profundidade nos demais capítulos.

¹⁴⁴ LAI, 2009, p47.

¹⁴⁵ SINEDINO, 2012, p66.

¹⁴⁶ POCESKI, 2013, p58.

¹⁴⁷ *Analectos* 16.2, Trad: SINEDINO, 2012, p505.

Aquele nascido na casa real precisava, para se tornar governante, não apenas nascer na família real como também dispor de méritos morais¹⁴⁸. Em suma, no oposto do ideal proposto por Confúcio, basicamente a própria realidade que experienciara, os vassallos da casa real se apropriaram das prerrogativas reais. You, um dos discípulos mais destacados de Confúcio, enfatiza a importância dos Ritos como a maneira de preservar a Harmonia, sendo isso um método que tem sua origem no “Caminho dos reis ancestrais” (*Analectos* 1.12), ou seja, novamente os Ritos são associados às grandes figuras da experiência histórica chinesa.

Assim, pelo desrespeito aos Ritos estipulados pelo ancestrais, ocorre a tal desordem, razão para os problemas de seu tempo. Concretamente, uma das formas de apropriação de prerrogativas é ilustrada a seguir:

Kongzi disse do Senhor Ji: “Realizar uma formação de oito ‘yi’ em seu pátio. Se é capaz disso, do que não será?”.¹⁴⁹

A linguagem humana inclui também imagens e sinais não estritamente descritivos. A significação torna-se reconhecida pelo uso, internalizando seu significado implícito¹⁵⁰. Tal formação servia como uma demonstração da autoridade real. Aqui temos Confúcio expressando indignação sobre um exemplo evidente de mau uso dos ritos pelo Senhor Ji. Essa preocupação com o mal uso dos Ritos não é mera banalidade, como a *Primavera e Outono* relata, “Os grandes assuntos do reino se encontram nos sacrifícios e na guerra”¹⁵¹. De acordo com os valores da época, a negligência de ambos resultaria numa “perda do Mandato do Céu”¹⁵². Para além do âmbito da autoridade, mais alinhado à ideia de “superar a si próprio”, o Mestre comenta o papel dos ritos em relação à população geral:

O Mestre disse: “Caso o povo seja guiado pelo governo e uniformizado pelas punições, é possível que o povo escape delas e ainda não tenha decoro. Caso o povo seja conduzido pela virtude e disciplinado dos Ritos, terá decoro e se tornará correto”.¹⁵³

¹⁴⁸ CHANG, 1983, p33.

¹⁴⁹ *Analectos* 3.1, Trad: SINEDINO, 2012, p66.

¹⁵⁰ JUNG, 2001, p20.

¹⁵¹ ZUO 左, Disponível

em:<https://so.gushiwen.cn/guwen/book_46653FD803893E4F699E8628DEAEE3C0.aspx>.

¹⁵² Ibid

¹⁵³ *Analectos* 2.3, Trad: SINEDINO, 2012, p31.

Os modelos propostos pelas regras de etiqueta, teoricamente, deveriam bastar por si e não precisarem recorrer às práticas coercivas das leis. Sem distinção entre ordem do universo e ordem da civilização, os soberanos organizam os indivíduos com base numa crença da existência de um sistema de hierarquia que abarca todas as coisas e seres¹⁵⁴.

Já vimos que os Ritos prescrevem como proceder nas relações humanas, e o ponto de partida são as relações familiares. A obediência para com os familiares é fundamental. Aprofundando essa ideia, Mengzi nos diz para “Reverencie e respeite os superiores de sua família e estenda esse hábito para as demais famílias”¹⁵⁵

O indivíduo não está isolado na sua família, nem na sociedade e nem no mundo. Todos são esferas de uma mesma ordem universal, que se expressa pelos costumes¹⁵⁶. O *Xiaojing* (“Clássico da piedade filial”), texto do séc.IV e associado ao confucianismo, coloca a virtude da piedade filial relacionada à lógica hierárquica confuciana e seu projeto moralizador da sociedade, dizendo que “a piedade filial é a raiz de toda virtude e o tronco do qual nasce todo ensinamento moral”¹⁵⁷.

Assim, o esforço confuciano se mune dos Ritos para restabelecer uma ordem tradicional idealizada. Nela, o sentido de dever e dos comportamentos adequados é internalizado nas pessoas pelo exercício diário dos Ritos, permitindo (em teoria) que todos aceitem as tradições e as pratiquem de forma sincera¹⁵⁸. O dever das relações sociais, principalmente diante dos mais velhos, é a base para organizar a sociedade. O tema é mais aprofundado a seguir:

O Mestre disse: “Em casa, o discípulo deve ser Filial; fora de casa, deve ser Fraterno. Deve agir de modo sincero e cuidadoso para inspirar confiança, deve cuidar da coletividade e assim privar da intimidade de pessoas Humanas. Se ao agir de acordo com esses preceitos ainda lhe restarem forças, ele deve estudar os textos”.¹⁵⁹

Em outras palavras, os deveres estabelecidos pelos Ritos são postos como prioridade de todos os indivíduos. O Mestre enfatiza em diversas situações a necessidade das relações na ordem social chinesa. Essas relações se baseiam na

¹⁵⁴ GRANET, 1997, p239.

¹⁵⁵ MENG, 2012. p18.

¹⁵⁶ GRANET, 1997, p253.

¹⁵⁷ ‘10. O que é a Piedade Filial? - Xiaojing.’ In _____. Textos de História da China Antiga. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, p26

¹⁵⁸ POCESKI, 2013, p56.

¹⁵⁹ *Analectos* 1.6 , Trad: SINEDINO, 2012, p11.

ordem de superior e inferior. Como é aconselhado acima, o indivíduo deve se submeter à vontade e à autoridade daqueles que são mais velhos, atitude voltada para os pais e irmãos mais velhos. Nessa passagem, Confúcio defende que a prática tem mais valor do que o conhecimento puramente livresco, uma vez que o estudo só deve ser iniciado uma vez que o discípulo praticar as virtudes básicas.

Sobre a obediência para com os mais velhos, não encontramos nas falas de Confúcio propriamente o seu fundamento, mas implicitamente se pauta pela experiência dos mais velhos. Além disso, por se tratarem de práticas vindas de um passado idealizado, o Mestre provavelmente as aceitou como dados imutáveis¹⁶⁰, não levantando questionamentos. A obediência é pautada pelos Ritos, mesmo após a morte dos pais, como vimos. O Rito funerário é extensão da obediência filial, onde o luto desempenha importante papel¹⁶¹.

Em outras passagens (2.6 dos *Analectos*) o Mestre afirma que o corpo é sagrado por ser dado pelos pais e deve ser tão bem cuidado quanto os próprios pais. Não são raras as vezes que a piedade filial adquire caráter quase religioso por conta de sua rigidez. Nas passagens que se sucedem, outros discípulos repetirão essa pergunta, e Confúcio responderá de formas diferentes para chegar na mesma resposta. Essa é uma característica da educação de Confúcio. Concebido como professor modelo, o Mestre adaptava suas respostas para cada um de seus alunos, tanto devido ao nível de entendimento que cada um adquirira como pela personalidade e habilidades de cada discípulo e. Apesar dessa ênfase na didática e na adaptabilidade do professor, a educação confuciana da era imperial vai se engessar na medida que a ênfase do estudo se tornará a memorização de textos clássicos voltada para os exames imperiais¹⁶².

Ao menos na teoria, não é conferido ao “superior” o exercício indiscriminado de sua autoridade. Na verdade, tratava-se de uma relação mútua, do mesmo modo que a esposa deve ser obediente, o marido deve lhe prover uma vida segura. Esse conceito surge no seio da família, mas se espelha nas relações sociais também. Os mais velhos têm como dever guiar os mais jovens, e os idosos devem ser cuidados. Tal concepção pode facilitar abusos por parte daqueles colocados no assento superior

¹⁶⁰ POCESKI, 2013, p57.

¹⁶¹ ‘46. Rituais Funerais - Liji.’ In _____. Textos de História da China Antiga. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, p84

¹⁶² ROBERTS, 2011, p62.

¹⁶³, como a história chinesa pode comprovar. Contudo, na utopia confuciana esse problema é evitado ao se esperar que pais, veteranos e governantes têm o dever de cuidar e guiar seus subordinados. A cultura confuciana dá respaldo para uma autoridade quase inquestionável daqueles que se encontram numa hierarquia superior, então o ministro provavelmente não ousaria criticar ou censurar o imperador, isso poderia resultar numa série de punições como o que aconteceu com o próprio historiador Sima Qian, que foi punido com castração por criticar atitudes do imperador Wudi de Han. Essa estrutura se expressa na organização familiar e acidentalmente protege o abuso patriarcal, apesar de ser teoricamente indesejada. A realidade contraria a viabilidade desse ideal. Mesmo assim, Confúcio acredita que, dentro de diversas restrições, o filho poderia criticar atitudes de seu pai:

O Mestre disse: "Ao servirmos os nossos pais, devemos apontar seus erros de forma discreta. Percebendo que a vontade deles diverge da nossa, devemos voltar a mostrar respeito e não contrariá-los. Mesmo que nos extenuemos, não podemos manifestar irritação".¹⁶⁴

Aqui primeiramente Confúcio discute sobre a questão da obediência e, principalmente, se houver conflito de interesses. O filho pode, indiretamente e discretamente, censurar seu pai, mas a opinião a prevalecer é a do mais velho. O confucianismo prega aceitação da autoridade e obediência aos pais e mesmo a submissão. Aqui, os comentários canônicos de Zhu Xi reforçam essa ideia até o caso mais extremo: como dever comunitário, o filho deve criticar as ações do pai na medida do possível, mas mesmo que os pais o "batam com um chicote até lhe arrancar o sangue"¹⁶⁵, este não pode contrariar ou se aborrecer. Mais uma vez, a idealização das relações familiares, que enfatizam a piedade filial, acabam por ser a barreira para as próprias aspirações confucianas.

Os Ritos para Confúcio também serviriam como guias para os comportamentos, todos regidos pelas relações¹⁶⁶. Confúcio deixou claro que, como já citado anteriormente, "O governante deve ser como um governante, o ministro como um ministro, o pai como um pai, o filho como um filho" (*Analectos* 11.12). O texto do *Liji* explicita as principais relações de superior e subordinado:

¹⁶³ POCESKI, 2013, p58.

¹⁶⁴ *Analectos* 4.18, Trad: SINEDINO, 2012, p128.

¹⁶⁵ SINEDINO, 2012, p129.

¹⁶⁶ LAI, 2009, p42.

Os sete ensinamentos são: pai e filho, irmão mais velho e irmão mais novo, marido e esposa, governante e ministros, mais velho e mais novo, amigos, anfitrião e convidado entre outros ensinamentos sobre as relações humanas. (ANEXO F)¹⁶⁷

Os Ritos prescrevem a organização social, entendendo que todos tem uma função específica na divisão de tarefas por hierarquia. Como Mengzi disse que o governante de ser como “pai do povo”¹⁶⁸. Assim se entende o sentido dos ritos de respeito às hierarquias, basicamente servir e respeitar os pais se amplia em escala, chegando à lealdade para com o governante¹⁶⁹.

Assim, os Ritos firmariam a legitimidade da dinastia, algo que o duque criticado por Confúcio evidentemente não estava fazendo. Aqui encontramos um reflexo do próprio contexto histórico: a casa de Zhou já não tinha nem poder nem legitimidade o bastante para se impor sobre seus vassalos, estes que cada vez mais se pretendiam soberanos e capazes talvez de estabelecer suas próprias dinastias. Confúcio não indica desejo de uma troca dinástica, ele era tão apegado à cultura de ritos estabelecida por Zhou que para ele seria perigoso demais para a integridade dos Ritos derrubar Zhou:

O Mestre disse: “Zhou contempla as duas dinastias. Quão exuberantes são suas tradições escritas! Eu sigo Zhou”.¹⁷⁰

Não só Confúcio declara sua lealdade à decadente dinastia Zhou, também nos deixa uma pista a respeito de seu próprio entendimento sobre os Ritos: de acordo com o Mestre, mesmo que seja apenas em parte, Zhou herdou tradições de suas antecessoras Xia e Shang, o que pode incluir de certo modo práticas associadas aos Ritos, tão caros a Confúcio.

Confúcio é claro quanto sua proposta de revitalização dos Ritos, eles deveriam ser ensinados em seu sentido mais íntimo e verdadeiro, só assim os Ritos seriam praticados adequadamente:

¹⁶⁷ LIJI 礼记, Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

¹⁶⁸ MENG, 2012, p40.

¹⁶⁹ Ibid, p114.

¹⁷⁰ *Analectos* 3.14, Trad: SINEDINO, 2012, p83.

O Mestre disse: “Ocupar uma posição superior e não ser magnânimo; realizar um Rito e não ser respeitoso; guardar luto e não manifestar tristeza, como eu poderia voltar meus olhos para isso?”.¹⁷¹

A conduta ritual só teria sentido com uma disposição interna do indivíduo, ou seja, à harmonia social ocorre quando cada um desempenha seu papel social com sinceridade¹⁷². Ou seja, era mais importante o estado de espírito, sincero e contextualizado, do que ostentação material. Ao menos em palavra, o confucianismo pregava a atitude adequada, mas não significa que descartasse liturgias grandiosas e às vezes extravagantes.

Junto dos Ritos, Confúcio fala da implementação conjunta da “música”, que é colocada num contexto relacional e complementar dos ritos que, como será aprofundado nos próximos capítulos, também possui traços xamânicos. Sem ela, na concepção confuciana, a prática dos ritos estaria incompleta:

A música une, o ritual distingue. Pela união as pessoas tornam-se amigas. Pela distinção aprendem a respeitar-se. Se predomina a música, a estrutura social tende a tornar-se amorfa; se o ritual predomina, a vida social tende a tornar-se demasiado fria.

A música e aos rituais cabe manter em equilíbrio os sentimentos e a conduta do povo. A instituição dos rituais propicia uma noção bem clara de ordem e disciplina, enquanto a divulgação da música e dos cantares suscita uma atmosfera popular de paz. Quando o

bom gosto afasta-se do mau gosto, têm-se meios de distinguir a gente boa da gente má; e quando a violência é prevista nas leis penais e os bons cidadãos são colhidos para o serviço público. Então o governo torna-se ordeiro e estável. Com a doutrina do amor para ministrar afeto, e a doutrina do dever para ministrar retidão, o povo aprenderá a viver moralmente.

A música vem do íntimo, ao passo que os rituais vêm de fora. Por vir do íntimo, a música é espontânea e calma. Por virem de fora, os rituais caracterizam-se pelo seu formalismo. A música verdadeiramente sublime é sempre simples nos seus movimentos, e os rituais verdadeiramente sublimes são sempre singelos na sua forma. Quando prevalece a boa música não há sentimento de inquietação, e quando prevalece o ritual adequado não há rixas nem lutas. Ao dizer-se que pela simples maneira de curvar-se em saudação pode o rei governar o mundo, vai nisso uma referência ao poder da música e dos rituais. Quando os elementos de violência de um país são mantidos quietos, os vários governantes vêm render-lhe homenagens, ensarilham-se as armas de guerra, as cinco leis penais não são postas em uso, o povo não tem receios e o imperador não tem ira - então é que prevaleceu a música; quando pais e filhos têm afeição recíproca, os mais jovens respeitam os mais velhos e tal respeito estende-se a todos os cidadãos, e o próprio imperador vive uma vida exemplar, pode-se então dizer que Li prevaleceu.¹⁷³

3.4 Retificando nomes e a moralidade

¹⁷¹ *Analectos* 3.26, Trad: SINEDINO, 2012, p103.

¹⁷² POCESKI, 2013, p56.

¹⁷³ ‘20. A importância da Música - Liji.’ In _____. *Textos de História da China Antiga*. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, p44 - 45

Zilu disse: "Digamos que o governante do país de Wei esteja esperando o Mestre para que ele governe o país. O que o Mestre faria primeiro?". O Mestre respondeu: "Não seria necessário 'Retificar os Nomes'?"[...] se os nomes não estão corretos, o falar não é fluente; se o falar não é fluente, os atos não se completam; se os atos não se completam, os Ritos e a Música não surgem. [...] Portanto, o Homem Nobre, ao dar nome a algo, necessariamente deve ser capaz de comunicá-lo. Ao comunicá-lo, deve ser capaz de agir de acordo. O Homem Nobre, com relação ao seu falar, não tem displicência alguma, e isso é tudo".¹⁷⁴

Confúcio define um de seus primeiros passos caso conseguisse exercer um cargo de oficial, trata-se da "retificação de nomes". Essa ideia se completa com a já citada noção de "superar a si próprio e revigorar os Ritos". Ou seja, é importante para Confúcio que a palavra possa passar o sentido moral e sua compreensão clara para todas as pessoas. Como, por exemplo, ao se referir aos pais, estejam claras noções como a da piedade filial. A ordem depende de um uso adequado da linguagem, que retifique as hierarquias e práticas de etiqueta

Essa "arte de denominar" ressalta a necessidade de denominações corretas como uma premissa para a ordenação do mundo¹⁷⁵. O "retificar nomes" espera que as palavras utilizadas expressem uma certa significação comum¹⁷⁶, as diferenças de significado se acentuam com experiências sociais políticas e religiosas diversas. Assim, o confucianismo se esforça para que essas diferenças sejam eliminadas, para que o sentido completo e moral da interpretação proposta seja corrente na China e em todo o terreno de sua influência.

Sima Qian nos deixa uma síntese a respeito dos Ritos, parecendo estar em sintonia com as pistas que Confúcio nos deixou:

O Grande Historiador disse: "As qualidades morais e funções dos Ritos, realmente são inúmeras e vastas, além de profundas e belas! Eles dominam as dez mil coisas, ordenam seu temperamento. Seria algo que o esforço humano poderia realizar? Uma vez eu estava lá onde se realizavam os grandes Ritos, pesquisando as transformações nos sistemas de Ritos das dinastias Xia, Shang e Zhou, e aí descobri que os Ritos e a etiqueta foram instituídos de acordo com os sentimentos humanos. Isso é algo que veio de muito tempo". (ANEXO G)¹⁷⁷

3.5 Retificando o(s) Reino(s) do Centro

¹⁷⁴ *Analectos* 13.3, Trad: SINEDINO, 2012, p389.

¹⁷⁵ GRANET, 1997, p271.

¹⁷⁶ CHENG, 2008, p88.

¹⁷⁷ SIMA 司馬, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>

Reino do Centro ou País do Centro (em chinês, “*Zhongguo*”) é o nome que a China usa para referir a si desde sua antiguidade até os dias de hoje. Possivelmente já era usado a partir da Dinastia Xia, mas seu uso já era comum entre os Zhou. Esse nome possui uma conotação mais ou menos geográfica, mas também cultural. Como disse Confúcio:

O Mestre disse: “Mesmo que os bárbaros possuam governantes, não se comparam a nós, os Xia [chineses], sem nenhum governante”.¹⁷⁸

A ideia se baseia na crença de que a civilização chinesa, os reinos que a compunham em seus primórdios (vale lembrar que não existe plural na língua chinesa, então “reino do centro” também pode se referir aos reinos da Planície Central, berço da civilização chinesa¹⁷⁹), se encontravam cercados por povos percebidos como “bárbaros”. E na ótica confuciana, somente tendo uma sociedade estruturada pelos Ritos que se poderia de fato reconhecer uma nação estrangeira.

A cultura dos Ritos não só distingue o ser humano dos animais, como também delimita a separação entre “civilizados” e “bárbaros”. Confúcio produz uma visão única do que é uma tradição, civilização e cultura.

A auto afirmação à partir da construção do outro ocorre nas mais diversas civilizações. A concepção tradicional de civilização chinesa é em parte construída pela oposição do “outro”. A distinção entre civilização e barbárie tem um papel central na auto afirmação da civilização chinesa. O mesmo vale para Confúcio, que teme a perda da tradição, principalmente diante de tantas heterodoxias propostas por outros pensadores e de reinos apenas parcialmente aculturados¹⁸⁰.

Desde seus primórdios a China sempre foi um lugar bastante heterogêneo, enquanto existia um poder central que impunha um padrão cultural para toda essa diversidade cultural, como forma de legitimação e de facilitar o controle. Um perigo aos olhos dos confucianos era a influência dos reinos periféricos como Chu e Qin, cuja cultura dos Ritos e Música já era bastante diluída diante dos costumes locais, diferente dos chineses da planície central. A unidade cultural era uma das facetas da noção de harmonia proposta pelos confucianos¹⁸¹. É importante, contudo, notar que o

¹⁷⁸ *Analectos* 3.5, Trad: SINEDINO, 2012, p70.

¹⁷⁹ CHENG, 2008, p65.

¹⁸⁰ ROBERTS, 2011, p46.

¹⁸¹ POCESKI, 2013, p51.

etnocentrismo chinês não pode ser entendido como a noção de racismo moderno. No decorrer da história chinesa, semelhante aos romanos, povos “estrangeiros” eram constantemente assimilados e basicamente qualquer um poderia ser “admitido” na civilização chinesa se aceitasse alguns costumes (como a língua), a autoridade central e suas tradições. Além disso, a própria noção de civilização na ótica chinesa não é um sistema fechado (arrogante e recluso como estereótipos que parte de ocidentais colocam). Diversas nações vizinhas (persas, indianos, romanos, coreanos, japoneses, etc) eram entendidos como focos de civilização, reconhecidos e legitimados pelo império chinês¹⁸².

Enfim, a cultura dos “Ritos e Música”, que era a cultura de Zhou¹⁸³, era o critério de Confúcio e dos herdeiros de seu pensamento para avaliar outros povos. Não tanto em traços genéticos e fenotípicos, mas muito mais culturais:

“[...] Já ouvi falar dos Xia [chineses] converterem nações bárbaras e não o contrário. Chen Liang era nativo do reino de Chu, mas tinha gosto pelos ensinamentos do Duque de Zhou e de Confúcio. Assim, foi ao norte, nas Planícies Centrais, para estudar. Mesmo os intelectuais do norte não podiam superá-lo.” (ANEXO H)¹⁸⁴

O reino de Chu em questão era um dos estados vassalados da casa de Zhou, mas este se localizava em regiões mais distantes do centro de cultura de Zhou e estava sujeito às influências de povos “bárbaros”. Os habitantes de Chu eram praticamente vistos como estrangeiros¹⁸⁵. Então a fala de Mengzi reforça a ideia de que o sinocentrismo se baseava em critérios culturais, aceitando pessoas de fora contanto que estes abraçassem a cultura chinesa.

O carácter que dá o significado de “centro” em chinês (中, “zhong”), também contém o significado de “meio”. Isso implica outro sentido para a definição do nome da China em chinês, que está de acordo com as noções cosmológicas chinesas. Isso se insere na tríade “Céu, homem e terra”, “homem” é o intermediário da vontade do Céu, que é exercida na Terra. O homem é colocado como o “centro” harmonizador da relação Céu-Terra¹⁸⁶.

¹⁸² Para mais informações, ver: RIVAI MACEDO, José. Os viajantes medievais da rota da seda (séculos V-XV). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011: 30-52.

¹⁸³ CHENG, 2008, p59.

¹⁸⁴ MENG, 2012. p116.

¹⁸⁵ MAJOR; COOK, 1999, pVII.

¹⁸⁶ CHENG, 2008, p39-40.

O mundo funcionaria através de uma relação estabelecida pela tríade "Céu, Homem, Terra" (天人地合一). O Céu exerce seu poder e vontade sobre a Terra, e isso só é possível através do intermédio do elemento humano.

Então, a China imperial representava esse componente da tríade. Caberia à China trazer o equilíbrio entre o Céu e a Terra. Por causa de sua cultura de Ritos dedicados ao Céu, a civilização chinesa possuiria um papel central na humanidade, ela seria a representante da vontade divina, e por isso, gozava de superioridade diante de outras nações (mesmo que ela reconhecesse o valor civilizatório de outras culturas)¹⁸⁷.

3.6 Atitude quanto o aspecto sobrenatural

Os Ritos, como vimos, são concebidos por Confúcio como meios para um fim que tem sua ação focada principalmente no âmbito da vida diária, extrapolando as barreiras religiosas. Mesmo assim, o Mestre ainda conserva a relação dos Ritos com práticas explicitamente religiosas:

O Mestre disse: “[...] Embora não se queira usá-lo no sacrifício [um filhote de boi], será que os espíritos das montanhas de florestas poderão abrir mão dele?”¹⁸⁸

Confúcio discute com um de seus discípulos quanto ao proceder de um rito de oferenda. A fala revela que Confúcio parece crer no sobrenatural, e sua concepção de Ritos ainda contempla o culto às divindades. Ainda assim, é preciso proceder com cuidado a respeito dessa faceta da tradição confuciana:

Zilu perguntou sobre servir os espíritos e fantasmas. O Mestre disse: “Não pôde servir às pessoas, como servir aos fantasmas?” [...].¹⁸⁹

O aspecto “humano” dos Ritos ainda prevalece como essencial aos olhos do Mestre. O que interessa no meio confuciano a respeito dos ritos não é seu sentido estritamente religioso mas, sim, a atitude ritual¹⁹⁰, que interioriza com sinceridade à prática e se reflete no comportamento/atitude social adequado. O sagrado é

¹⁸⁷ MACEDO, 2011, p30-52.

¹⁸⁸ *Analectos* 6.4 , Trad: SINEDINO, 2012, p184.

¹⁸⁹ *Analectos* 11.11 , Trad: SINEDINO, 2012, p335.

¹⁹⁰ CHENG, 2008, p78.

transferido do campo religioso para o campo social¹⁹¹. Dessa forma, os sentimentos humanos só adquirem sentido quando “ritualizados”.

A transformação de liturgias religiosas em um processo de socialização e educação, colocada no centro permite uma concepção de um confucianismo conservador e até às vezes reacionário¹⁹².

3.7 O Homem Nobre

Logo no início dos *Analectos*, como foi visto anteriormente, Confúcio menciona a figura do “Homem Nobre”, o “Junzi” (君子). Cabe aos que adquirem esse estado de desenvolvimento intelectual para guiar e organizar a sociedade. Como visto anteriormente, “O povo, pode-se fazê-lo seguir, não se pode fazê-lo entender”.

As pessoas comuns, em sua maioria desprovidas de discernimento necessário para compreender os argumentos confucianos, deveriam ser guiadas pelos mais aptos. O funcionário deveria ser um conhecedor profundo dos Ritos, além de realizar constantes reflexões a respeito de seus significados e ter caráter moral desenvolvido. A partir disso, Confúcio estabelece o personagem modelo, que representaria todo esse esforço confuciano e servindo de paradigma social, o “Junzi”. Antes, o termo Junzi, era direcionado para membros da nobreza, mas, para Confúcio, adquire o significado de qualidade moral, não dependente da condição de nascimento¹⁹³.

O governo é concebido não com o desenvolvimento de aparatos que facilitem seu exercício, o confucianismo deposita tudo no carisma e capacidade do soberano e de seus ministros¹⁹⁴.

O ideal é descrito em “Superar a si, revigorar os Ritos”, então, este deve ter desapego dos desejos individuais para uma causa maior e mais nobre, que é trazer de volta a cultura dos Ritos e, com isso, beneficiar toda a sociedade com um governo benevolente.

Como diz o *Zhongyong* 中庸, teoricamente, qualquer pessoa (homem, mulher etc) poderia se tornar um “Junzi” 君子¹⁹⁵.

¹⁹¹ Ibid, p79.

¹⁹² LAI, 2009, p47.

¹⁹³ CHENG, 2008, p70.

¹⁹⁴ Ibid, p87.

¹⁹⁵ Ibid, p82.

3.8 Papel dos gêneros para o Rito confucianismo

Shun tinha cinco ministros e tudo abaixo do Céu estava em ordem. O rei Wu de Zhou disse: “Tenho dez ministros capazes”. Kongzi disse: “ ‘É difícil encontrar talentos’, esse ditado não tem razão? Somente na era dos reis sábios é que havia mais pessoas de talento do que na dinastia Zhou. Já que entre as dez pessoas que o rei Wu se referiu havia uma mulher, então só valem os nove [homens]. [...]”¹⁹⁶

Confúcio celebra os tempos antigos, lembrando que o trabalho de um soberano se constrói coletivamente, com ajuda de seus ministros. Dentre esses, um era uma mulher, e sem qualquer explicação, Confúcio a desconsidera. Aqui transparece uma característica das mais criticadas do confucianismo: sua atitude claramente misógina, mesmo havendo uma mulher entre os ministros do rei Wu, Confúcio a desconsidera e os comentários clássicos não trazem qualquer explicação do porquê disso. A possível explicação se encontra nos próprios Ritos, que colocam uma separação bem delimitada entre as funções de homens e mulheres:

Para as Crianças capazes de tomar o alimento, se ensina a servirem-se da mão direita. Se já podem falar, ao menino se ensina a afirmar-se, à menina se ensina a ser submissa e respeitosa. Ao menino dá-se um tambor para o cinto, à menina uma seda para o mesmo. Aos seis anos, ensinam-se Música e os nomes das ruas. Aos sete anos, meninos e meninas não se servem da mesma esteira, nem comem juntos. Aos 8 anos, para entrar e sair de casa, ou ir para a mesa a comer e beber, deverão ir atrás dos mais velhos, começando a se ensinar que sejam deferentes. Aos 9 anos, ensina-se-lhes a contar os dias. Aos 10 anos, irão ao mestre de fora, e viverão e pernoitarão fora, aprenderão a escrever e contar. No vestir, não terão casaco e calças de seda. Nos ritos seguirão os antigos. Manhã e tarde aprenderão os deveres dos meninos, pedindo respeitosamente para serem exercitados em ser sinceros e fiéis. Aos 13 anos, aprenderão a Música, a recitar poesias, e a dança e cantos guerreiros. Chegados à adolescência, aprenderão dança e esgrima, o tiro de arco e a condução. Aos 20 anos recebem o barrete e começam a aprender os ritos e regras de educação. Podem então vestir-se de peles e sedas. Aprendem toda a dança e música de Xia, e a praticar a piedade e a deferência. Aprenderão muito, mas não ensinarão nada, nem mesmo em casa mostrarão o que sabem. Aos 30 anos casa, e começará a lidar com as responsabilidades de um homem. Aprenderá muito, sem abusar. Saberá ceder aos amigos e ter em conta o parecer deles. Aos 40 anos, entrará para a administração pública, a aprenderá a emitir o seu parecer conforme os casos, bem como os seus planos. Se for o caso, cumprem-se; senão, põe-nos de lado. Aos 50 anos, será promovido a Senador ou Grande Senhor, e exercerá cargos no Governo. Aos 70 anos, renunciará aos negócios. Quando os homens se cumprimentam, dá-se o lado esquerdo. As meninas, aos 10 anos deixam de sair à rua. A mestra ou aia ensinar-lhes-á a serem condescendentes e submissas, a lidar com o cânhamo, desenovelar os casulos da seda, a tecer e fiar, e a aprender os trabalhos femininos, para fornecer os fatos. Ela assistirá aos rituais, onde apresentará o vinho e os caldos e os vasos do serviço, as conservas e os salgados. Aos

¹⁹⁶ *Analectos* 8.20, Trad: SINEDINO, 2012, p272.

15 anos receberá o gancho para o cabelo. Aos 20 anos casa. Havendo então luto, casará aos 23. Se houver pedido de casamento e presentes, será esposa. Não havendo essas formalidades, será concubina. Nos cumprimentos das mulheres, tem primazia o lado direito.
[...]¹⁹⁷

Além disso, não diferente de outras sociedades, o casamento era uma ferramenta de união entre duas famílias e troca de benefícios entre ambas. Uma vez, Confúcio concede uma sobrinha para um discípulo destacado¹⁹⁸. O Mestre quis que ele se tornasse parte de sua família, então para firmar essa relação ofereceu a filha de seu irmão em casamento. Aqui vemos claramente como a noção de casamento dessa época, era um instrumento de firmar alianças e relações (principalmente entre famílias e homens).

3.9 Reis passados e seus méritos

Tradicionalmente é chamada a antiguidade chinesa de período das “três dinastias” além do período pré dinástico. Essa convenção só faz sentido através da tradição confuciana. Confúcio afirmou ter organizado tradições passadas que remontam às “três dinastias”. Com isso, costumou-se enxergar continuidade entre essas três dinastias, como narra o próprio *Shangshu*, mas o mais provável é que elas surgiram e desenvolveram-se mais ou menos de forma simultânea¹⁹⁹.

Confúcio creditava a construção de tudo que pode ser chamado de civilização (chinesa) aos chamados “reis-sábios”. Estes, de acordo com ele e a tradição que o seguiu, seriam líderes paradigmáticos. Os reis sábios teriam surgido em diversas épocas, como os primórdios da civilização chinesa ou como fundadores e bons governantes das três dinastias. Comumente esses reis e também seus ministros podem ser chamados de “Shengren” (聖人), o “Santo” ou “Sábio”, caracterizado por perfeição moral. Uma passagem do *Shangshu* afirma que o estado de “Sábio” é atingido pelos gestos, fala, pensamento, visão e audição²⁰⁰. Esse título, Confúcio jamais ousou tomar para si²⁰¹, havendo passagens dos *Analectos* em que afirma ser um título de difícil alcance (7.25; 7.33). Mesmo assim, gerações confucianas

¹⁹⁷ ‘47. Liji - Ciclo da vida.’ In _____. BUENO, André. 100 Textos de História Chinesa. 2009. Disponível em: <<http://chinologia.blogspot.com.br/2009/08/sociedade.html>>. Acesso em 19 agost. 2017.

¹⁹⁸ *Analectos* 11.5, Trad: SINEDINO, 2012, p330.

¹⁹⁹ POCESKI, 2013, p47.

²⁰⁰ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-plan>>.

²⁰¹ POCESKI, 2013, p61.

posteriores usaram para defini-lo, dando início ao culto da sua imagem. Segundo ele, os Ritos podem ser traçados a partir dessas figuras:

Mestre You disse: “Dos usos dos Ritos, a Harmonia é o mais precioso. Nela está a beleza do Caminho dos Reis Ancestrais. Coisas grandes e pequenas partem da Harmonia. Caso faça algo sem empregar os Ritos, mesmo que saiba da Harmonia, isso não deve ser feito”.²⁰²

Então, através dessas figuras tidas como os ancestrais do povo chinês, teriam sido desenvolvidas as primeiras práticas e instituições “civilizadas”²⁰³, como a organização política, a fala, o casamento, a caça etc. O interessante é notar que tradicionalmente a história chinesa foi contada a partir desses reis sábios. A tradição nos apresenta a justificativa do culto dessas figuras:

Yu, Tang, Wen, Wu, Cheng e o Duque de Zhou, todos são figuras notáveis que usaram os Ritos para governar o país. Entre esses seis Homens Nobres, não há quem não foi cauteloso e implementou o sistema dos Ritos. Através dos Ritos, manifestaram a moralidade e a retidão. Através do sucesso da honestidade, da avaliação dos próprios erros, da Humanidade como modelo, da ênfase na modéstia, enfatizaram as convenções da governança do país. Se não obedecer aos Ritos, aquele que está no poder será removido, o povo verá isso como um desastre. [...] (ANEXO I)²⁰⁴

O Mestre afirma que seus ensinamentos ou “Dao” era meramente reprodução das práticas morais dos sábios da antiguidade. Colocando-se como herdeiro de fato da grande tradição passada. Em suma, ele se via como um restaurador e transmissor²⁰⁵. Confúcio faz questão de elogiar o aspecto associado aos Ritos dos reis sábios:

O Mestre disse: “Não encontro em Yu nenhuma falha. Não dava valor à bebida e à comida, mas dedicava toda sua filialidade aos espíritos e fantasmas. Não tinha gosto para roupas, mas punha toda beleza nos trajes sacrificiais [...]”.²⁰⁶

Assim, podemos entender o sentido da famosa fala de Confúcio:

²⁰² *Analectos* 1.12 , Trad: SINEDINO, 2012, p18.

²⁰³ POCESKI, 2013, p28.

²⁰⁴ LIJI 礼记, Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

²⁰⁵ POCESKI, 2013, p53.

²⁰⁶ *Analectos* 8.21 , Trad: SINEDINO, 2012, p273.

O Mestre disse: “Transmito, mas não crio. Confio e amo a antiguidade. Em segredo, comparo-me a meu velho Peng”.²⁰⁷

Confúcio também “proíbe” seus alunos de estudar doutrinas diferentes²⁰⁸. Isso também expressa a ideia de homogeneidade que queria manter em contrapartida da fragmentação de Zhou e do surgimento das mais diversas vertentes de pensamento, muitas delas com teor iconoclasta. Isso assustava o Mestre, já que compromete a harmonia que tanto era cara para ele, fruto da instituição dos ritos, ele acreditava que essa ordem e harmonia proposta pelos ritos era natural, portanto, analisando seu viés é bastante razoável a constatação de Confúcio. Coincidência ou não, o rompimento dessa ordem tradicional foi seguido por caos e violência.

Ele poderia ser só mais um dentre vários Shi, mas, provavelmente, era o único que defendia a manutenção da ordem tradicional. A rigidez de sua tradição talvez explique como sobreviveu mesmo durante a feroz perseguição da Dinastia Qin. Depois se tornou ferramenta de defender a instituição imperial e consequentemente as elites burocráticas.

3.10 Ritos como uma construção multifacetada

Mesmo o Mestre se colocando no papel de transmissor de uma tradição, é sabido que ele elaborou novos conceitos, e mesmo rompendo com certos aspectos tradicionais. Para além do que Confúcio caracteriza como “Ritos”, ainda é importante vermos como outros textos os concebem. Os clássicos, principalmente o *Liji*, enumeram os principais Ritos como: “os Ritos de coroar, os Ritos matrimoniais, os Ritos funerários, os Ritos de oferendas, os Ritos com vinho e os de tiro com arco, os ritos de encontros”²⁰⁹.

Bastante depois do tempo de Confúcio, séc. II a.C., temos o dicionário de caracteres Shuowen Jiezi, que nos apresenta a seguinte definição de “禮” (“Ritos”):

Modo de caminhar, usado para servir os espíritos para receber bênçãos, formado por “示” e “豐”, seu som é de “豐”.²¹⁰ (ANEXO J)

²⁰⁷ *Analectos* 7.1, Trad: SINEDINO, 2012, p212.

²⁰⁸ *Analectos* 2.16, Trad: SINEDINO, 2012, p50.

²⁰⁹ LIJI 礼记, Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

²¹⁰ SHUOWEN 说文, Disponível em: <<http://hy.httpcn.com/html/shuowen/32/KOCQCQUYAZMERNAE/>>

A definição acima parece mostrar um sentido muito mais voltado ao aspecto religioso e relacionado ao ato de “servir os espíritos para receber bênçãos”, desvinculado do aspecto ético que Confúcio enfatiza. É possível que tenhamos aqui uma definição para “Ritos” anterior a Confúcio. Já o *Tratado dos Ritos e da Música* contido no *Hanshu*, texto inserido num momento em que o confucianismo já era vinculado à instituição imperial, nos diz que:

De acordo com as leis do Céu e da Terra, (os Sábios) criaram os Ritos e a Música, com as funções de se comunicar com os espíritos, estabelecer ordem nas relações sociais, corrigir o temperamento das pessoas e harmonizar as dez mil coisas²¹¹. (ANEXO K)

Nesse caso, já temos uma explicação mais complexa e multifacetada a respeito dos Ritos, sendo associados aos Sábios do passado e estando de acordo com a função moralizadora e educativa. Ainda assim, notamos a permanência do uso relacionado com o sobrenatural, evidenciado na função de “comunicar com os espíritos”.

Com as definições adquiridas até aqui a respeito dos Ritos (correção e harmonização dos indivíduos, internalização da Humanidade, modo adequado para proceder em cada assunto da vida, oferendas para espíritos e comunicação com os espíritos), serão ditados os próximos passos dessa pesquisa. Nos capítulos seguintes, ocorrerá uma digressão para o passado pré Confúcio, uma vez que, segundo o Mestre e o *Hanshu*, os Ritos seriam fruto de ações de figuras de um passado recuado. Assim, teremos uma busca sobre os Ritos e práticas análogas aos seus vários significados até chegarmos novamente à era de Confúcio. Ao final veremos o processo de transformações que os Ritos experienciaram desde suas origens primordiais até à ressignificação proposta por Confúcio.

²¹¹ BAN 班, Disponível em Disponível em:
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F8CCCCDDB12CDC743.aspx>.

4 OS PRIMÓRDIOS DA CIVILIZAÇÃO CHINESA E OS “WU”

4.1 Digressão, mitos e ritos

Como mencionado no capítulo anterior, em 3.14 e 1.12 dos *Analectos*, Confúcio vincula seu pensamento para além das tradições do início da dinastia Zhou, propondo que tradições do passado num sentido mais amplo também fazem parte do conteúdo defendido pelo Mestre. Uma vez que segundo o próprio Confúcio, as tradições que defendia tinham suas raízes num passado longínquo, podemos voltar nossa atenção para os principais responsáveis pela realização de práticas ritualísticas nos primórdios da história chinesa: os “wu”, ou xamãs.

Iniciada nossa digressão, focamos os estudos no passado pré dinástico chinês, seguido da dinastia Xia, ambos períodos cobertos de incertezas e permeados por lendas. Os escritos históricos sempre se esforçaram em moldar lendas como fatos históricos²¹². Diferente de um preconceito comum às culturas não letradas ou pré letradas, taxadas de “primitivas”, elas podem e geram pensamentos e reflexões para além de subsistência rudimentar, buscando compreender o mundo em que vivem. O mito nos apresenta uma “história sagrada”²¹³, o que torna válido o uso desse tipo de material no contexto dessa pesquisa, uma vez que isso nos permite compreender como a civilização chinesa expressa suas origens e percepção de realidade através dessas fontes mitológicas. Um mito é uma história que geralmente acompanha um rito. O rito muitas vezes retifica um ato no qual o mito se baseia²¹⁴, buscando explicar questões fundamentais da existência, justificando os comportamentos e atividades das pessoas²¹⁵.

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

4.2 Momentos da prática religiosa na China antiga

²¹² ZHU朱, 2014, p29.

²¹³ ELIADE, 1972, p9.

²¹⁴ GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p19.

²¹⁵ ELIADE, 1972, p8.

Seria equivocado entender as religiões na China antiga, ou mesmo toda a civilização chinesa, como imutável no decorrer de sua história. Como veremos não só as crenças e o papel dos xamãs passarão por transformações, toda a China experienciará mudanças nos mais diversos campos. Ma Tianxiang ordena as religiões chinesas nos seguintes estágios de transformação²¹⁶: culto de totens no período neolítico; culto de deusa mãe, inserida num contexto de práticas agrícolas; culto aos antepassados identificável na cultura Longshan, se manifestando na cultura patriarcal chinesa; o culto dos ancestrais e de espíritos da natureza; e por fim, o culto da divindade do Céu.

Na etapa totêmica, ancestrais das pessoas ou de clãs se originariam de animais ou plantas e outros fenômenos naturais. Fontes como o *Shanhaijing* relaciona figuras históricas a diversos tipos de fenômenos e elementos naturais²¹⁷, além de vários espíritos que possuem características de humanos mescladas com animais ou seres fantásticos. Nesse momento imemorial, ritos e associação de grupos humanos a determinados totens poderiam talvez servir como meios de obter legitimidade política e coesão entre indivíduos²¹⁸. Já o possível culto de uma “deusa mãe”, provavelmente haveria de ser por conta da capacidade de gerar vida associada ao feminino. No caso chinês isso parece se refletir nos ritos de oferendas à Terra, associada a atributos femininos, como o par complementar de yang²¹⁹, o Yin esse rito se relaciona à capacidade da Terra de gerar vida, de plantas e de animais. O surgimento do culto aos antepassados revela um contexto de consolidação de clãs e dos laços sanguíneos. Assim se desenvolve a crença de que o ancestral falecido possa favorecer e proteger seus descendentes²²⁰. Em tumbas achadas da cultura Longshan, a forma como estão colocados os cadáveres indica uma valorização ao masculino em detrimento do feminino²²¹, além de parecerem dar indícios do culto ancestral. O culto ancestral tinha como importante função à manutenção da união entre os indivíduos do clã, sendo útil para que uma tribo pudesse organizar forças para se proteger de tribos rivais²²². A partir dessas práticas funerárias e de oferendas,

²¹⁶ MA 麻; YAO 姚; SHEN 沈, 2012, p28.

²¹⁷ Ibid, p30.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid, p31.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid, p32.

²²² Ibid.

começou a surgir, segundo Ma, uma cultura de ritos e etiqueta²²³, a origem da cultura de “ritos” e normas morais prescritas pelos confucianos. O poder conferido ao patriarca pela cultura de culto ancestral ganhou forma no conceito confuciano de hierarquia e patriarcado sintetizado em “governante como governante, ministro como ministro, pai como pai e filho como filho”.

Por fim vemos emergir o culto do Céu. Através das relações entre pessoas e os fenômenos naturais, sejam eles benéficos ou destrutivos, são elaboradas novas formas de perceber o mundo à sua volta: que todas as coisas eram regidas por alguma coisa(s), e que suas capacidades em muito excediam as das pessoas, trazendo prosperidade ou calamidade. À união desse culto como dos ancestrais fez surgir a ideia de que o ancestral pudesse se tornar um espírito e influenciar os fenômenos naturais, temos assim o culto das divindades do Céu²²⁴.

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

4.3 Reis antigos e ritos

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

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

²²³ MA 麻; YAO 姚; SHEN 沈, 2012, p34.

²²⁴ Ibid.

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

Acima temos indivíduos que realizaram feitos para o povo, por isso que se realizam oferendas para eles.[...] ²²⁵ (ANEXO L)

Por um lado temos a justificativa para que eles sejam cultuados e recebam oferendas. Também vemos a natureza desses feitos: contribuições para a consolidação de uma organização social civilizada e idealizada. O ato de fazer oferenda, numa percepção ideal confuciana, aparenta ser um ato que visa a lembrança dos feitos e contribuições dos governantes homenageados. A figura mais antiga aqui é a de Huangdi.

Há uma citação chamada “todos os sábios não têm pai”, que parece estar em comunhão com um dos títulos dos governantes chineses, “Filho do Céu”(天子). Então eles teriam laços familiares de fato com o Céu ²²⁶, uma vez que seus ancestrais mais distantes teriam surgido de acontecimentos fantásticos, como podemos ver na origem de Shang ou outras dinastias no *Shiji*:

Yu de Xia, seu nome era Wenming. O seu pai se chamava Gun, o Pai de Gun era o soberano Zhuanxu, o pai de Zhuanxu era Changyi, e o pai de Changyi era o Imperador Amarelo. Yu é o tataraneto de Huangdi e neto de Zhuanxu. Apenas o bisavô de Yu, Changyi, e o pai, Gun, nunca serviram como oficiais. ²²⁷ (ANEXO M)

O primeiro ancestral de Yin foi Xie, e sua mãe foi Jiandi, a filha do clã Song e a segunda concubina do soberano Ku. Jiandi e três pessoas foram tomar banho num rio, ao verem uma andorinha botando um ovo, Jiandi pegou o ovo e o engoliu, dando à luz Xie. depois que Xie cresceu e ajudou Yu a controlar as águas e obteve sucesso, o soberano Shun ordenou que Xie dissesse: "Agora o povo não é empático. Os valores das relações entre pai e filho, monarcas, marido e esposa, governante e oficial e amigos não são seguidos. A implementação das cinco relações deve ser baseada no princípio da generosidade". Xie recebeu o terreno de Shang, recebendo o sobrenome Ci. Xie prosperou e se ergueu na época de Tang Yao, Yu Shun e Xia Yu. Ele fez muitas coisas pelo povo e conquistou realizações notáveis, que tornaram o povo tranquilo. ²²⁸ (ANEXO N)

O ancestral de Zhou, Houji, chamava-se Qi. Sua mãe é uma mulher da família Tai, chamada Jiangyuan. Jiangyuan é a primeira esposa do soberano Ku. Jiangyuan foi para a selva e viu as pegadas dos gigantes. Gostou do que viu e quis pisar. Quando pisou, algo se mexendo na minha barriga, como se eu estivesse grávida. Ela deu à luz uma criança na lua cheia de sua gravidez. Achou que não era auspicioso e jogou a criança num beco, mas os cavalos e

²²⁵ LIJI 礼记, Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

²²⁶ MA 麻; YAO 姚; SHEN 沈, 2012, p48

²²⁷ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>.

²²⁸ Ibid.

o gado que passavam não conseguiram pisar nele. Em vez disso, ela o levou para a floresta e encontrou pessoas nas montanhas. Em outro lugar, ela ia jogá-lo de uma vala de gelo, e havia pássaros voando espalhando suas asas no topo para protegê-lo. Jiangyuan achou que era um milagre, então ele o levou de volta para criá-lo.²²⁹ (ANEXO O)

Iniciada a nossa digressão, começamos pelo passado distante e pré dinástico da China. Não dispomos de fontes escritas diretas desse período, mas temos textos posteriores que representam de várias formas esse passado. Lembramos que é difícil distinguir o que se refere à época em que eles foram produzidos do que seria referente aos períodos retratados nas obras. Os textos clássicos apropriados pelos confucianos são as principais fontes escritas sobre essas três dinastias²³⁰. Mesmo assim, como veremos adiante, certas diferenças são identificáveis. Além disso, importa mais o que representam determinados eventos e figuras históricas para a elaboração de uma história chinesa, como Huangdi, do que a sua existência de fato.

Os eventos mais antigos da civilização chinesa contados se referem ao mitológico Huangdi 黃帝 (2698? a.C. –2598? a.C.), também conhecido como “Imperador Amarelo”, cujas lendas parecem surgir durante Zhou²³¹. Mesmo sendo datados em épocas bastante afastadas, ainda é possível que seus temas sejam acumulados desde épocas anteriores²³². Como figura mais ou menos histórica, Huangdi surge no *Shiji* de Sima Qian, durante a dinastia Han. Já o texto de caráter histórico mais antigo, o *Shangshu*, se inicia posteriormente aos supostos acontecimentos referentes a Huangdi, começando pelo reinado do soberano Yao 堯 (2333 a.C.–2234 a.C.). Os fatos narrados nesses textos focam na sucessão de soberanos até a formação de um governo hereditário na fundação da dinastia Xia.

Cada uma dessas dinastias foi fundada por um membro de um determinado clã. Esses clãs deveriam existir em centenas, traçando suas unidades através de um ancestral semi mítico comum²³³, a distância dessa ancestralidade é tal que não há como ser demonstrada.

Assim, Sima Qian inicia sua obra *Shiji*:

²²⁹ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>.

²³⁰ QU 瞿, 2005, p4.

²³¹ POCESKI, 2013, p29.

²³² CHANG, 1983, p68

²³³ Ibid, p9.

Huangdi é descendente do clã Shaodian, seu sobrenome é Gongsun e seu nome Xuanyuan. Desde seu nascimento apresentava aspectos divinos. Desde muito pequeno já sabia falar e era muito esperto. Adulto, já era muito diligente e sagaz. Maduro, era sábio e sensível, discernindo com clareza o certo e o errado.²³⁴ (ANEXO P)

Como grande defensor do confucianismo, Sima Qian faz questão de apontar as supostas características morais de Huangdi. Principalmente se levarmos em conta um personagem que distingue com clareza “certo e errado” sem margem para outras interpretações, juízo tipicamente confuciano²³⁵. Também observamos que algo de sobrenatural é atribuído ao soberano, mesmo não sendo explicado com clareza.

Em seguida, nos é narrado que a tribo comandada por Huangdi derrota a tribo “bárbara” dos Jiuli, consolidando sua posição nas planícies centrais do norte da China e assimilando outras tribos. Assim, Huangdi seria depois conhecido como progenitor da civilização chinesa. Dentre seus feitos, temos “governo virtuoso”, “consolidação de um exército”, “estudos sobre as quatro estações e o clima”, “ensinar o povo a cultivar os cinco grãos”. Em seguida de sua vitória militar, nos é dito que:

Indo em direção leste até o grande mar, subiu as montanhas Wan e Tai. Indo em direção oeste até a região de Kongtong, subiu a montanha Jitou. Indo em direção sul até o rio Changjiang, subiu as montanhas Xionger e Xiang. No norte expulsou os Xunyu.

[...]

Todas as regiões estavam tranquilizadoras, nas grandes cerimônias de oferenda para os espíritos, fantasmas, montanhas e rios, as organizadas por Huangdi eram as que mais atraíam pessoas. Huangdi ainda recebeu um “ding” e uma planta de milefólio capaz de prever os períodos do Sol.²³⁶ (ANEXO Q)

Curiosamente, vemos uma constante menção ao ato de subir montanhas, que talvez desempenhe um determinado papel ritualístico. Grandes cerimônias aqui parecem voltadas ao ato de fazer oferendas a uma série de diversas entidades, dentre elas os já mencionados “espíritos” e os fantasmas de pessoas já falecidas²³⁷, também aparecem acima “montanhas e rios” como receptores de oferendas. Por fim, Huangdi recebe um “ding”, um tipo de caldeirão de cerâmica ou bronze utilizado para realização de certas oferendas. Os ding foram utilizados como símbolos de prestígio e

²³⁴ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>

²³⁵ *Analectos* 2.4, SINEDINO, 2012, p33

²³⁶ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>

²³⁷ POCESKI, 2013, p22.

legitimação do poder dinástico²³⁸. Segundo o texto de Sima Qian, o ding possivelmente foi um presente divino para Huangdi, já séculos depois, durante os Estados Combatentes, os zhuhou produziam vários ding como meio de demonstrar prestígio e autoridade²³⁹.

Numa leitura muito próxima do pensamento taoista²⁴⁰, Huangdi teria agido conforme as leis do Céu e da Terra e das quatro estações, previsto as transformações no yin e no yang, ensinado sobre os princípios da vida e da morte além de suas causas, cultivado grãos de acordo com as estações.

Também vemos a representação do “outro”, no caso chineses que não abraçaram valores básicos, sendo comparáveis a povos bárbaros²⁴¹.

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

No decorrer do capítulo veremos detalhes a respeito dessas figuras e eventos relevantes.

4.4 Ritos num contexto mitológico

Um fragmento do *Shijing* aponta o caráter prioritário que os Ritos religiosos assumem, mesmo não nos dando clareza sobre qual dos períodos passados esse fragmento se refere:

[...]
A planície de Zhou parecia bela e rica,
Com suas violetas e sonchus como bolinhos.
Lá ele começou consultando;
Lá ele chamecou a carapaça de tartaruga, .
As respostas foram - ali para ficar, e então;
E eles procederam lá para construir suas casas.
[...] ²⁴² (ANEXO R)

²³⁸ CHANG, 1983, p95.

²³⁹ CHANG, 1983, p100.

²⁴⁰ POCESKI, 2013, p82..

²⁴¹ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>.

²⁴² SHIJING 诗经, Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry>>

O poema citado acima revela as principais informações sobre uma cidade da época: planejamento, suas construções, o fato de ser construída para receber um poder político, mais do que como uma consequência de expansão de assentamentos humanos²⁴³. São narrados fatos referentes à Tanfu, ancestral da casa de Zhou, que viveu durante o período dos Shang. Ainda assim, segundo Chang é possível que o processo descrito tenha sido presente durante boa parte desse passado das três dinastias²⁴⁴.

De acordo com Chen Lai, o carácter chinês para “Ritos”(禮) tem origem relacionada ao ato de oferecer vinho aos espíritos²⁴⁵. Uma conhecida e quase onipresente facete dos Ritos é a do culto aos antepassados. Este parece ter indícios mesmo nas culturas neolíticas da China²⁴⁶. A crença tradicional é que os ancestrais falecidos se tornam espíritos, passando a ser responsáveis pelo auxílio e mediação das relações entre o plano espiritual (Céu) e o mundo humano (Terra). Fazem isso no esforço de proteger seus clãs e manter a continuidade deles²⁴⁷. Em muitas religiões a divindade que corresponde ao Céu faz par com uma divindade feminina, a Terra. A imagem do casal Céu e Mãe Terra é de fácil compreensão para sociedades voltadas para a agricultura. A terra é fértil e dá o alimento ao homem, mas só depois de receber sol e chuva do céu²⁴⁸.

Levando em conta as funções multifacetadas que os Ritos podem assumir, encontramos indícios da prática de “comunicar-se com os espíritos”. O *Shanhaijing*, texto que apresenta lendas e concepções mitológicas a respeito de um mundo que os chineses ainda estavam por descobrir, será um dos nossos guias. O autor de *Shanhaijing*, provavelmente seria um oficial responsável por realizar oferendas ou um intelectual burocrata²⁴⁹. Logo de início, encontramos os tais “espíritos”:

No total a montanha Que [...] é composta por dez montanhas, tendo um comprimento de 2950 *li*. Os espíritos dessas montanhas têm corpo de pássaro e cabeça de dragão. A cerimônia para fazer oferenda para eles é: enterrar um animal que tenha pelos com um ornamento de jade, usar arroz

²⁴³ CHANG, 1983, p20.

²⁴⁴ CHANG, 1983, p18.

²⁴⁵ CHEN陈, 1996, p225.

²⁴⁶ LI 李, p1.

²⁴⁷ Ibid, p2.

²⁴⁸ GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p20.

²⁴⁹ ZHU朱, 2014, p30.

glutinoso como arroz refinado para oferenda ao espírito, usar caniço-branco como esteira como assento para o espírito da montanha.²⁵⁰ (ANEXO S)

[...] Entre a montanha Tianyu e a montanha Nanyu, temos no total catorze montanhas, tendo um comprimento de 6530 *li*. Os espíritos dessas montanhas têm corpo de dragão e rosto humano. Ao realizar uma oferenda a esses espíritos da montanha, deve-se sacrificar um cachorro branco e fazer uma prece e usar arroz glutinoso como arroz refinado para oferenda ao espírito.²⁵¹ (ANEXO T)

[...] A cerimônia de oferenda para o espírito da montanha Hua é realizar o Ritual Tailao de sacrifício de um boi, uma cabra ou um porco.²⁵² (ANEXO U)

A princípio percebemos que esses espíritos possuem formas diversas, apresentando aparências que combinam vários animais ou mesmo antropozoomórficas. Um traço comum entre eles diz respeito ao fato de habitarem montanhas, o que pode indicar uma relação desse tipo de ambiente com as crenças tradicionais chinesas. Também encontramos explicação de como fazer oferenda para esses espíritos, apesar de não haver clareza do objetivo de tal oferenda. O propósito da oferenda varia, e os tipos de sacrifício podem depender do que se deseja alcançar. O autor de *Shanhajing*, provavelmente seria um oficial responsável por realizar oferendas ou um intelectual burocrata. Para Gardner, nas diversas culturas humanas de forma geral, é constante a experiência do coletivo dessa atividade²⁵³. É oferecido algo para as divindades e se espera outro em troca, assim temos os rituais de oferendas, esse é o tipo mais comum de sacrifício e provavelmente o mais antigo²⁵⁴. A expressão divina do Céu se ramifica para além de sua contemplação ou de atividades estritamente voltadas a ele. Assim temos a presença de ritos direcionados para elementos que de alguma forma se relacionam ao Céu. É o caso da montanha, que visivelmente está mais próxima do Céu²⁵⁵

Antes de adentrarmos em fatos históricos, aqui voltamos a nossa atenção para mitos e crenças. Isso pois, tais mitos e crenças refletem experiências de vida e traços culturais²⁵⁶, sendo histórias de busca pela verdade e significação para a realidade. Além do mais, a arte e os mitos estão intimamente ligados com a política da China

²⁵⁰ SHANHAIJING 山海经, 2011, p11.

²⁵¹ Ibid, p30.

²⁵² SHANHAIJING 山海经, 2011, p45.

²⁵³ GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p27.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ ELIADE 2008, p90

²⁵⁶ CAMPBELL, 2014, p17.

antiga. A civilização chinesa se apresenta, assim com uma forte orientação de suas práticas para o âmbito político²⁵⁷.

No geral não temos informações sobre o objetivo desses rituais, exceto no seguinte caso:

[...] A montanha Xiyuehua está no centro dessa cordilheira (Gaodi). Todos os anos, durante o sexto mês deve-se fazer oferenda ao espírito da montanha. O método é semelhante ao de outras montanhas. Assim, Tudo Abaixo do Céu estará em paz.²⁵⁸ (ANEXO V)

“Paz”, às vezes chamada de “Paz Suprema”, é um jargão antigo na cultura chinesa, “Paz Suprema em tudo Abaixo do Céu e as dez mil coisas tranquilizadas”²⁵⁹, que se tornou um ideal político na história chinesa, principalmente em momentos de conflitos e instabilidade. Buscar essa Paz Suprema com o auxílio de espíritos pode nos indicar a oferenda, ou certas oferendas, com objetivos direcionados ao âmbito político e social.

Para além destes seres que recebem oferendas, vemos que alguns deles estão relacionados a possíveis acontecimentos no mundo humano:

Vinte e sete *li* a leste há uma montanha chamada He. [...] Um espírito chamado Taifeng habita essa montanha. A sua aparência se aparenta com a de uma pessoa, tendo um rabo de tigre. [...] Taifeng consegue controlar as nuvens e chuvas, além de alterar o clima do Céu e da Terra.²⁶⁰ (ANEXO W)

Outras entidades podem estar relacionadas ao acontecimento de possíveis calamidades. O aparecimento de Xiwangmu indica que uma inundação está para acontecer (*Shanhaijing* 2.49).

4.5 Wu e seus Ritos

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

²⁵⁷ CHANG, 1983, p1.

²⁵⁸ SHANHAIJING 山海经, 2011, p194.

²⁵⁹ LÜ吕, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F8B249E400F0AA90B.aspx>.

²⁶⁰ SHANHAIJING 山海经, 2011, p176.

Ao norte de Nüchou está o reino Wuxian. As pessoas desse lugar carregam na mão direita uma cobra verde e na mão esquerda uma cobra vermelha. Nesse país existe uma montanha chamada Dengbao, que usada pelos wu para subir ao Céu ou descer para a Terra.²⁶¹ (ANEXO X)

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

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

Wu: faz preces para obter bênçãos. Mulher que trata das coisas sem forma, através de danças faz com que espíritos desçam em seu corpo.[...] O antigo Wuxian foi o primeiro a se tornar wu.[...] ²⁶² (ANEXO Y)

Segundo Chen Lai, os wu não possuem uma origem definida²⁶³, sendo possivelmente tão antigos quanto a própria humanidade. Wuxian é muitas vezes tido como o criador dessa tradição²⁶⁴. De acordo com esse verbete, os wu realizam Ritos com o objetivo de obter bênçãos, além de incorporar espíritos. Enfim, seriam responsáveis por assuntos ligados ao âmbito sobrenatural. Levando em conta as funções postas pelo *Shuowen Jiezi*, com o papel de espíritos com montanhas que habitam além dos Ritos direcionados a eles, temos a possibilidade de inserir a figura do wu numa importante posição das crenças antigas da China, sendo talvez os primeiros a praticarem algo que possamos chamar de “Ritos”. Teoricamente, wu seria um papel primariamente desempenhado por mulheres, essa definição será posta em questão adiante, sendo que muitos wu famosos eram homens.

Em outras partes do *Shanhaijing*, eles voltam a aparecer:

A leste da região habitada pela fera Kaiming habitam Wupeng, Wudi, Wuyang, Wulü, Wufan e Wuxiang. Eles formam um círculo em volta do cadáver do espírito yayu, carregando em suas mãos um remédio da imortalidade, tentando ressuscitar Yayu.[...] ²⁶⁵ (ANEXO Z)

²⁶¹ Ibid.

²⁶² SHUOWEN 说文, Disponível em:<
<http://http://hy.httpcn.com/html/shuowen/25/PWILAZILKOUYDEB//>>

²⁶³ CHEN陈, 1996, p27,

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ SHANHAIJING 山海经, 2011, p323.

Na montanha Ling, Wuxian, Wuji, Wuban, Wugu, Wuzhen, Wuli, Wudi, Wuxie e Wuluo. A partir de lá, sobem ao Céu ou descem para a Terra, além de crescer todos os tipos de ervas medicinais.²⁶⁶ (ANEXO AA)

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

Chang chama os wu de “xamãs”²⁶⁷ e Chen Lai defende que a cultura material dos achados arqueológicos de Longshan e Dawenkou apresentariam traços perceptíveis de uma cultura “xamânica”²⁶⁸. O próprio *Shanghaijing* é frequentemente chamado de “livro dos xamãs”²⁶⁹. O xamanismo como técnicas arcaicas de êxtase, abarcando religião, magia e misticismo em um sentido bastante amplo, caracterizando experiências místicas de sociedades arcaicas²⁷⁰. Eliade não vê como os wu iguais ao conceito clássico de xamã (vindo dos povos da sibéria oriental)²⁷¹, mas ainda assim entende que os wu apresentam características fundamentais do xamanismo como a encarnação de espíritos. Também tem destaque a realização do “êxtase”, caracterizado pela saída da alma do xamã²⁷², visitando o plano divino ou o submundo. A experiência religiosa do xamanismo, portanto, se manifesta nas técnicas de êxtase, essa seria sua definição geral. Essa definição mais geral, vemos exemplos do xamanismo pelas mais diversas culturas²⁷³. Tanto *Shanghaijing* como *Shuowen Jiezi* mostram, como vimos, práticas associáveis a esse “êxtase”, através das visitas que os wu realizam em direção ao Céu.

A respeito do fenômeno xamânico, uma das explicações é que o homem em algum momento começou a ver as coisas a seu redor como animadas, contendo “espíritos”, os quais era fundamental apaziguar²⁷⁴. Para Frazer, a magia tem função

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ CHANG, 1983, p44.

²⁶⁸ CHEN陈, 1996, p20.

²⁶⁹ CHANG, 1983, p66.

²⁷⁰ ELIADE, 1988, pxix.

²⁷¹ Ibid, p454.

²⁷² Ibid p5.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid, p15.

de controlar a natureza²⁷⁵, sendo uma função de importância para um poder real. Um indivíduo se torna xamã, tradicionalmente, passando por etapas²⁷⁶: êxtase (experiência transcendental), tradições (conhecimento sistematizado: mitologia, práticas, nomes e funções de técnicas, etc). Porém não temos nenhum registro textual chinês a respeito da formação dos wu. Ainda assim, em uma passagem do *Guoyu*, é informado ao rei de Chu, a seguinte lenda a respeito dos wu:

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

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

[...]

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

[...] Yao preparou os descendentes de Chong e Li para não esquecerem dos feitos de seus antepassados, fazendo deles responsáveis pelos assuntos entre Céu e Terra. Continuamente, passando por Xia e Shang, os Chong e Li ficaram encarregados dessa função, separando as pessoas dos espíritos e a ordem de hierarquia nas oferendas. No período Zhou, Cheng Bo e Xi Fu eram seus descendentes,. Durante o reinado do rei Xuan de Zhou, perderam essa

²⁷⁵ FRAZER, 1982, p46.

²⁷⁶ ELIADE, 1988, p13.

posição de mediar as relações entre Céu e Terra, sendo assumida pelo clã Sima [...].²⁷⁷ (ANEXO AB)

O Rei de Chu indagou se as pessoas poderiam ascender ao Céu anteriormente ao que é narrado as relações humanas e espirituais eram intermediadas pelos wu e xi, sendo papéis na teoria seriam ocupados por mulheres e homens, respectivamente. Como visto nas fontes já mencionadas, há dúvidas sobre o quão restrita era essa nomenclatura de gêneros, sendo que “wu” aparece com uso mais frequente, se referindo a ambos os sexos. Por causa dos Jiuli, o mundo entrou em desordem e as relações entre pessoas e espíritos se misturaram, causando confusão e calamidades. Nesse contexto, cada casa desempenhava funções xamânicas independentemente e sem qualquer tipo de regulamentação das práticas. Assim, Zhuanxu (neto de Huangdi) ordena a separação e o fim da comunicação direta entre Céu e Terra. Assim temos a presença de ritos direcionados para elementos que de alguma forma se relacionam ao Céu. É o caso da montanha, que visivelmente está mais próxima do Céu, tida como uma ponte que liga Céu e Terra, uma espécie de “centro” do universo²⁷⁸. O mito citado é a referência textual mais importante sobre o xamanismo na China antiga, sendo importante para o entendimento dessa atividade, principalmente na política antiga²⁷⁹. Desde a separação do Céu e da Terra, aqueles que controlassem o acesso para o Céu e sua sabedoria e auxílio, teriam qualificações para governar. Os wu estavam presentes na corte para servirem ao rei, sendo uma função incorporada e monopolizada pelo poder real. Isso se reflete na observação de feitos dos sábios da três dinastias, que até certo ponto eram “mágicos” ou sobrenaturais. Segundo Chen, surge dessa lenda a “profissionalização”, o desempenho dessa função por indivíduos específicos e especializados²⁸⁰. Assim vemos que a tradição xamânica dos wu surge vinculada ao poder político, sendo importante para as crenças da época como um método de garantir legitimação política.

Figuras históricas continuam a aparecer no *Shanhaijing*, apresentando atributos e feitos sobrenaturais, alguns associáveis aos wu:

²⁷⁷ GUOYU 国语, disponível em

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FB8B629DB498C8ACA.aspx>

²⁷⁸ ELIADE 2008, p91

²⁷⁹ CHANG, 1983, p45

²⁸⁰ CHEN 陈, 1996, p25

Nos campos de Dale, Qi de Xia dançou ao som da canção Jiudai. Ele era puxado por dois dragões e cercado de nuvens. Ele carrega na mão direita um anel de jade, em seu corpo traz um pingente semicircular de jade. Os campos de Dale estão localizados a norte de montanha Dayun [...].²⁸¹ (ANEXO AC)

Para além do Mar Sudoeste, ao sul de Chishui e ao oeste de Liusha, há uma pessoa que tem duas cobras como adornos para suas orelhas, sendo puxado por dois dragões, essa pessoa é Qi de Xia. Qi subiu três vezes ao Céu como convidado, e trouxe para a Terra as canções “Jiuge” e Jiubian”. Ao alcançar os campos de Tianmu a mais de dois mil *ren* de altura, Qi começou a cantar a música “*Jiuzhao*”.²⁸² (ANEXO AD)

Vemos a descrição de uma subida ao Céu realizada por Qi, segundo rei da dinastia Xia. Em sua volta à Terra, traz consigo músicas utilizadas com finalidades ritualísticas. Temos aqui um soberano realizando atividades normalmente associadas aos wu, o que levanta a possibilidade dos próprios governantes serem wu também. Em várias culturas era comum que reis também desempenhassem funções sacerdotais, agindo como intermediários²⁸³. Ele é descrito com serpentes nas suas orelhas, e sendo capaz de montar dois dragões. Essas imagens de animais, reais e fantásticos, parecem desempenhar um papel importante no auxílio da comunicação realizada por Qi²⁸⁴. Motivos com animais mais antigos encontrados estão nos utensílios de bronze de Shang²⁸⁵. Segundo Chang, as figuras animais nos utensílios de bronze de shang e zhou teriam à função de auxiliares no estabelecimento da comunicação com o divino²⁸⁶. Aparentemente os animais tinham papel de oferendas no esforço de estabelecer comunicações²⁸⁷, principalmente as cobras como passagens já apresentadas indicam: os habitantes do reino de Wuxian carregavam cobras em suas mãos e Qi ornamentava suas orelhas com cobras ao subir para o Céu.

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

²⁸¹ SHANHAIJING 山海经, 2011, p271.

²⁸² Ibid, p394.

²⁸³ FRAZER, 1982, p78

²⁸⁴ CHANG, 1983, pp66

²⁸⁵ Ibid, p56

²⁸⁶ Ibid, p65

²⁸⁷ Ibid, p63

que apresenta funções de vários tipos de oficiais que servem aos reis de Zhou. O wu está presente também, tendo suas funções enumeradas:

O oficial wu é encarregado dos decretos relacionados aos wu. Caso haja seca no país, ele comanda os wu a realizarem a cerimônia de dança para chuva. Se acontecer uma grande desastre no país, comanda os wu para buscarem nos wu ancestrais meios de eliminar o desastre.[...] Em todas as cerimônias funerárias fica responsável pelo Rito de incorporar espírito.

Os wu masculinos são encarregados de realizar a cerimônia de contemplar as montanhas e os rios, a duração da contemplação depende do título do espírito. Usam um caniço-branco nas quatro direções para chamar o espírito. No fim de um ano realizam a cerimônia Tangzeng para eliminar pragas e maus agouros, a direção para o despacho e a distância são fixas. Na primavera pedem boa fortuna e auspícios, pela apaziguação de desastres e a eliminação de doenças. [...]

As wu femininas são responsáveis pela cerimônia Fu para eliminar doenças, num tempo específico a cada ano. Além disso usam ervas aromáticas para banho. Quando ocorre uma seca, realizam a cerimônia de dança para chuva. Se a rainha sair para prestar condolências, caminham em frente dela para remover energias malignas. Sempre que houver um grande desastre no reino, elas vão cantar ou chorar para que os espíritos eliminem o desastre.²⁸⁸ (ANEXO AE)

Assim vemos as várias funções que o *Zhouli* nos proporciona em relação aos wu. Para além da realização de oferendas e comunicação com espíritos, os wu são incumbidos de funções multifacetadas, mas em sua maioria vinculadas ao aspecto religioso. De acordo com a lenda de separação entre o Céu e a Terra narrada no Guoyu, uma vez rompida a ligação direta entre ambos os planos, aqueles que buscavam legitimidade política, se apropriavam de meios para ter controle do conhecimento divino. Assim é natural imaginar que os reis se cercariam de wu. Lembrando que o texto acima se refere à dinastia Zhou e por mais que existam certas continuidades entre ambos os períodos, também é possível que muitas dessas características tenham surgido e se desenvolvido gradualmente entre os períodos e dinastias. O fato de um texto atribuído especificamente à dinastia Zhou levanta a possibilidade dos wu estarem presentes ao lado de governantes durante as três dinastias.

4.6 Espíritos e ritos

Vimos que o ofício dos xamãs está intimamente ligado à entidades que chamamos de “espíritos”. Mesmo assim, não deixa de ser um conceito que levanta

²⁸⁸ZHOULI 周礼, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F89215E11979D4F9F.aspx>.

confusão a respeito de seu significado, ainda mais levando em conta sua aplicabilidade no contexto chinês. A concepção geral a respeito de espíritos se atenta na crença comum a várias culturas de que a natureza é povoada de espíritos, sendo chamado de “animismo”, da palavra latina *animus*, que significa “alma”, “espírito”²⁸⁹. Frazer fala que os sacrifícios ou oferendas são voltados para para “seres invisíveis e sobre-humanos”²⁹⁰, é assim que Frazer nos define essas divindades que convencionamos a chamar de “espíritos”. Com Eliade, temos uma noção geral de o termo “espíritos” abrange as entidades que o xamã interage com, podendo ser uma pessoa morta, alguma entidade da natureza ou um ser mítico²⁹¹, é com esses “espíritos” que o xamã se comunica. Magia é uma tentativa de controlar os poderes e as forças que operam na natureza²⁹². Frazer diz que, de forma geral, espíritos são retratados como seres encarnam e manifestam poderes e sabedorias para além da capacidade humana²⁹³.

Por fim temos “神” (“shen”), as entidades que os wu interagem de acordo com as fontes, traduzido por Wing-tsit Chan como “espíritos”. Ele ainda enfatiza que não é uma definição simples ou clara, se referindo tanto aos seres “espirituais” como ancestrais mortos, também indicando o sentido de “forças responsáveis pelas transformações”²⁹⁴.

4.7 O passado remoto chinês e indícios dos Ritos de acordo com o *Shangshu*

Eventos ditos anteriores à dinastia Shang, como Xia e o período pré dinástico, ainda são assuntos de debates quanto sua historicidade²⁹⁵. A cultura de Longshan antecede quase que diretamente as três dinastias, sendo comumente associado ao período pré dinástico onde se encontrava o governo de Yao²⁹⁶. Já a dinastia Xia é associada à cultura Erlitou²⁹⁷. O território da dinastia Xia teria compreendido mais ou menos a atual província de Shanxi²⁹⁸. Achados da cultura neolítica Erlitou tem datas

²⁸⁹ GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p21

²⁹⁰ FRAZER, 1982, p78

²⁹¹ ELIADE, 1988, p6

²⁹² GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p26

²⁹³ FRAZER, 1982, p115.

²⁹⁴ CHAN, 1963, p266 .

²⁹⁵ ROBERTS, 2011, p35.

²⁹⁶ CHANG, 1983, p20.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ WANG 王, 2019, p20.

coincidentes com as que se atribuem ao período de Xia, ainda assim, entre os Erlitou são identificados quatro períodos, onde o primeiro e o segundo seriam referentes a própria Xia, enquanto que o terceiro e o quarto período apresentam traços culturais novos, o que poderia significar que estas seriam o início dos Shang²⁹⁹. Segundo uma fala atribuída a Confúcio no *Liji*:

Confúcio disse: "O caminho do governo das pessoas de Xia é respeitar a doutrina política do governante. Mesmo que cultuavam piamente fantasmas e espíritos, não faziam disso assuntos políticos. Era próximo dos sentimentos humanos e da lealdade, colocavam a burocracia em primeiro lugar e o prestígio em segundo. Colocavam as recompensas em primeiro lugar e as punições em segundo. Assim a política deles era amigável mas não era respeitável. Com a chegada do momento de decadência deles, o povo se tornou ignorante, arrogante e rústico, plano e incultivado.³⁰⁰ (ANEXO AF)

Mesmo Confúcio elogiando a dinastia Xia, enxerga como insuficientes as práticas deles. Por conta de problemas nas suas práticas políticas, entraram em decadência e, de acordo com a ideia confuciana de população como uma massa influenciável, os hábitos da população se degeneraram. Avaliação de mesmo teor aparece em relação aos Shang e Zhou. Segundo essa visão, os Xia seriam como centro de suas práticas a política alinhadas à percepção confuciana, como a "proximidade com os sentimentos humanos e com a lealdade". Também é dito que assuntos relacionados aos fantasmas e espíritos não estavam presentes na política. Essa é uma posição que entra em conflito com as informações já apresentadas, onde assuntos sobrenaturais se mostram fundamentais para a autoridade política. Interessante, que no meio de informações às vezes contraditórias sobre as tradições das três dinastias, temos uma fala supostamente do próprio Confúcio indicando diferenças nas práticas e cultura dos três períodos. Isso gera confusão sobre a premissa confuciana de continuidade entre esses períodos, o que talvez indique que a suposta ligação das tradições de Xia com o pensamento confuciano e seus Ritos tenha experienciado várias discontinuidades. Novamente, no elogio que Confúcio reserva ao grande ancestral de Xia, Yu, é perceptível diferenças com a fala associada ao Mestre no *Liji*:

O Mestre disse: "Não encontro em Yu nenhuma falha. Não dava valor à bebida e à comida, mas dedicava toda sua filialidade aos espíritos e

²⁹⁹ Ibid, p21.

³⁰⁰ LIJI 礼记, Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

fantasmas. Não tinha gosto para roupas, mas punha toda beleza nos trajes sacrificiais [...]”.³⁰¹

Nessa fala, Yu parece valorizar mais os cultos aos espíritos, expressando isso em seus trajes sacrificiais. Então como Yu, sendo soberano de Xia, enfatizando o respeito aos assuntos sobrenaturais não faria dele um assunto político?

Antes de mergulharmos mais na dinastia Xia de fato, voltemos nossa atenção para seus antecedentes imediatos. Estes que, aliás, são os eventos mais antigos documentados em fontes escritas. Assim que o *Shangshu* nos inicia a apresentar os primeiros fatos:

Investigando o passado, temos o soberano Yao, cujo primeiro nome era Fangxun. Ele era respeitoso e frugal, sério e consciente, que diferencia o certo e o errado. Era um bom governante de tudo abaixo do Céu, sendo generoso e gentil, honesto e diligente, além de capaz de ceder o poder para os virtuosos. Seu brilho alcançava todas as direções passando pelo Céu e a Terra. Ele conseguia encontrar os talentos de pessoas virtuosas e unir membros de mesmas famílias. Assim, os familiares ficaram próximos e harmonizados. Também reconheceu os bons atos dos oficiais virtuosos e coordenou as relações entre os zhuhou, assim o povo se tornou amigável e harmonizado.³⁰² (ANEXO AG)

Dessa forma que se inicia a história chinesa em sua mais antiga fonte escrita de caráter histórico. Como visto no capítulo anterior, o texto aparenta ter algum resquício de edições feitas por confucianos, já que esse fragmento foca nas qualidades desse soberano e no efeito de suas ações. Dentre esses feitos, destaca-se a harmonização do povo: uma vez que os governantes se harmonizaram, a população aprender pelo exemplo de seus superiores. Em seguida, nos são informados os feitos de Yao como o cálculo do padrão dos movimentos da lua e do sol e formulando um calendário, além de transmitir os conhecimentos sobre as estações e períodos para as pessoas. Enviou Xizhong para identificar o momento em que o Sol nasce, descobrindo que a duração do dia e da noite são iguais. Quando Yao ordena a observação dos padrões do Céu e da Terra, diz para seus enviados saudarem respeitosamente o Sol ao nascer e ao se pôr³⁰³. É difícil saber o que esse gesto pode significar, mas aponta a possibilidade de alguma espécie de culto, onde o Sol seja percebido como algum tipo de entidade divina. Essa ideia é reforçada num

³⁰¹ *Analectos* 2.21, Trad: SINEDINO, 2012, p273.

³⁰² SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/canon-of-yao>>.

³⁰³ Ibid.

poema bastante posterior no Chuci³⁰⁴, onde é descrito o nascer do Sol como o deus do Sol Dongjun voando em sua carruagem puxada por dragões saindo do leste e indo para o oeste. Tudo isso descrito ao som de tambores, sinos, o que pode indicar o uso da música como forma de cultuar esse espírito.

Com idade avançada, Yao precisava nomear seu sucessor. Foi sugerido seu filho, que Yao recusou por ser pouco virtuoso. Então seu conselho considerou a pessoa ideal:

Todos fizeram a seguinte recomendação para Yao: "Entre o povo há um trabalhador esforçado, seu nome é Shun". Yao disse: "Ah sim, eu ouvi falar, como é essa pessoa?". Os líderes das tribos das quatro direções disseram: "Ele é filho do oficial da música Guosuo. Seu pai era uma pessoa má intencionada, sua mãe gostava de contar mentiras e seu irmão mais novo era completamente arrogante. Mesmo assim, Shun conseguiu lidar com eles de forma harmoniosa. Suas virtuosas atitudes filiais os transformou, passando de pessoas más para pessoas boas, não andando mais o caminho da perversidade". Yao disse: "Então vou testá-lo! Vou casar minhas duas filhas com ele, através delas vou examinar as virtudes dele". Yao ordenou que suas duas filhas fossem para a curva do rio Wei, lá se casando com Shun. Shun promoveu prudentemente as virtudes do dever paterno, do carinho materno, da amizade de irmãos mais velhos, do respeito por parte dos irmãos mais novos e do dever filial. Os ministros e o povo puderam seguir essas virtudes. [...]Ele ainda foi a uma velha floresta no pé de uma montanha para ser testado pela tempestade. Mesmo entre tempestades, trovões e raios, não se perdeu. Yao disse: "Venha Shun, eu planejei os assuntos políticos com você e examinei seu discurso, suas opiniões estão totalmente corretas. Passando por três anos de avaliação, creio que você possa realizar grandes feitos. Você pode subir ao posto de Soberano [Di]". Shun quer ceder o posto de Soberano para alguém mais virtuoso, ele não deseja assumir o posto.³⁰⁵ (ANEXO AH)

Shun é sugerido para Yao, um homem de origem humilde, de familiares com características morais questionáveis. Mesmo assim é dedicado à sua família, sendo um expoente da virtude da filialidade e, conseguindo os harmonizar. Novamente temos a ideia confuciana de um indivíduo influenciar positivamente aqueles que estão à sua volta. Além de promover comportamentos virtuosos que reforçam a hierarquia social, chama atenção para a ida de Shun ao pé de uma montanha para ser testado, que parece bastante inserida nas crenças religiosas da época. Esse ato em muito se assemelha com a subida dos wu em montanhas para obter orientação divina.

³⁰⁴ QU 屈, 2016 p35.

³⁰⁵ SHIJI 史记, disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F520EBF2044461B6A.aspx>

Detalhes das obrigações ritualísticas dos governantes nesse período são descritos por Sima Qian, numa sessão reservada para a explicação desse sistema pré dinástico de seleção de novos líderes:

No solstício de inverno é realizada oferenda para o Céu no subúrbio sul da cidade. Para saudar a vinda do solstício de verão, no primeiro dia é realizada a oferenda para a Terra. Todas essas cerimônias incluem música e dança. Só assim que o espírito vai aceitar a oferenda. O filho do Céu sacrifica para as grandes montanhas e rios do mundo. [...] Os *zhuhou* só podem sacrificar para as grandes montanhas e rios que estão dentro de suas fronteiras³⁰⁶. (ANEXO AI)

O processo descrito revela uma grande porção de tempo reservada ao ato de oferenda. O indicado à sucessão de realizar cerimônia de oferenda para as diversas divindades, o que inclui nesse rito música e dança, corroborando para a ideia do próprio soberano ser um *wu*, como também para a identificação dessas tradições como “xamânicas”.

Com a morte de Yao, Shun torna-se de fato *Di*, o novo soberano. O novo governante passa por uma série de formalidades, em sua maioria ritualísticas:

No primeiro dia auspicioso do primeiro mês, Shun recebeu o título de soberano no templo ancestral de Yao. Ele observou os movimentos da estrela Ursa Maior e assim listou sete assuntos políticos. Continuando o ritual de oferenda para o ancestral, se apresentou para Shangdi e reportou sua sucessão. Também fez oferenda para o Céu e a Terra, as Quatro Estações, para as montanhas e rios e para o conjunto de espíritos. [...] No segundo mês do mesmo ano, Shun foi inspecionar a região leste. Chegou ao monte Tai e fez oferenda ao Céu, depois, de acordo com a hierarquia, realizou oferendas para outras montanhas e rios, além disso fez uma conferência com os *zhuhou* do leste. [...] ³⁰⁷ (ANEXO AJ)

Ao ser apresentado para a divindade Shangdi (traduzido como “Soberano de cima”), aparentando ser uma das principais divindades, Shun precisa fazer cerimônia de oferendas para os “6 ancestrais” que são o Céu, a Terra e as Quatro Estações e por fim, faz oferenda para “montanhas e rios”, além dos “demais espíritos”. Mais uma vez a figura do *wu* é evocada quando Shun se dirige para as montanhas Tai e demais montanhas como Hua e Heng para realizar oferendas. Ele também estabelece os “cinco Ritos” para as visitas à corte pelos cinco tipos hierárquicos de *zhuhou*, que são *gong* (duque), *hou* (marquês), *bo* (conde), *zi* (visconde) e *nan* (barão). Assim vemos

³⁰⁶ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>

³⁰⁷ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

os Ritos indo para além do aspecto de realizar sacrifícios para figuras divinas, já apresentando um uso regulamentador de comportamento. Por fim, Shun sacrifica uma vaca no templo ancestral de Yao, o que mostra que o soberano falecido também recebe oferendas.

Dentre as várias medidas implementadas, Shun enfatiza o uso da música:

O soberano Shun disse: "Kui! Eu o comando a assumir o posto de oficial da música, para instruir os jovens, fazendo deles honestos e gentis, generosos, respeitosos e cuidadosos, firmes sem ser tirânicos, simples mas não arrogantes. A poesia serve para expressar pensamentos e sentimentos. O canto expressa a linguagem do pensamento e dos sentimentos. A entonação precisa se adequar à melodia, a melodia precisa de adequar aos cinco sons. Os tons dos oito instrumentos musicais podem harmonizar, não perdendo a ordem entre si, fazem com que os espíritos e as pessoas se sintam harmonizados". [...] ³⁰⁸ (ANEXO AK)

Comanda que Kui ocupe o posto de oficial responsável pela música. Como visto no final do capítulo anterior, os confucianos concebem a música como ferramenta complementar dos Ritos. Assim, essa passagem a respeito da prática da música em muito se assemelha com a ideia de "a música une, o Rito distingue".

Em determinado momento do governo de Shun, as inundações se tornaram um problema constante. Assim, Shun envia Gun para criar represas para conter esse problema. Gun fracassa e é punido por Shun. Numa descrição do *Shanhaijing*, Shangdi aparece enviando o espírito do fogo Zhurong para punir Gun³⁰⁹. Depois disso, o filho de Gun, Yu, substitui seu pai, sendo responsável por conter as inundações. O sucesso de Yu foi tanto que foi escolhido por Shun como um de seus oficiais de confiança e, por fim, seu sucessor. Posteriormente vemos a figura de Yu sendo associada aos wu, "os wu dançam os muitos Passos de Yu"³¹⁰.

São estabelecidos pilares para o governo tradicional da China antiga. Já passamos pela autoridade religiosa que o governante concentra através dos wu e possivelmente de si mesmo. Também temos uma estrutura hierárquica da sociedade que toma como ponto de partida as obrigações familiares. Como conselheiro de Shun, Yu aponta suas preocupações para manutenção da estabilidade

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ SHANHAIJING 山海经, 2011, p425.

³¹⁰ YANG 扬, disponível em: <<https://ctext.org/yangzi-fayan/juan-shi>>

Yu disse: “Oh! pense nisso, oh Soberano. A virtude é vista no bom governo, e esse governo é o sustento do povo. Há água, fogo, metal, madeira, terra e grãos - estes devem ser devidamente regulamentados; há a retificação da virtude, as ferramentas e outras coisas que suprem as conveniências da vida e os meios abundantes de sustentação, estes devem ser harmoniosamente atendidos. Quando os nove cultos assim indicados tiverem sido realizados de maneira ordenada, essa conquista será saudada pelas canções. Preste atenção a eles com gentileza, corrija-os com majestade, estimule-os com as canções desses nove assuntos, para que seu sucesso não sofra diminuição”.³¹¹ (ANEXO AL)

Yu adverte da importância dos “cinco elementos” e da necessidade de administrá-los com cuidado, sua implicação será discutida nos demais capítulos. Também aponta a necessidade e a importância dos “cinco ensinamentos” (ou “cinco relações”, já mencionadas), tão caros para o confucianismo.

A mando de seu soberano, Yu conduz uma expedição punitiva contra os miao, um povo estrangeiro, resultando na submissão deles. Seu líder é caracterizado como carente de humildade e de respeito, sendo ignorante e arrogante, acusado de destruir as virtudes. Essa descaracterização de cunho moral se manifesta num teor tipicamente confuciano:

O Soberano disse: “Oh Yu, apenas o senhor dos miao recusa a obediência; você vai corrigi-lo”. Yu reuniu todos os príncipes e fez um discurso ao anfitrião, dizendo: “Multidões aqui reunidas, escutem todos vocês sob minhas ordens. Estúpido é este senhor de Miao, ignorante, errante e desrespeitoso. Apesar de insolente para os outros, ele pensa que toda habilidade e virtude está consigo. Trata-se de um rebelde, ele destrói toda a virtude. Homens superiores são mantidos por ele na obscuridade, e homens maus ocupam os ofícios. As pessoas o rejeitam e não o protegem. O Céu está enviando calamidades sobre ele. Portanto, junto com você, minha multidão de homens galantes, levo as instruções do soberano para punir seus crimes. Continuem com o coração e a força unidos, para que a nossa expedição seja coroada com sucesso”.³¹² (ANEXO AM)

Antes de assumir finalmente o posto de soberano, Yu é instruído por Gao Yao. Seus ensinamentos inserem as diversas práticas adotadas até então num contexto predominantemente divino:

“Foi o Céu que arranhou as convenções da sociedade hierárquica, além de ordenar que sigamos os princípios morais de governante e ministro, de pai e filho, de irmão mais velho e irmão mais novo, de marido e esposa e de amigos, fazendo deles puros e honestos. O Céu prescreveu a ordem de superiores e inferiores, querendo que estivéssemos conforme as etiquetas de filho do Céu, de zhuhou, de oficiais dafu, de funcionários letrados e de

³¹¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>

³¹² SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

peessoas comuns, tornando essas etiquetas práticas comuns. O governante e o ministro devem se respeitar, tendo o mesmo coração e a mesma virtude. O Céu ordenou que aqueles com virtude governem o povo, e que as vestimentas das cinco hierarquias demonstrem as diferenças daqueles que são virtuosos! O Céu comandou que as pessoas que cometem crimes devam ser punidas através das cinco punições! Ao tratar de assuntos do governo deve-se encorajar um ao outro! Se esforçarem de forma conjunta!”³¹³ (ANEXO AN)

O Céu se apresenta em diversas culturas humanas como detentor de atributos transcendentais³¹⁴. A sua contemplação de imediato traz a consciência de ser uma região inalcançável para o ser humano³¹⁵, assim se forma sua transcendência, sendo colocado comumente como uma morada do divino, e isso, sem dúvidas, não é excessão no caso chinês. Assim temos a mensagem de que a ordem vigente é concebida como natural, produto de uma vontade divina. O Céu muitas vezes aparece como a principal autoridade divina, mas também temos Shangdi ocupando essa função, como visto anteriormente. Uma vez que cada um recebeu uma cerimônia própria, na forma como é descrita a apresentação de Shun, Shangdi parece ser prioritário e superior hierarquicamente. A distinção entre ambos os elementos se torna mais problemática quando vemos a explicação contida no dicionário *Erya*. “帝”(“Di”, “soberano”) é associado ao governante, mas também pode significar, segundo esse verbete, sinônimo de “天”(“Tian”, “Céu”)³¹⁶. Apesar dessa explicação, a ideia de “Céu” como divindade suprema seria mais provável durante a dinastia Zhou, segundo Chen³¹⁷.

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

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

³¹³ Ibid.

³¹⁴ FRAZER, 1982, p39

³¹⁵ Ibid, p40

³¹⁶ ERYA 尔雅, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F1ED72C2149EB00A0.aspx>.

³¹⁷ CHEN 陈, 1996, p161

comandos, eu punirei com morte ou escravidão, em nome dos espíritos.³¹⁸
(ANEXO AO)

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

A política, a civilização e as dinastias surgiram e duraram na China antiga através de vários fatores relevantes, como a hierarquia de parentesco, autoridade moral do governante, poder militar e acesso exclusivo aos deuses e aos ancestrais realizado por meio de ritos, arte e escrita, além do acesso à riquezas³¹⁹.

Boa parte do que foi apresentado nesse capítulo diz respeito a fatos transmitidos por eras bastante distantes, sendo que muito do que nos é narrado beira ao campo mitológico. Ainda assim pudemos ver como a civilização chinesa compõe sua narrativa de nascimento, desenvolvimento e consolidação, o que não impede lacunas, descontinuidades ou mesmo informações conflitantes. Mesmo que o confucianismo, de uma forma geral, se esforce para propor uma narrativa homogênea e constante sobre a história chinesa, ainda encontramos conteúdos nas fontes escritas que se distanciam dessa concepção tradicional.

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

Saindo desse momento carente de fontes escritas, onde tateamos informações no escuro, direcionamos nossa atenção para um período cuja existência histórica é mais confirmável e concreta. Assim, no capítulo seguinte, investigaremos os Ritos durante a dinastia Shang.

³¹⁸ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>

³¹⁹ CHANG, 1983, p8

5 RITOS, ESPÍRITOS E ADIVINHAÇÃO DURANTE SHANG E O INÍCIO DE ZHOU

5.1 A dinastia Shang

A dinastia Shang, ou também conhecida como Yin, é tradicionalmente conhecida como a segunda dinastia chinesa, sendo datada possivelmente no século XIII a.C.. Desde muito cedo, era uma sociedade complexa, militarizada e agrícola, que já domesticava o cavalo.

A maneira com a qual os funerais eram conduzidos revelava a posição social da pessoa. Os nobres recebiam funerais complexos e vários objetos de uso diário eram enterrados, até mesmo seres humanos. Era uma cultura marcada por forte supersticiosidade e pela prática de sacrifícios humanos. A guerra tinha grande importância na cultura da dinastia Shang. Batalhas sempre eram precedidas por rituais de adivinhação. O principal registro da prática ritualística de Shang são os conhecidos *Jiaguwen* 甲骨文, conhecidos como “ossos oraculares”. Como parte dos rituais de adivinhação de Shang, eles revelaram dados à respeito das crenças, interesses dos governantes e outros aspectos da vida desse período³²⁰.

Segundo lendas, o ancestral de Shang, cuja mãe teria comido um ovo de um pássaro negro, resultando no nascimento do fundador do clã dos Shang³²¹.

Trata-se de um período que do ponto de vista arqueológico³²², contamos com uma quantidade significativa de vestígios, principalmente em relação à sua antecessora Xia, que corroboram para uma aceitação maior de sua existência de fato. Assim teremos informações que complementam o que as fontes escritas posteriores nos proporcionam. Veremos casos de congruência, de complemento e de contradição por parte das informações das fontes textuais e dos vestígios arqueológicos.

Ainda neste capítulo, abordaremos o início da dinastia Zhou, uma vez que essa, em seu começo, herdou vários aspectos dos Shang³²³. No caso de Zhou, nos debruçamos mais ainda no *Shangshu*, uma vez que essa fonte não só abrange a transição Shang-Zhou, como também, em tese, trata-se de uma fonte produzida durante o período Zhou. Parte do conteúdo narrado no *Shiji* a respeito de Shang é, de

³²⁰ POCESKI. 2013, p18.

³²¹ CHANG, 1983, p12.

³²² POCESKI. 2013, p14.

³²³ CHENG, 2008, p49.

acordo com Wang Yuzhe, confirmado nos registros oraculares encontrados em Anyang³²⁴.

Quanto aos aspectos ritualísticos, a figura do wu parece persistir, enquanto que o aspecto ritualístico se sofisticava. Os ritos de adivinhação parecem ser a principal forma ritualística durante o período Shang, se relacionando com o próprio advento da escrita na China antiga. Como veremos adiante, fontes oraculares parecem apontar certas divergências em relação a alguns conteúdos apresentados pelo *Shangshu*.

5.2 Shang segundo as fontes escritas

Uma vez que focamos no aspecto xamânico, agora em Shang, vemos uma fala atribuída ao duque de Zhou, que expressa admiração ao período inicial de Shang, em especial seus reis e alguns oficiais:

O Duque de Zhou disse: "Lorde Shi! Ou dizer que, no passado, depois que Tang recebeu o Mandato do Céu, haviam oficiais virtuosos como Yi Yin para auxiliá-lo, fazendo que ele conseguisse se adequar ao Céu. Depois que Taijia ascendeu ao trono, havia auxílio para manter o equilíbrio. No tempo de Taowu havia os ministros virtuosos Yi Zhi e Chen Hu para ajudá-lo, fazendo que eles conseguissem se adequar a Shangdi. Wu Xian [巫咸] ajudou o rei de Shang a governar o reino. Depois que Zu Yi ascendeu ao trono, havia o oficial [e filho de Wu Xian/巫咸] Wu Xian [巫賢]. [...] Justamente por causa do auxílio desses ministros virtuosos que os fantasmas dos reis de Shang foram honrados com oferendas para o Céu, e esse sistema de ritos perdurou por muitos anos."³²⁵ (ANEXO AP)

Numa fala do Duque de Zhou, vemos elogios aos seus reis, além de uma avaliação feita pelo ponto de vista do Duque explicando os possíveis motivos de sucesso dessa dinastia. Vemos aqui o já mencionado Wu Xian sendo elogiado e tido como uma das figuras chave no governo dessa dinastia. A presença desse "wu virtuoso" pode indicar que os wu também eram presentes na administração de Shang, realizando diversos ritos e reforçando a ideia de ser uma função ligada ao poder político, mesmo durante a dinastia Shang.

O *Liji* compreende as práticas de Shang da seguinte forma:

As pessoas de Yin [Shang] cultuavam fantasmas e espíritos, e os governantes comandavam o povo a respeitar os fantasmas e espíritos. Colocavam fantasmas e espíritos em primeiro lugar, enquanto que os ritos e etiqueta ficavam em segundo. Colocavam as punições em primeiro lugar,

³²⁴ WANG 王, 2019, p20.

³²⁵ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

enquanto que as recompensas ficavam em segundo. Por isso, a doutrina política deles era respeitável mas não era amigável. Com a decadência dessa doutrina política, o povo se tornou indissoluto e inquieto, agindo competitivamente e sem senso de vergonha.³²⁶ (ANEXO AQ)

Segundo essa leitura, supostamente atribuída a Confúcio, assuntos relacionados ao sobrenatural pareciam ter grande importância na cultura de Shang. A religiosidade da dinastia Shang era expressa em sacrifícios rituais, de uma natureza próxima das oferendas vistas até então, e a união explícita da autoridade política e religiosa parecia ser expressa na figura do rei³²⁷.

Os Shang surgem como antigos vassalos de Xia, oferecendo respostas para a decadência vivida nos tempos tardios da dinastia Xia. Assim, encontramos no *Shangshu* uma sucessão de discursos legitimadores da derrubada de Xia e assumida no poder por parte de Shang:

[...] O Céu novamente dá à luz o homem de inteligência para regulá-los. O soberano de Xia tinha sua virtude totalmente obscurecida, e o povo estava em meio a lama e carvão. O Céu, então, presenteou o rei com valor e prudência, para servir como sinal e diretor das inúmeras regiões e para continuar os velhos caminhos de Yu. Agora você está seguindo o curso correto, honrando e obedecendo à designação do Céu. O rei de Xia era um ofensor, alegando falsa e caluniosamente a sanção do Céu supremo, para espalhar suas ordens entre o povo. Por essa razão, Shangdi o encarou com desaprovação, fez com que nossa Shang recebesse sua nomeação e o empregou para esclarecer as multidões. Contempladores dos dignos e parasitas dos poderosos, muitos de seus seguidores ele realmente tinha: desde o primeiro país nosso foi o soberano de Xia como ervas daninhas no milho que brotava e grãos soprados entre os bons. Os grandes e pequenos, estavam em constante apreensão, com medo de não serem culpados de nenhum crime. Quanto mais foi esse o caso, quando nossas virtudes se tornaram um tema escutado! Nosso rei não se aproximou de música e de mulheres; ele não procurou acumular propriedade e riqueza. A grande virtude ele deu grandes ofícios, e a grande mérito grandes recompensas. Ele empregou outros como se suas excelências fossem dele; ele não demorou a mudar seus erros. Justamente indulgente e justamente benevolente, a partir da exibição de tanta virtude, a confiança foi depositada nele pelos milhões de pessoas. [...] Quando a virtude é diariamente renovada, é valorizada em várias regiões; quando sua mente está cheia de si mesmo, ele é abandonado pelos nove ramos de seus parentes. Esforce-se, oh rei, para tornar sua virtude ilustre e estabeleça o padrão da medida diante do povo. Ordene seus negócios por justiça; ordene seu coração por propriedade - assim você deve transmitir um grande exemplo à posteridade. Ouvi o ditado: "Aquele que encontra instrutores para si mesmo, chega ao domínio supremo; quem diz que os outros não são iguais a si mesmo, vem a ruína. Quem gosta de fazer perguntas, aumenta; quem usa apenas o seu pontos de vista próprios, torna-se menor." Oh! quem quer cuidar do fim deve estar atento ao começo. Há estabelecimento para os observadores de propriedade e derrota para os

³²⁶ LIJI 礼记, Disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

³²⁷ POCESKI. 2013, p15.

cegos e indiferentes. Reverenciar e honrar o caminho prescrito pelo Céu é o caminho para preservar a nomeação favorável do Céu³²⁸. (ANEXO AR)

No discurso acima, o ministro de Shang, Zhong Hui, justifica a tomada de poder e a derrubada da dinastia Xia. Ao compararmos com os discursos que antecederam expedições punitivas durante Xia, vemos uma maior sofisticação no processo de legitimação. É dito que o soberano de Xia perdeu “virtude” (qual ou quais, isso não fica esclarecido) e que a divindade do Céu (e/ou Shangdi) dotou o rei de Shang com as mesmas virtudes de Yu, o próprio ancestral da casa de Xia. Assim temos uma prerrogativa de continuidade com as práticas entendidas como adequadas e corretas de Xia. Portanto, a revolta observada se justifica como uma retomada de um jeito de ser (ou talvez um “Caminho”) que foi desviado por indivíduos inaptos e desprovidos de virtudes. O último rei de Xia teria desviado o caminho proposto pelo Céu e utilizado deste para exercer poder de forma irrestrita. Também é apontado que o soberano de Shang não usufruía de prazeres pessoais, no caso: música, mulheres, propriedade e riqueza. Assim conclui com “Aquele que encontra instrutores para si mesmo, chega ao domínio supremo; quem diz que os outros não são iguais a si mesmo, vem a ruína”.

O responsável por derrubar Xia e fundar a dinastia Shang, Tang (? - 1646 a.C.), aprofunda a retórica de suas ações, deixando claro que sua empreitada só está ocorrendo por vontade divina:

O rei disse: “Venha, multidão do povo, ouça todas as minhas palavras. Não sou eu, a criança, que ousa empreender um empreendimento rebelde; mas para os muitos crimes do soberano de Xia, o Céu deu a incumbência de destruí-lo. Agora, vocês, multidões, vocês estão dizendo: ‘Nosso príncipe não tem compaixão de nós, mas [está nos chamando] para longe de nossa lavoura para atacar e punir Xia’. Eu realmente ouvi [estas] palavras de todos vocês; [mas] o soberano de Xia é culpado, e como temo Shangdi, não ousaria não puni-lo. Agora vocês estão dizendo: ‘Quais são os crimes de Xia para nós?’ O rei de Xia exaure em todos os sentidos as forças de seu povo e exerce opressão nas cidades de Xia. Suas multidões tornam-se inteiramente indiferentes [ao seu serviço] e não sentem nenhum vínculo de união. [...] Essa é a atitude [do soberano] de Xia, e agora devo ir [e puni-lo].”

“Ajude, eu peço a vocês, eu, o único homem, a cumprir o castigo designado pelo Céu. Eu vou lhes recompensar muito. De forma alguma desacredite em mim - eu não irei engolir minhas palavras. Se vocês não obedecerem às palavras que assim falei, matarei seus filhos com vocês - vocês não encontrarão perdão.”³²⁹ (ANEXO AS)

³²⁸ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

³²⁹ Ibid.

Justificativa de Shang Tang para a expedição contra Xia, diz que sua motivação é de o rei de Xia, Jie, oprimir seu povo e exauri-lo. A fala de Zhong Hui na citação anterior traça um contraste entre Tang e Jie, no qual o último, além de opressor, se entrega a prazeres pessoais e se desinteressa com assuntos do governo. Tang faz uso da retórica religiosa para se justificar e se mostra como um instrumento de punição divina, seja de Shangdi ou do Céu. De algum modo, Tang teve acesso a alguma constatação ou interpretação a respeito do divino que corroborou para que se sentisse legítimo em sua tomada de poder, deixando isso claro em seu discurso. Não seria descartável a possibilidade de que Tang se sentiu seguro em sua prerrogativa por talvez contar com apoio de auxílio dos wu. Curiosamente, o primeiro rei de Shang não deixa de fazer uso de certa coerção para que seja apoiado nessa empreitada, talvez se vendo legítimo ao ponto de exigir isso como obrigação absoluta de todos.

Uma vez vitorioso, Tang aprofunda sua legitimidade no discurso seguinte:

Quando o rei voltou da derrota de Xia e foi até Bo, ele fez um grande anúncio às inúmeras regiões. O rei disse: "Ah! Vocês, multidões de uma miríade de regiões, ouçam claramente o anúncio de mim, o Único homem. O grandioso Shangdi conferiu às pessoas inferiores um senso moral, conformidade com o qual mostraria sua natureza invariavelmente correta. Fazer com que sigam tranqüilamente o curso que isso indicaria é obra do soberano. O rei de Xia extinguiu sua virtude e bancou o tirano, estendendo sua opressão sobre vocês, o povo de uma miríade de regiões. Sofrendo de seus ferimentos cruéis e incapaz de suportar o absinto e o veneno, você protestou unanimemente contra os espíritos do céu e da terra. "O caminho do céu é abençoar os bons e tornar miseráveis os maus. Enviado para baixo calamidades sobre Xia, para tornar manifesta sua culpa. Portanto, eu, a pequena criança, encarregada do decreto do Céu e de seus terrores brilhantes, não ousei perdoar. [...] O Alto Céu realmente mostrou seu favor às pessoas inferiores, e o criminoso foi degradado e submetido. [...] É dado a mim, o Único homem, para assegurar a harmonia e tranquilidade de seus estados e clãs e agora não sei se posso ofender contra acima e abaixo. Estou com medo e tremendo, como se estivesse em perigo de cair em um abismo profundo.[...]”³³⁰ (ANEXO AT)

O discurso de Tang apresenta um esforço de apresentar senso moral nas decisões divinas. A conexão entre o comportamento ideal, “moral e virtuoso”, é enfatizada com a fala de que Shangdi conferiu mesmo às pessoas simples o senso moral. Então, temos uma percepção de certos comportamentos, os desejáveis, como fatos intrínsecos à natureza humana. Enquanto que os “maus” teriam desviado de seu desígnio original sendo, portanto, passíveis de punição. É dito que o rei de Xia

³³⁰ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

extinguiu a virtude e se fez um tirano, assim o Céu teria enviado uma calamidade que se manifestou na expedição de Tang de Shang.

A tomada de poder não significou uma rejeição de tudo que a dinastia Xia representou. Pelo contrário, o discurso presente no *Shangshu*, como no exemplo abaixo, é de continuidade. Por mais que seja difícil mensurar até que ponto Shang herdou ou conservou aspectos de sua antecessora, o que a tradição busca apresentar é uma volta para o tempo ideal do início de Xia:

“Oh! Antigamente, os antigos reis de Xia cultivavam seriamente sua virtude, e então não houve calamidades do céu. Os espíritos das colinas e rios também estavam todos em tranquilidade; e os pássaros e animais, os peixes e tartarugas, todos desfrutavam de sua existência de acordo com sua natureza. Mas seu descendente não seguiu [seu exemplo], e o grande Céu enviou calamidades, empregando o arbítrio de nosso que estava de posse de sua nomeação favorável. [...]. Nosso rei de Shang exibiu brilhantemente sua destreza sabiamente; pela opressão ele substituiu sua generosa gentileza; e milhões de pessoas deram a ele seus corações. Agora sua Majestade está entrando na herança de sua virtude - tudo depende de você iniciar seu reinado. Para estabelecer o amor, é para você amar [suas relações]; para estabelecer respeito, é para você respeitar [os mais velhos]. O início é na família e no estado; a consumação está nos dos quatro mares.”³³¹ (ANEXO AU)

Também é colocado o papel das relações entre indivíduos no esforço de cultivar a virtude na sociedade.

Para além dessas informações do *Shangshu* a respeito do rei Tang, temos um fato quase lendário associado a Tang, contido no texto da era dos Estados Combatentes, o *Lüshi Chunqiu*:

Então Tang cortou seu cabelo, apertou seus dedos com força, fez de seu corpo oferta para sacrifício, pediu bênçãos ao Céu. O povo ficou muito alegre e a chuva começou a cair. Tang disse que estava familiarizado como os princípios das mudanças nos fantasmas e espíritos e das transformações nos assuntos humanos.³³² (ANEXO AV)

Frazer aponta que a magia normalmente se encontra num contexto comunitário, buscando beneficiar o coletivo, o mago ou xamã, portanto, ocupa uma espécie de cargo de funcionário³³³, isso fica bem claro no caso chinês ao observarmos que o *Zhouli* reservou um de seus capítulos especificamente para listar, dentre

³³¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

³³² LÜ 吕, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F8B249E400F0AA90B.aspx>.

³³³ FRAZER, 1982, p11

diversas funções no governo, o posto de wu. O evento narrado parece associar o rei Tang aos wu, lembrando que nas definições apresentadas sobre os wu, como ou *Zhouli* e o *Shuowen Jiezi*, os wu poderiam realizar rituais de danças para que ocorresse chuva. Semelhanças ficam claras ao ver Tang realizando uma prece antes de sua tentativa de se lançar ao fogo.

Depois de Tang não há clareza quanto seu sucessor. O que o *Shangshu* nos mostra é o governo de Taijia, neto de Tang. Taijia, a princípio, não se mostrou um governante virtuoso ou interessado.

Assim temos um capítulo específico em que Yiyin, seu conselheiro busca conscientizar o novo rei para que desperte suas virtudes:

No primeiro dia do décimo segundo mês de seu terceiro ano, Yi Yin acompanhou o jovem rei com o quepe real e mantos de volta a Bo. Fez o seguinte escrito: “Sem o soberano, o povo não pode ter aquela orientação necessária para [o conforto] de sua vida; sem o povo, o soberano não teria controle sobre as quatro direções. O Grande Céu favoreceu graciosamente a Casa de Shang e concedeu a você, ó jovem rei, finalmente se tornar virtuoso. Esta é realmente uma bênção que se estenderá sem limites por dez mil gerações”.³³⁴ (ANEXO AW)

Yi Yin novamente fez um anúncio ao rei, dizendo: 'Oh! O céu não tem afeição [parcial] - apenas para aqueles que são reverentes que demonstram afeição. As pessoas não são constantes para aqueles a quem elas amam; eles estimam aquele que é benevolente. Os espíritos nem sempre aceitam os sacrifícios que lhes são oferecidos; eles aceitam apenas os sacrifícios dos sinceros.

Ó rei, cultive zelosamente sua virtude. Considere seu avô meritório. Em nenhum momento permita-se em prazer e ociosidade. Ao adorar seus antepassados, pense em como você pode provar sua piedade filial; ao receber seus ministros, pense em como você pode se mostrar respeitoso; em olhar para o que é distante. Um lugar de dificuldade é o assento celestial.³³⁵ (ANEXO AX)

Outro importante acontecimento registrado durante o período dos Shang é a mudança de capital de Yan para Yin. A descrição desse processo revela mais sobre os ritos praticados:

Pangeng queria mudar [a capital] para Yin, mas as pessoas não quiseram ir morar lá. Ele, portanto, apelou a todos os descontentes e fez os seguintes declarações: “Nosso rei veio e se concentrou nisso. Ele fez isso por uma profunda preocupação com nosso povo, e não porque ele queria que todos morressem, onde eles não podem ajudar uns aos outros a preservar suas vidas. Consultei a carapaça de tartaruga e obtive a resposta: ‘Isto não é lugar

³³⁴ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

³³⁵ Ibid.

para nós'. Quando os reis antigos tinham qualquer questão, eles deram reverente atenção às ordens do Céu. Especialmente em um caso como este, eles não cederam ao repouso constante - eles nunca moraram na mesma cidade. Até agora [a capital] esteve em cinco regiões. Se não seguirmos os tempos antigos, estaremos nos recusando a reconhecer que o Céu está encerrando nossa dinastia ; quão pouco se pode dizer de nós que estamos seguindo a conduta meritória dos antigos reis! Como do toco de uma árvore derrubada há brotos e brotos, o Céu perpetuará seu decreto em nosso favor nesta nova cidade; - a grande herança dos antigos reis será continuada e renovada, e a tranquilidade será assegurada às quatro direções." ³³⁶ (ANEXO AY)

Achados mais antigos de adivinhação na China aparecem nas culturas de Yangshao e Hongshan³³⁷. Esses achados são ossos que apresentam marcas de queimaduras³³⁸, se assemelhando à prática de ossos oraculares da dinastia Shang, revelando preocupações com o futuro e não se satisfazendo com as situações presentes. O rei faz uso de um ritual de adivinhação, cujo principal objeto é uma carapaça de tartaruga. Através desse rito, é revelada a necessidade, ou obrigação, de moverem a capital Shang. O responsável por esse evento, o rei Pangeng, também faz a seguinte reflexão a respeito de suas obrigações como soberano:

"Eu penso em meus ancestrais, os soberanos espirituais; quando eles fizeram seus antepassados trabalharem [em ocasiões semelhantes foi apenas para o bem deles], e eu seria capacitado da mesma maneira para nutri-lo e cuidar de você. Se eu errasse em meu governo e permanecesse aqui por muito tempo, meu alto soberano me daria grande punição por meu crime e diria: 'Por que você oprime meu povo?' Se vocês, miríades de pessoas, não cuidarem da perpetuação de suas vidas, e nutrirem uma mente comigo, o Único homem, em meus planos, os reis passados enviarão a vocês uma grande punição por seu crime, e dirão , 'Por que você não concorda com nosso jovem neto, mas continua a perder sua virtude?' Quando eles te punem de cima, você não terá como escapar." ³³⁹ (ANEXO AZ)

Como em outras passagens aparecem advertências ao soberano de seguir à vontade das divindades ao governar de maneira "virtuosa", caso contrário, a punição divina será inevitável. Os governantes anteriores também, aparecem como figuras que não só, como no caso de Yao, recebem oferendas como parecem ser entendidos como divindades detentoras de poder e autoridade para exercer influências no mundo terreno, o que inclui a capacidade de punir, talvez não sendo um atributo exclusivo de Shangdi. O ato de governar, assim, é tido como uma obrigação que, ao menos em

³³⁶ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

³³⁷ WANG 王, 2019, p37.

³³⁸ Ibid, p38.

³³⁹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

teoria, vinha acompanhada de grandes responsabilidades e pressão, tanto em competências, como no comportamento moral adequado e, por fim, uma realização adequada e rigorosa dos Ritos. “ Deixe sua mente repousar em seus objetos apropriados, e os assuntos de seu governo serão puros. [...] Servir aos espíritos aceitavelmente é difícil”³⁴⁰.

5.3 Shang segundo os achados arqueológicos: carapaças de tartarugas e Shangdi

Entrando na maneira como os vestígios nos apresentam Shang, percebemos que não encontramos informações tão detalhadas sobre acontecimentos e (supostas) atitudes de personagens da época. Como já vimos quase tudo que se sabe da dinastia Shang foi contado por seus "sucessores" a dinastia Zhou. A exceção eram os *Jiaguwen*, a forma mais antiga e primitiva registrada dos caracteres que compõem a escrita chinesa. Trata-se de caracteres que eram marcados em ossos de animais e cascos de tartarugas. A origem dos *Jiaguwen* está ligada à busca dos reis de Shang em prever o futuro em rachaduras feitas nos ossos de animais ao serem aquecidos. Assim, as rachaduras eram interpretadas, sendo que as rachaduras eram formas que seus ancestrais utilizavam para se comunicar, por isso que *Jiaguwen* também é chamado de " Ossos Oraculares". Inscrições de perguntas e respostas nesses ossos revelavam aspectos da vida dos Shang: carruagens eram utilizadas em batalhas; prática de caça esportiva; rituais que chegavam a envolver sacrifícios humano; etc³⁴¹. Temos menção dessa prática no *Shangshu* no relato do ritual de adivinhação feito por Pangeng, visto acima.

Vinculado com essa prática vemos surgir um dos aspectos básicos da cultura chinesa, o culto aos ancestrais. Refletindo numa forma de crença de vida após à morte, objetos pessoais dos governantes, animais e às vezes servos eram enterrados com o rei falecido, revelando muito cuidado e atenção com os ritos funerários³⁴². O rito de sacrifício tinha o papel de também possibilitar a comunicação com os ancestrais mortos e assegurando auxílio para os vivos³⁴³.

³⁴⁰ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<http://www.readers365.com/guji/index18.htm>>.

³⁴¹ POCESKI. 2013, p21.

³⁴² Ibid, p24.

³⁴³ Ibid.

A preparação de ossos com escrita representou uma sofisticação na prática de adivinhação na dinastia Shang, indicando também que significa já ter um vasto precedente³⁴⁴. Essa prática sobreviveu em Zhou por um curto período até que desapareceu. Fenômenos dualistas são registrados nas fontes de Shang³⁴⁵, como perguntas de “sim” e “não” nas adivinhações. Para Kwang-chih Chang, as inscrições oraculares de Shang confirmam a ideia do rei ser um wu³⁴⁶, ao realizar pessoalmente tais rituais.

Sima Qian registrou o possível processo de adivinhação com os ossos oraculares:

Desde tempos passados, quando os iluminados governantes do passado construíram um reino e recebiam o Mandato do Céu ou iniciar grandes empreendimentos, não havia quem não respeitasse as práticas de adivinhação para auxiliar no sucesso de bons atos! Nos tempos anteriores a Tang Yao e Shun, não é possível escrever sobre essa prática. Examinando os momentos de ascensão de Xia, Shang e Zhou, vemos que todos se baseiam em sinais auspiciosos de adivinhações. Ao se casar com a filha do clã Tushan, Yu obteve presságios auspiciosos, por isso Qi fundou a dinastia Xia, que passou por várias gerações. Jian Di engoliu um ovo de pássaro, dando à luz Xie, o que foi atestado pela adivinhação como auspicioso, assim temos a ascensão de Yin. Hou Ji, que era hábil em cultivar centenas de grãos, obteve auspícios na adivinhação, e assim, os reis de Zhou finalmente se tornaram os reis de Tudo Abaixo do Céu. O rei decide sobre questões difíceis consultando caules de milefólio e cascos de tartaruga através da adivinhação. A partir desse resultado, toma sua decisão final. Esse é um procedimento tradicional para tratar de assuntos que nunca mudou.

[...]

Ouvi vagamente que durante Xia e Yin, no momento da adivinhação, o milefólio e a tartaruga eram encontrados e descartados depois do uso, isso pois acreditavam que se esses objetos de adivinhação fossem guardados, perderiam seus espíritos. Na dinastia Zhou, o oficial que fazia a adivinhação sempre coletava o milefólio e o casco de tartaruga para uso futuro. [...] Algumas pessoas pensam que os reis sábios não tem tempo de tomar decisões quando algo acontece, que não há tempo para falta de reflexão sobre como tratar dos problemas. Então eles teriam que desenvolver métodos de adivinhação para consultar os espíritos, pois ficam preocupados com a decadência de gerações futuras. [...] Tem aqueles que dizem que mesmo o sábio não se compara com os conhecimentos do espírito da tartaruga, que a sua habilidade de julgar auspícios e má sorte, certo e errado, é mais acurada do que as previsões humanas.

Já que o milefólio presume o auspicioso e a má sorte, enquanto que o casco de tartaruga observa os sinais de presságio, as mudanças são incontáveis. Por isso é necessário que se escolham homens sábios para assumir esse posto. Esse é um assunto que o [governante] sábio deve dar atenção e valor! O Duque de Zhou usou três tartarugas e a doença do rei Wu melhorou. O tirano rei Zhouxin usou uma grande tartaruga e não conseguiu auspícios. Quando visitei Jiangnan, soube a respeito da tartaruga e do milefólio. Perguntei para os idosos de lá e eles disseram que a tartaruga vive mil anos,

³⁴⁴ CHANG, 1983, p51

³⁴⁵ CHENG, 2008, p51.

³⁴⁶ CHEN 陈, 1996, p44.

podendo caminhar sobre as folhas de lótus, e que o milefólio tem uma raiz única com cem hastes. Ainda disseram que ambos surgem e crescem em lugares sem animais ferozes como tigres e lobos e sem plantas venenosas. Os moradores das margens dos rios normalmente cuidam e alimentam as tartarugas, achando que elas podem ajudar as pessoas a regular a respiração e aumentar a vitalidade, contribuindo para resistir o envelhecimento. Seriam verdadeiras essas palavras?

Para adivinhação, primeiro se usa um anho-casto ardente para perfurar a tartaruga, se queima a parte do meio e depois a cabeça da tartaruga três vezes; em seguida, se queima a parte do meio, chamada de corpo verdadeiro, e a cabeça, chamada de direito verdadeiro, e queime três vezes cada. Em seguida, deve queimar a tartaruga com um anho-casto ardente para cavar ao redor e queimá-la três vezes, orando e dizendo: "Com a ajuda de seu mestre espiritual de jade, o Mestre que é muito eficaz, vou queimar seu coração com anho-casto para que você possa prever o futuro."

A pessoa que usa a adivinhação da tartaruga ora e diz: "Com a ajuda do seu poder espiritual da tartaruga. Os cinco wu e os cinco espíritos não são tão bons quanto o espírito da tartaruga, que prediz a morte e a vida. Quero um bom sinal, quero conseguir alguma coisa [...]" ³⁴⁷ (ANEXO BA)

Segundo Sima Qian, a prática registrada existiria possivelmente pelo menos desde as vésperas de Xia, não se sabendo ao certo a respeito do período pré-dinástico. Achados em Longshan e Erlitou mostram ossos com marcas de queimaduras. Curiosamente encontramos uma interpretação ética da tartaruga, onde há um paralelo com cuidado e respeito para com os idosos. Nesse contexto de magia, animais são associados a qualidades ou propriedades úteis ao homem³⁴⁸, Sima Qian associa a tartaruga num sentido moral e de associação para tentar explicar seu uso na prática divinatória.

Fontes oraculares frequentemente apresenta o caracter de "chuva"³⁴⁹, o que demonstra assuntos climáticos como grandes prioridades de acordo com esses registros. A chuva aparece como uma expressão da força criadora do Céu em várias culturas³⁵⁰.

A prática divinatória e o culto aos ancestrais se baseia na crença de que os ancestrais podem mediar com as forças naturais para obter benefícios aos vivos, principalmente ao adivinhar as intenções dos espíritos³⁵¹. Pelo menos desde Zhou, essa prática é uma continuação dos ritos dirigidos para as relações sociais entre os

³⁴⁷ SIMA 司马, Disponível em <<http://www.readers365.com/guji/index24.htm>>.

³⁴⁸ FRAZER, 1982, p103.

³⁴⁹ LI 李, Disponível em: <http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d0101f237.html>.

³⁵⁰ ELIADE 2008, p41.

³⁵¹ CHENG, 2008, p53.

vivos. O culto aos ancestrais estabelece uma ordem na sociedade baseada nos graus de parentesco³⁵². Com os Shang, esse culto é tido uma prerrogativa real³⁵³.

Em várias inscrições dos ossos oraculares encontramos menções aos ancestrais da casa real, diversos espíritos e o que parece ser a divindade principal, o já mencionado Shangdi³⁵⁴. O papel de Shangdi é objeto de debates quanto suas funções e a percepção dos Shang ao seu respeito³⁵⁵, que parecem em muito diferenciar-se da concepção que as fontes textuais posteriores nos contam. Nos textos oraculares, os atributos e poderes de Shangdi são caracterizados vagamente, ele poderia trazer condições climáticas favoráveis ou causar destruição a partir dos fenômenos naturais. Ainda assim, parece que era uma divindade distante e quase inacessível³⁵⁶. Através do culto aos ancestrais que eram feitos os canais para Shangdi³⁵⁷. Pela possibilidade de ser um ancestral real, essa entidade divina não é colocada como onipotente ou criadora, mas sim como responsável pela ordenação das coisas³⁵⁸. Ao contrário do que aparece no *Shangshu*, as marcas nos ossos oraculares não registram nenhuma oferenda direta para Di³⁵⁹.

Na inscrições oraculares, a letra “祭” (“Ji”, “oferenda”) apresenta sentido de sacrifícios de sangue, como queimar, enterrar ou lançar nas águas de um rio³⁶⁰. p54 Os sacrifícios de shang poderiam ser vacas, cavalos, cabras, galinhas, cães, porcos, diversas peças de jade e mesmo pessoas³⁶¹.

Os registros oraculares mostram Shangdi como o responsável por reger a natureza, diferente do que o *Shangshu* mostra, como uma entidade que julga as ações humanas. Seus atos não são influenciados pelas atitudes humanas, então as pessoas só podem buscar prever a vontade de Shangdi para tentar se prevenir³⁶².

Shangdi sequer seria a principal divindade³⁶³, apesar de dotado do controle dos fenômenos da natureza. Foram os Zhou que tornaram Shangdi como a divindade mais

³⁵² Ibid, p52.

³⁵³ Ibid, p55.

³⁵⁴ POCESKI. 2013, p18.

³⁵⁵ Ibid, p22.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Ibid, p24.

³⁵⁸ Ibid, p22.

³⁵⁹ CHEN 陈, 1996, p105.

³⁶⁰ WANG 王, 2019, p53.

³⁶¹ Ibid, p54.

³⁶² Ibid, p55.

³⁶³ Ibid, p52.

alta, e lhe atribuindo uma demanda de “virtude”, normalmente relacionada à filialidade aos ancestrais e aos cuidados com o povo³⁶⁴. Shangdi aparece nos sonhos do Duque Mu de Qin, possivelmente tendo uma forma não abstrata, como o texto dá a entender. Além disso vemos um oficial chamado de “史”(“shǐ”) registrar fatos ocorridos no sonho do duque³⁶⁵.

Os registros divinatórios apresentam as palavras wu e (Shang)Di próximas, o que talvez indique um vínculo das práticas dos wu com essa divindade³⁶⁶.

A origem da escrita no contexto chinês comumente é inserida nesse contexto de adivinhos³⁶⁷. Já que o achado mais antigo de escrita na China seja justamente os Jiaguwén, vemos a possibilidade da escrita da China antiga ter alguma espécie de poder intrínseco divino³⁶⁸. Poder que veio da associação de conhecimento vindo dos ancestrais, que se comunicavam por essa escrita obtida na adivinhação revelada pelo wu. Ou seja, escrita seria o meio simbólico com o qual os ancestrais transmitiriam seus conhecimentos³⁶⁹.

O ato de adivinhação já estava descrito anteriormente a Sima Qian. Nessa descrição vemos as circunstâncias em que se é adequado o ato, além das figuras envolvidas no processo:

Sempre que o país tem questões importantes a fazer, como adivinhação para estabelecer um novo monarca, adivinhação para indicar um título, se entalha um buraco na parte mais alta do casco de tartaruga, e depois o queime. Ao adivinhar uma data para organizar uma grande oferenda, indique para o oficial ver a parte mais alta do casco de tartaruga e emita a ordem presente no casco da tartaruga. Para perguntas de assuntos triviais, realize a adivinhação sem a ajuda de um oficial. Para relocar a capital real, ou realizar uma expedição punitiva, coloque o casco de tartaruga de forma aropiada na posição de adivinhação.

[...]

Para todas as adivinhações, indique a parte mais alta do casco da tartaruga para o oficial que realizará o rito de adivinhação, acenda o fogo para queimar o casco de tartaruga até que os sinais de presságios apareçam. Para todas as adivinhações, diferencie as posições da cabeça da tartaruga: para cima, cabeça para baixo, oblíqua esquerda, oblíqua direita, comprimento das costas e comprimento da frente, para aconselhar e auxiliar na emissão de comandos.

O adivinho é o responsável pela adivinhação com os cascos de tartaruga. [...] Em todas as adivinhações, o governante observa os sinais de presságios, o

³⁶⁴ Ibid, p57.

³⁶⁵ SIMA 司马, Disponível em

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F1D3A4C91158EDF75.aspx>.

³⁶⁶ LI 李, Disponível em: <http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d0101f237.html>.

³⁶⁷ GRANET, 1997, p47.

³⁶⁸ CHEN 陈, 1996, p88.

³⁶⁹ CHANG, 1983, p88.

dafu observa os sinais os presságios na fumaça, o shi observa os presságios nas rachaduras, o advinho observa as linhas que se formam. Quando a adivinhação está concluída, a oferenda é envolta em seda e os comandos são registrados. No fim do ano, são contabilizados o total de resultados de adivinhações cumpridos ou não.³⁷⁰ (ANEXO BB)

A adivinhação com casco de tartaruga já parece nesse texto, sendo junto do shangshu um dos mais antigos registros da prática. Vemos que a função e habilidade do “史”(“shi”), que curiosamente são colocadas no mesmo capítulo sobre os wu, e provavelmente ambas as funções eram exercidas por um mesmo indivíduo processo inclui a leitura de “livros de ritos”.

Temos o “史”(“shi”) como responsável por identificar e registrar as marcas nos cascos. De acordo com essa informação vemos que a adivinhação, pelo menos durante certo momento da dinastia Zhou, era importante ao ponto de ser um cargo oficial listado no *Zhouli*. Em certa passagem do *Shangshu*, vemos o Duque de Zhou realizar um rito de adivinhação, cujas preces são registradas por um shi³⁷¹. Assim vemos mais proximidades que ligam as duas figuras, wu e shi:

O grande shi fica encarregado de seis códigos de leis da fundação do reino, a fim de acolher os documentos das condições de governança de vários reinos do mundo e para dominar os oito tipos de documentos de leis para saudar as condições de governança de vários governos [...].³⁷² (ANEXO BC)

Segundo *Shuowen Jiezi*, o shi é “aquele que registra assuntos”³⁷³ Temos um aprofundamento dessa ideia no *Liji*:

O grande Shi está encarregado dos ritos e da etiqueta, organizar os registros oficiais e apresentar o nome do rei anterior e a data de seu falecimento, que devem ser evitados.³⁷⁴ (ANEXO BD)

Por um lado, vemos o shi como detentor do conhecimento oracular e ritualística, mas também teria a função de tais registros sugerem que a escrita teriam a função de

³⁷⁰ ZHOULI 周礼, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F89215E11979D4F9F.aspx>.

³⁷¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/metal-bound-coffer>>.

³⁷² ZHOULI 周礼, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F89215E11979D4F9F.aspx>.

³⁷³ SHUOWEN 说文, disponível em:

<<http://hy.httpcn.com/html/shuowen/22/PWCQILRNAZUYKOPFW/>>.

³⁷⁴ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FCE5E622043A933FE.aspx>.

recordar esse conhecimento e informações. Assim, os especialistas nessas inscrições podem ter sido os primeiros membros de uma classe “intelectual”³⁷⁵, da qual Confúcio e outros pensadores faziam parte. Possíveis funções historiográficas se manifestam, uma vez que as inscrições eram mais benéficas para os descendentes do que os ancestrais³⁷⁶.

5.4 Continuidades no início de Zhou

Com o fim dos Shang, ainda continuamos nesse capítulo com o início da dinastia Zhou. Assim é feito pois a troca dessas dinastias não significou um rompimento imediato de suas práticas e valores, e veremos certas continuidades e transformações³⁷⁷. Citações do *Shijing* indicam que possivelmente a esposa do rei Wen de Zhou seria de Shang³⁷⁸. De início, os Zhou eram vassalos de Shang, e mesmo sua ancestralidade, ao menos segundo o que a tradição diz, remonta os períodos pré dinásticos de Yao e Shun. Assim, acompanharam as transformações apresentadas e analisada até então. Segundo o *Liji*, as práticas de Zhou foram caracterizadas da seguinte maneira:

O povo de Zhou reverencia os ritos e etiqueta e valoriza os favores nobres, mesmo que eles cultuassem piamente os fantasmas e espíritos, não fazem deles assuntos políticos. São próximos dos sentimentos humanos, além de serem leais. Seus métodos de recompensa e punição são diferentes de Xia e Yin. Apenas o nível de título é o padrão de importância, então sua política e religião são amigáveis, mas não respeitáveis. Quando sua doutrina política entrou em declínio, seu povo se tornou ganancioso e ardiloso, com falas doces e floreadas mas sem decoro, prejudicando e enganando uns aos outros.³⁷⁹ (ANEXO BE)

O último rei de Shang, chamado de Zhouxin, foi descrito como um déspota cruel que ignorava os problemas de seu reino, se importando apenas com prazeres supérfluos e mantendo uma vida luxuosa e extravagante. Lendas diziam que ele chegou a criar em seu palácio um lago de vinho e pendurara pedaços de carne nas árvores, além colecionar centenas de concubinas. Nesse tempo, a oeste de Shang, o reino de Zhou estava ganhando poder na região do rio Weishui. O rei dos Zhou,

³⁷⁵ CHANG, 1983, p90.

³⁷⁶ CHANG, 1983, p91.

³⁷⁷ Ibid, p49

³⁷⁸ Ibid, p28.

³⁷⁹ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F74EE5979F8B1D92A.aspx>.

chamado de Wen, lembrado como um grande administrador, que foi capaz de tornar seu reino próspero e poderoso.

Sinais da decadência de Shang vão se tornando cada vez mais evidentes, como narra o Shangshu no momento em que o reino de Zhou submete um dos vassallos da dinastia Shang:

Tendo o Chefe do Oeste subjugado Li, Zu Yi estava com medo, e apressou-se em relatar isso ao rei. Ele disse: “Filho do Céu, o Céu está acabando com a dinastia de Yin; os homens mais sábios e a carapaça da grande tartaruga não presumem saber de nada que lhe seja afortunado. Não é que os ex-reis não nos ajudem, os homens desta época posterior, mas por sua dissolução e esporte você mesmo está trazendo o fim. Por causa disso, o Céu nos rejeitou e não há boas colheitas para nos fornecer alimentos. Os homens não têm consideração por sua natureza celestial e não obedecem aos estatutos. Nosso povo agora deseja [a dinastia] perecendo, dizendo: Por que o Céu não envia sua indignação? Por que sua grande nomeação não faz sua aparição? O que o atual rei tem a ver conosco? ”
[...]

Zu Yi voltou [para sua própria cidade] e disse: “Seus crimes, que são muitos, estão registrados acima, e você ainda pode apelar para a nomeação do Céu em seu favor? Yin morrerá em breve. Quanto a todos os seus atos, eles podem apenas trazer a ruína para o seu país?”³⁸⁰ (ANEXO BF)

Com a evidência da iminente queda de Shang, os Zhou realizam um ritual de adivinhação, buscando saber se é favorável de fato a derrubada da dinastia vigente:

O Conde de Wei falou no seguinte sentido: “[...]. Os grandes feitos de nosso fundador foram exibidos em épocas anteriores, mas por nossa enlouquecida indulgência em espíritos, destruímos sua virtude nestes tempos posteriores. Os Yin, pequenos e grandes, são dados a assaltos, vilanias e traição. Os nobres e oficiais imitam uns aos outros na violação das leis, e não há certeza de que os criminosos serão presos. As pessoas menores se levantam e cometem ultrajes violentos uns contra os outros. Yin está agora afundando em ruínas - sua condição é como a de alguém cruzando um riacho, que não consegue encontrar águas rasas nem margem. Yin deve estar correndo para a ruína no ritmo atual!”

O Grão-Mestre deu a seguinte resposta: “Oh filho de nosso rei, o Céu em fúria está enviando calamidades e devastando o país de Yin. Daí surgiu aquela louca indulgência em espíritos. [O rei] não tem nenhuma reverência pelas coisas que deveria reverenciar, mas o faz apesar dos veneráveis idosos, os homens que estão no cargo há muito tempo. O povo de Yin agora roubará até mesmo as vítimas puras e perfeitas devotadas aos espíritos do céu e da terra; e sua conduta é conivente e, embora continuem a comer as vítimas, não sofrem punição. [...]”³⁸¹ (ANEXO BG)

Com isso temos contato com a elaboração do discurso legitimador da dinastia Zhou:

³⁸⁰ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/chief-of-the-west-conquest-of-li>>.

³⁸¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/count-of-wei>>.

“O Céu e a Terra são os pais de todas as criaturas; e de todas as criaturas o homem é o mais dotado. O sinceramente inteligente torna-se o grande soberano; e o grande soberano é o pai do povo. Mas agora, Zhouxin, o rei de Shang, não reverencia o Céu acima e inflige calamidades às pessoas abaixo. Abandonado à embriaguez e imprudente na luxúria, ele ousou exercer opressão cruel. Ele estendeu a punição dos infratores a todos os seus parentes. Ele colocou homens em cargos com base no princípio hereditário. Ele fez sua busca por palácios, torres, pavilhões, diques, lagoas e todas as outras extravagâncias, para o mais doloroso prejuízo de vocês, miríades de pessoas. Ele queimou e torrou os leais e bons. Ele rasgou mulheres grávidas. O Grande Céu foi movido de indignação e encarregou meu falecido pai Wen de exibir seus terrores; mas [ele morreu] antes que o trabalho fosse concluído.”

“Por causa disso, eu, Fa, a pequena criança, tenho por meio de você, os governantes hereditários de meus estados amigos, contemplado o governo de Shang; mas Zhouxin não tem coração arrependido. Ele se senta agachado sobre os calcanhares, não servindo a Shangdi nem aos espíritos do Céu e da Terra, negligenciando também o templo de seus ancestrais e não se sacrificando nele. As vítimas e os vasos de milho tornam-se presas de ladrões perversos, e ainda assim ele diz: ‘O povo é meu; a designação é minha’, nunca tentando corrigir sua mente desdenhosa.”³⁸² (ANEXO BH)

“Mas os crimes de Zhouxin excedem os de Jie. Ele degradou do cargo o homem muito bom; ele se comportou com cruel tirania para seu reprovador e ajudante. Ele diz que com ele é a nomeação do Céu; ele diz que um cuidado reverente de sua conduta não vale a pena ser observado; ele diz que o sacrifício é inútil; ele diz que a tirania não é um mal.”³⁸³ (ANEXO BI)

“Ele se separou do Céu e trouxe inimizade entre ele e o povo. Ele cortou os ossos das pernas daqueles que estavam passando pela manhã; Ele cortou o coração do homem digno. Pelo uso de seu poder, matando e assassinando, ele envenenou e adoeceu tudo dentro dos quatro mares. Suas honras e confiança são dadas aos malvados e maus. Ele expulsou dele seus instrutores e guardiões. Ele jogou ao vento os estatutos e as leis penais. Ele aprisionou e escravizou o oficial correto. Ele negligencia os sacrifícios para o Céu e a Terra. Ele interrompeu as ofertas no templo ancestral. Ele faz artifícios do maravilhoso dispositivo e extraordinária astúcia para agradar a sua esposa.”³⁸⁴ (ANEXO BJ)

Aqui temos explicação dada aos crimes do último rei de Shang, Zhouxin. Dentre diversos atos de negligência, é chamada a atenção também ao desrespeito da prática ritual, também compondo o discurso, que não deixa de lado seu tom religioso. Temos aqui uma continuidade com certos aspectos dos discursos das dinastias antecessoras. Mesmo assim, Zhou nos introduz novos elementos no seu processo de auto legitimação que associa o descaso da vontade divina com a opressão contra a

³⁸² SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-i>>.

³⁸³ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-ii>>.

³⁸⁴ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-iii>>.

população (“não reverencia o Céu acima e inflige calamidades às pessoas abaixo”; “não servindo a Shangdi nem aos espíritos do Céu e da Terra, negligenciando também o templo de seus ancestrais e não se sacrificando nele”).

Com a vitória de Zhou, é registrado que o rei Wu atenta que sua população aprenda sobre “as cinco relações da sociedade” e ‘atenção aos rituais de luto e sacrifícios’³⁸⁵. Em seguida, o rei Wu tem um encontro com o conde de Ji. Esse transmite para o rei um conjunto de conhecimentos a respeito da prática de governo que ficou conhecido como *Hongfan*:

No décimo terceiro ano, o rei foi consultar o conde de Qi e disse-lhe: Oh! A contagem de Qi, o Céu, invisível, assegura a tranquilidade das pessoas inferiores, ajudando-as a estar em harmonia com sua condição. Não sei como os princípios invariáveis devem ser apresentados na devida ordem. '

O conde de Qi então respondeu: 'Ouvi dizer que nos velhos tempos Gun represou as águas que inundavam e, assim, desordenou o arranjo dos cinco elementos. Deus, conseqüentemente, ficou irado e não lhe deu o Grande Plano com suas nove divisões, e assim os princípios invariáveis (do método do Céu) foram deixados em ruína. Gun foi, portanto, mantido prisioneiro até sua morte, e seu filho Yu se levantou. A ele o Céu deu o Grande Plano com suas nove divisões, e os princípios invariáveis foram apresentados em sua devida ordem. '

'O primeiro é chamado' os cinco elementos '; o segundo, "atenção reverente aos cinco assuntos"; o terceiro, "devoção sincera aos oito [objetos do] governo"; o quarto, "o uso harmonioso dos cinco divisores do tempo"; o quinto, "o estabelecimento e uso da perfeição real;" o sexto, "o uso discriminador das três virtudes"; o sétimo, "o uso inteligente de o exame de dúvidas"; o oitavo, "o uso cuidadoso das várias verificações"; o nono, "o uso exortativo das cinco felicidades e o uso respeitoso das seis [ocasiões de] sofrimento".

1-'Primeiro, dos cinco elementos. O primeiro é a água; o segundo é fogo; o terceiro, madeira; o quarto, metal; e o quinto, terra. [A natureza da] água é embeber e descer; de fogo, para resplandecer e ascender; de madeira, para ser torta e reta; de metal, para ceder e mudar; enquanto a terra é vista na semeadura e na coleta. Aquilo que embebe e desce torna-se sal; o que arde e sobe torna-se amargo; o que é torto e reto torna-se azedo; o que cede e muda torna-se acre; e da semeadura e coleta vem a doçura. '

[...]

3-. 'Terceiro, dos oito [objetos de] governo. O primeiro é comida; o segundo, riqueza e artigos de conveniência; o terceiro, sacrifícios; o quarto, [negócios do] Ministro das Obras; o quinto, [do] Ministro da Instrução; o sexto, [do] Ministro do Crime; a sétima, as observâncias, a serem pagas aos convidados; o oitavo, o exército. '

[...]

5- [...] Ele continuou a dizer, 'Esta ampliação da perfeição real contém a imutável [regra], e é a lição; sim, é a lição de Shangdi. Todas as multidões do povo, instruídas nesta amplificação da excelência perfeita e levando-a em prática, se aproximarão assim da glória do Filho do Céu, e dirão: "O Filho do Céu é o pai do povo, e então se torna o soberano de tudo sob o céu. "'

³⁸⁵ SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/successful-completion-of-the-war>>.

[...]

7-. 'Sétimo, do exame de dúvidas. Oficiais tendo sido escolhidos e nomeados para adivinhação pela carapaça de tartaruga e pelos caules de milefólio, eles devem ser encarregados de executar seus deveres. Eles encontrarão imagens de chuva, de clareamento, de nebulosidade, de falta de conexão e de travessia; e os diagramas interno e externo. Ao todo são sete; - cinco dados pela concha e dois pelos talos; e (por meio) deles, quaisquer erros podem ser rastreados. Esses oficiais tendo sido nomeados, quando a adivinhação for prosseguida, três homens devem interpretar as indicações, e as palavras de dois deles devem ser seguidas. Quando você tiver dúvidas sobre qualquer assunto importante, consulte sua própria mente; consulte seus altos ministros e oficiais; consulte as pessoas comuns; consulte a carapaça de tartaruga e os caules de adivinhação. Se você, a concha, os caules, os ministros e oficiais, e as pessoas comuns, todos concordam sobre um curso, isso é o que se chama de grande concórdia, e o resultado será o bem-estar de sua pessoa e boa sorte para seus descendentes. Se você, a concha e os caules concordarem, enquanto os ministros, os oficiais e as pessoas comuns se opõem, o resultado será feliz. Se os ministros e oficiais, com a concha e os caules, concordarem, enquanto você e o povo comum se opõem, o resultado será feliz. Se as pessoas comuns, a concha e os caules concordarem, enquanto você, com os ministros e oficiais, se opõe, o resultado será feliz. Se você e a concha concordarem, enquanto os caules, com os ministros e oficiais, e as pessoas comuns, se opõem, as operações internas serão afortunadas e os empreendimentos externos infelizes. Quando a concha e os caules se opõem às opiniões dos homens, haverá boa sorte em ficar quieto e as operações ativas serão infelizes. '

8- Oitavo, das várias verificações. Eles são chuva, sol, calor, frio, vento e sazonalidade. Quando os cinco vierem, todos completos, e cada um em sua ordem apropriada, as várias plantas serão ricamente exuberantes. Se qualquer um deles for excessivamente abundante ou excessivamente deficiente, haverá mal. Existem as verificações favoráveis: a saber, da gravidade, que é simbolizada pela chuva sazonal; de ordem, simbolizada pelo sol sazonal; de sabedoria, simbolizada pelo calor sazonal; de deliberação, simbolizada por frio sazonal; e de sagacidade, simbolizada por vento sazonal. Existem as verificações desfavoráveis - a saber, de imprudência, simbolizada por chuva constante; de suposição, simbolizado por sol constante; de indolência, simbolizada pelo calor constante; de pressa, simbolizada por frio constante; e de estupidez, simbolizada por vento constante.

[...].³⁸⁶ (ANEXO BK)

O conde de Ji, um foragido de Shang, transmite os conhecimentos cosmológicos, os traçando desde Yu no início de Xia, contendo os princípios gerais para governar. Aqui temos alternâncias entre “Céu” e “Shangdi” como autoridade suprema. As ações do governante são integradas ao clima e outros fenômenos naturais. Os princípios listados, ao menos em parte, remetem a pensamentos existentes em Shang, uma vez que o suposto transmissor desse texto, seria um revoltoso de Shang que orientou o rei Wu³⁸⁷.

³⁸⁶ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-plan>>.

³⁸⁷ CHEN 陈, 1996, p199.

Aqui temos “elementos” que o conde de Ji expressa preocupação, presentes anteriormente em discursos de Yu no capítulo anterior. A respeito desses elementos, os vemos operarem como símbolos ou mesmo arquétipos, que transacionam de uma fase à outra de maneira sutil. Um elemento consome um mas também alimenta outro, processos comportamentais de produção e inibição. Essa teoria parece buscar compreender as lógicas comportamentais dos indivíduos e do mundo que os cerca. Através dessa teoria, é formulada uma forma de tentar compreender as sucessões das transformações cósmicas e como manter a ordem³⁸⁸. Temos “elemento” como uma tradução convencional de “行” (“xing”), mas que apresenta um sentido móvel em comparação a versão ocidental de elemento, por um lado, dada a qualidade mutável da teoria chinesa, podendo conotar “fase” ou “etapa”, mas também indica modo ou ação.

Entre os objetos de governo vemos elementos que parecem estar alinhados possivelmente de acordo com sua importância. Confúcio uma vez listou prioridades em relação às necessidades da população suprir as necessidades materiais, seguidos pela educação ritualística (*Analectos* 13.9). O terceiro objeto aqui são as oferendas, que, como vimos nas fontes no decorrer da pesquisa, continuam muito presentes, sendo realizadas, principalmente pelos governantes para diversas divindades, sejam o Céu e a Terra, fantasmas de antepassados ou uma infinidade de espíritos. No sétimo item encontramos instruções detalhadas quanto a prática divinatória, que era de origem Shang, mas começava a expressar mudanças de caráter, tomando a forma da cultura ritualística de Zhou. Junto do processo adivinatório, também são citados sete tipos de presságio encontrados nos ossos de tartaruga e seu significado. Teríamos uma transição que Jaspers chamou de racionalização da era axial³⁸⁹ (talvez se evidenciando com a noção de “consultar à própria mente”), mas Cheng afirma que as características da cultura adivinatória de Shang já apresentava uma certa “racionalidade divinatória”³⁹⁰, já que a comunicação entre humanos e divindades ocorre de maneira simples, através de dúvidas simples, caracterizadas por perguntas de sim e não, e não se revestindo de simbolismos a serem interpretados. Além disso, temos uma ênfase num caminho definido de atitudes do rei, cristalizado na noção de

³⁸⁸ CHAN, 1963, p244-145.

³⁸⁹ JASPERS, 1965, p3

³⁹⁰ CHENG, 2008, p50.

"caminho real", realizado através de práticas virtuosas (honorável e reto, vencer pela força, vencer pela suavidade).

Ao menos em seu início, a dinastia Zhou pareceu continuar a dinastia Shang. Os discursos antes da substituição de dinastias mostram uma prerrogativa de herdeiros de tradições que seriam vindas do período inicial de Shang, ou mesmo mais anteriormente. Céu, Shangdi e os espíritos ainda fazem presença da retórica de legitimação. Ainda assim, percebemos mudanças em certas noções, como a ênfase no aspecto de "virtude" no discurso dos Zhou. Posteriormente, com o falecimento do rei Wu, seu irmão Dan, mais conhecido como Duque de Zhou assume as rédeas do governo como regente enquanto que o filho de Wu, Cheng, não tinha idade para assumir o posto de Rei. Esse período, como veremos adiante, foi caracterizado por certas transformações em práticas culturais, principalmente nos Ritos, tudo isso como fruto de esforços do Duque.

6 TRANSFORMAÇÕES E “CONFUCIANIZAÇÃO” NOS RITOS

6.1 O papel da figura do Duque de Zhou

Se em seu período inicial, Zhou conservou vários aspectos da dinastia Shang, pouco a pouco certas mudanças e rompimentos se tornam mais evidentes. Exceto talvez pelo culto aos ancestrais e outras práticas menores, certos traços típicos da cultura chinesa ainda não haviam nascido³⁹¹. Tradicionalmente é dito que o Duque de Zhou e suas reformas na cultura dos ritos foram responsáveis pelo nascimento de fato da civilização chinesa quanto suas principais características culturais³⁹². Essas transformações iniciadas pelo Duque culminaram com o florescimento intelectual chinês, do qual Confúcio, que era admirador declarado do Duque (*Analectos* 7.5), fazia parte. Como mencionado no início desta pesquisa, Jaspers enxerga esse florescimento num contexto mundial e avanços na consciência humana, o ato de pensar se tornaria o seu próprio objeto, tendo contradições, debates e formulações de retórica³⁹³. Assim, teríamos, em parte, um rompimento com um passado anterior, mítico e auto-evidente, caracterizado por conflitos entre racionalidade e mitos, permeados por formulações éticas para explicar as ações humanas e as forças divinas³⁹⁴. O mundo mítico, ao menos em parte persistiu, principalmente num âmbito geral da população, mas também servindo de antecedente para nutrir essas novas ideias³⁹⁵. Diante de novos desafios, há a busca de soluções na educação, em reformas políticas e transformações culturais³⁹⁶. A consequência disso é a emergência de estados fortes e unificados pelo mundo: China imperial, o Império Romano, impérios helênicos, entre outros. A transição para Zhou foi acompanhada de transformações na consciência religiosa, onde predominou a prática ritual de caráter cosmológico³⁹⁷.

Assim nos chegou a informação dos feitos do Duque:

Anteriormente, havia o rei Zhou [xin] de Yin que era um tirano sem princípios, perturbando a tranquilidade de tudo abaixo do Céu, chegando a matar o senhor do reino de Gui, fazendo dele carne em conserva e a servindo em um

³⁹¹ CHEN 陈, 1996, p169.

³⁹² Ibid, p284.

³⁹³ JASPERS, 1965, p2.

³⁹⁴ Ibid, p3.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid, p5.

³⁹⁷ CHENG, 2008, p56.

banquete para os demais Zhuhou. Por causa disso, o Duque de Zhou auxiliou o rei Wu na punição de Zhou[xin]. O rei Wu faleceu mas seu herdeiro, o rei Cheng, ainda era muito jovem, assim, o Duque de Zhou assumiu o governo como regente assumindo as responsabilidades do filho do Céu, governando tudo abaixo do Céu. No sexto ano de regência, os Zhuhou visitaram o salão de cerimônias, e o Duque estabeleceu vários tipos de ritos e etiqueta e melodias. Ele também promulgou leis para unificar os pesos e medidas de tudo abaixo do Céu. Não havia quem não obedecesse com alegria. No sétimo ano de regência, o Duque retornou o poder para o rei Cheng. O rei Cheng achou que o Duque realizou um grande serviço meritório para tudo abaixo do Céu, por isso, concedeu ao Duque a região de Lu, cuja capital era Qufu, com um território de 700 li quadrados e mil carruagens de guerra. O rei também ordenou que as várias gerações de governantes de Lu utilizassem os ritos e a música do Filho do Céu ao realizar oferendas para o Duque de Zhou.³⁹⁸ (ANEXO BL)

O Duque de Zhou é celebrado por suceder seu irmão Wu como regente enquanto que o filho, Cheng, não tinha idade para governar, cedendo o poder político quando o novo rei atingisse uma idade mínima. Além disso estabeleceu normas para práticas ritualísticas que iam muito além de um uso estritamente religioso, o que contribuiu para a consolidação da dinastia Zhou. Não dispomos de fontes que descrevem o processo de formulação e implementação das ideias do Duque, o que nos permite enxergar seu papel são as falas de confúcio info contida em outros textos que associam a ele tais medidas. De acordo com Chen Lai, o capítulo *Kanggao* do *Shangshu* é uma das principais fontes do pensamento e das reformas do Duque de Zhou³⁹⁹. Segundo Sima Qian⁴⁰⁰, os capítulos *Mushi* (牧誓, “Discurso em Mu”), *Dagao* (大誥, “Grande Anúncio”), *Duoshi* (多士, “Oficiais Numerosos”), *Wuyi* (無逸, “Contra o Conforto e a Luxúria”), *Zhouguan* (周官, “Oficiais de Zhou”), *Lizheng* (立政, “Estabelecimento do Governo”) são tidos como trabalhos dele. Eles teriam sido produzidos, segundo a tradição, em circunstâncias como a da derrubada de Shang e a consolidação do reino, e dizem respeito às obrigações do governante, de seus oficiais e do povo.

Príncipe Kang, um dos filhos do rei Wen está sendo orientado pelo rei Wu, mas a formulação desse texto é comumente associada ao Duque.

O rei diz: 'Oh! Feng, tenha essas coisas em mente. Agora [seu sucesso na administração de] as pessoas dependerá de você seguir reverentemente seu

³⁹⁸ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FAE7B88587E829DF3.aspx>.

³⁹⁹ CHEN 陈, 1996, p172.

⁴⁰⁰ SIMA 司马, Disponível em

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F523E1326EF283DCD.aspx>.

pai Wen; cumpre as suas palavras virtuosas que ouviste e veste-te com elas. Onde você for, procure entre os antigos reis sábios de Yin o que você pode usar para proteger e regular seu povo. Você deve estudar à distância os velhos talentosos de Shang, para que possa estabelecer seu coração e saber como instruir. Você deve pesquisar além do que deve ser aprendido dos sábios reis da antiguidade e empregá-lo para tranquilizar e proteger o povo. Amplie [seus pensamentos] para [a compreensão de todos] os princípios celestiais, e a virtude será ricamente exibida em sua pessoa, de modo que você não tornará frívolo o encargo do rei. '

[...]

O rei diz: 'Ao estabelecer o negócio das leis, as punições serão determinadas como eram as leis regulares de Yin. Mas você deve ver que essas punições, e a pena de morte, sejam justas. E você não deve permitir que eles sejam distorcidos para concordar com suas próprias inclinações, ó Feng. Então eles estarão inteiramente de acordo com o direito, e você pode dizer: "Eles estão devidamente ordenados;" no entanto, você deve dizer: "Talvez eles ainda não estejam inteiramente de acordo com o que é certo."

O rei diz, 'Ó Feng, esses grandes criminosos são muito aborrecidos, e quanto mais são os não filiais e não-fraternos! - como o filho que não cumpre reverentemente seu dever para com seu pai, mas fere profundamente o coração de seu pai, e o pai que pode não mais amar seu filho, mas o odeia; como o irmão mais novo que não pensa na vontade manifesta do Céu e se recusa a respeitar seu irmão mais velho, e o irmão mais velho que não pensa na labuta de seus pais em criar seus filhos e é muito hostil com seu irmão mais novo. Se nós, que somos responsáveis pelo governo, não tratarmos as partes que praticam tal maldade como infratores, as leis dadas pelo Céu ao nosso povo serão lançadas em grande desordem e destruídas. Você deve resolver lidar rapidamente com eles de acordo com as leis penais do rei Wen, punindo-os severamente e não perdendo.

[...]

O rei diz: 'Ó Feng, quando penso claramente no povo, vejo que eles devem ser conduzidos à felicidade e à tranquilidade. Eu penso na virtude dos antigos reis sábios de Yin, por meio dos quais eles tranquilizaram e regularam o povo, e me levantei para torná-lo meu. Além disso, as pessoas agora certamente seguirão um líder. Se alguém não os lidera, não se pode dizer que exerce um governo em seu estado. '⁴⁰¹ (ANEXO BM)

O discurso estabelece grandes obrigações morais para o governante, que educa o povo a partir do exemplo de sua própria figura, além de associar o governo à arte de governar com o ordenamento familiar. Novamente as convenções de comportamento postas são tidas como originadas na vontade divina, e o cumprimento desses comportamentos e atitudes refletiria num cumprimento de expectativas que as divindades teriam a respeito das pessoas. Tudo isso, segundo o próprio texto, seria o caminho praticado pelos reis sábios da antiguidade, no caso, especialmente os de Shang. Assim, percebemos a permanência de prerrogativa de continuidade com os momentos de auge das dinastias antecessoras.

⁴⁰¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-to-the-prince-of-kang>>.

Também temos outras menções nesse texto a respeito dos feitos do Duque, sendo a seguinte uma menção mais ou menos direta desses feitos, que teriam sido necessários para a consolidação dos traços típicos da civilização chinesa:

O rei Kang disse assim: " Ah, grande preceptor! O rei Wen implementou a grande Virtude em tudo debaixo do Céu, por isso pode herdar os decretos reais de Yin, substituindo os reis de Yin. O Duque de Zhou auxiliou o rei em pacificar o reino, advertindo o povo teimoso de Yin, movendo eles para Luo, os aproximando da família real. Por isso, foram corrigidos pelos ensinamentos do Duque. Desde essa migração, já se passaram três séculos. O mundo e os costumes mudaram, nas quatro direções não há preocupações, por isso me sinto tranquilo. O Caminho da Governança tem seu auge e sua queda. A educação política também vai de acordo com as mudanças nos costumes. Se não for bom em usar os virtuosos e talentosos, o povo não terá alguém que os incentive e que lhes gerem admiração. [...]." ⁴⁰² (ANEXO BN)

6.2 “Ritos e a Música”

Temos, assim, a ligação do Duque de Zhou com essa “implementação de ritos e música”, sendo esse um de seus maiores feitos. Essa ideia não deve ser subestimada, pois, como visto nos primeiros capítulos, os tempos tumultuados dos Zhou tardios se relacionava à degradação dessa ordem de ritos e música. Sima Qian, um defensor da doutrina confuciana, procuro explicar à decadência de Zhou com o “abandono dos ritos e a deterioração da música” ⁴⁰³. Em seguida, vejamos como os textos clássicos caracterizam a prática desses ritos pós Duque:

Ao tratar as pessoas, não se deve não ser respeitoso e cuidadoso, com uma maneira atenciosa e solene e com uma fala benigna, com uma linguagem definida. Assim se pode tranquilizar o coração das pessoas.

Ao sentar, deve ser solene como um cadáver, ao se levantar, deve ser respeitoso como se estivesse a jejuar. A realização dos ritos segue o que é apropriado para a ocasião. O enviado deve respeitar os costumes locais.

Os ritos são utilizados para determinar os laços entre familiares, julgar o que for suspeito, diferenciar as semelhanças e diferenças e distinguir o certo do errado. Os ritos não integram ou favorecem as pessoas aleatoriamente e não falam coisas desnecessárias. Os ritos não são excessivos no controle, não causam humilhação e não geram proximidades frívolas. O autocultivo e a prática do que se fala são chamados de boas ações. O comportamento tem o seu cultivo, as falas devem estar de acordo com os princípios, essa é a essência dos ritos. De acordo com os ritos, só ouvi falar de tomar a iniciativa de aprender com aqueles que se quer tomar como modelo, não ouvi falar de forçar as pessoas a aprender tomando outras como modelo. [...]

O Caminho e a Virtude e a Humanidade e a Retidão, sem os ritos, não podem ser realizados e nem implementados. Instruir e aconselhar, corrigir os

⁴⁰² SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/charge-to-the-duke-of-bi>>.

⁴⁰³ SIMA 司马, Disponível em

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FAA70382D08D37221.aspx>.

costumes, sem os ritos, não podem ser realizados. Decidir sobre disputas, se não houverem os ritos, não se é possível distinguir o certo do errado. Se não houverem ritos, não há como delimitar as diferenças hierárquicas entre governante e ministro, entre pais e filhos e entre irmãos mais velhos e mais novos. [...] Não importa se são rituais de oferenda especiais ou regulares, ao cultuar os fantasmas e espíritos, sem os ritos, não se pode ser devoto e solene. Por isso, o Homem Nobre adota uma atitude respeitosa, moderada e concessional ao expressar os ritos. Mesmo que papagaios conseguem falar, ainda são apenas pássaros. [...] Hoje em dia, pessoas sem ritos conseguem falar, mas não teriam ainda coração de animais? É somente porque animais não conhecem os ritos que Mesmo que papagaios conseguem falar, ainda são apenas pássaros. [...] Hoje em dia, pessoas sem ritos conseguem falar, mas não teriam ainda coração de animais? É somente porque animais não conhecem os ritos que pais e filhos se acasalam com a mesma fêmea. Por isso os sábios surgiram e formularam os ritos para guiar as pessoas, para que elas soubessem se distinguir de animais. [...]

Por exemplo, os ritos dos filhos são para fazer com que os pais se sintam aquecidos no inverno e refrescados no verão, para prepararem as camas dos pais de noite e de manhã os cumprimentar, além de fazer os filhos não entrarem em conflito com os seus pares.⁴⁰⁴ (ANEXO BO)

O rito de casamento é realizado com respeito, prudência, devoção e formalidade, para que o casal possa se amar. Esse é ponto chave dos ritos:

Identificar as diferenças entre homem e mulher, garantindo a moralidade do casal. Entre marido e mulher há a moralidade, enquanto que entre pai e filho há o afeto. O pai e o filho podem ter afeto, e assim haverá a relação correta entre governante e ministro. Por isso se diz que: "à cerimônia de casamento é a base dos ritos".⁴⁰⁵ (ANEXO BP)

Quando o pai se despede de sua filha, lhe aconselha: "Seja cuidadosa e da manhã até a noite não desobedeça as ordens e instruções dos seus sogros". A mãe amarra a faixa da filha e lhe aconselha: "Seja diligente e cuidados, da manhã até a noite não viole as ordens de seu marido quanto aos assuntos da família". [...] ⁴⁰⁶ (ANEXO BQ)

Logo de início, o texto já explicita o objetivo dos ritos: pacificar o povo. Essa pacificação se dá pelo aspecto didático dos ritos, uma das novidades percebidas pelos ensinamentos do Duque de Zhou a respeito de sua prática. Com a repetição de atos, falas e gestos prescritos por diversos ritos, se espera que o indivíduo internalize o significado deles, agindo naturalmente de forma adequada e harmônica. Vemos que as diferenças entre os gêneros são frisadas, além do caminho traçado para um indivíduo masculino e de posição intermediária para alta naquela sociedade. Abaixo

⁴⁰⁴ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F90087631A264778C.aspx>.

⁴⁰⁵ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F4E6B1496CD4C5464.aspx>.

⁴⁰⁶ LIYI 仪礼, disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FE64ED56285F33A16.aspx>.

podemos notar exemplos das várias formas de como os tais ritos poderiam educar a população:

É utilizado o rito militar para promover a cooperação entre os reinos, o rito de ir numa expedição militar usa a coragem do povo.[...] O rito da grande prosperidade e da servitude serve para usar a força laboral do povo. O rito de demarcação de larga escala serve para aglutinar o povo. O rito de alegria é usado para fazer as pessoas serem amigáveis entre si. O rito do vinho e o rito da alimentação são usados para que o clã e os irmãos se conectem intimamente. O rito de casamento e o rito da coroa são que o homem e a mulher tenham afeição um pelo outro e para que o homem adquira as virtudes de um adulto.[...] ⁴⁰⁷ (ANEXO BR)

Junto desse novo uso, funções antigas dos ritos permanecem presentes:

No altar Tai são empilhadas madeiras para queimar jade e seda e a oferenda, para que o aroma chegue até os espíritos do Céu, esse é a oferenda para o Céu. Enterre a seda e a oferenda abaixo do altar Tai, essa é a oferenda para a Terra. Ambos os rituais usam bezerros vermelhos. Enterrar cabras e porcos no altar Taizhao, essa é a oferenda para as quatro estações. Em uma caverna, é realizada uma prece no altar, essa é a oferenda para o calor e o frio. No altar do palácio, há a oferenda para o espírito do Sol. [...] Montanhas, florestas, vales e colinas conseguem gerar nuvens, podem chamar chamar o vento e a chuva e lá podem surgir monstros. Todos são espíritos. Aqueles que governam tudo abaixo do Céu, devem realizar oferendas para todos os tipos de espíritos. Já os zhuhou, realizam oferendas para os espíritos das regiões que lhes foram cedidas, caso percam essas regiões, não podem mais sacrificar para esses espíritos. ⁴⁰⁸ (ANEXO BS)

Vemos as diversas divindades que recebem cerimônias de oferendas, além de métodos para tal prática. Mesmo com uma inclinação maior aos assuntos humanos que os ritos adquirem com essas mudanças, os ritos não se afastam ainda de aspectos presentes desde seu passado xamânico. Vemos ainda uma importância dada aos sacrifícios para os mais diversos espíritos. O ato de subir montanhas, associado originalmente aos wu persistem e são realizados pelos reis de Zhou.

Uma vez vinculados a assuntos tão importantes para o governo dinástico, os ritos recebem orientações claras de seu uso, para que seu sentido não seja desvirtuado ou negligenciado, algo que de acordo com essa visão seria danoso para a manutenção da ordem e da estabilidade:

⁴⁰⁷ ZHOULI 周礼, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FAD0A11931EDE2619.aspx>.

⁴⁰⁸ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F4A97ABAA84CB505D.aspx>.

O rei fala do seguinte modo: 'Dá a conhecer claramente os meus grandes comandos no país de Mei. Quando seu reverente pai, o rei Wen, lançou as bases de nosso reino na região oeste, ele fez anúncios e advertências para várias regiões, e para todos os seus oficiais, com seus assistentes, e os gerentes de negócios, dizendo, de manhã e à noite: "Nos sacrifícios, vinho deve ser empregado." Quando o Céu estava enviando seu decreto favorável, e lançando as bases de nosso povo,) eram usados apenas nos grandes sacrifícios. Quando o Céu envia seus terrores, e nosso povo fica muito desorganizado e perde sua virtude, isso pode ser invariavelmente atribuído a sua indulgência no vinho; sim, a ruína de estados, pequenos e grandes, foi invariavelmente causada por sua culpa no uso de destilados.

[...]

'O rei Wen admoestou e instruiu os jovens nobres, que eram encarregados de um cargo ou de qualquer emprego, que não estudava usar vinhos normalmente; e em todos os estados, ele exigiu que tais bebessem vinho apenas em ocasiões de sacrifícios, e que então a virtude devia presidir para que não houvesse embriaguez. Ele disse: 'Que meu povo ensine a seus jovens que devem amar apenas como produções do solo, pois assim seu coração será bom. Que os jovens também ouçam sabiamente como constantes instruções de seus pais; e deixe-os olhar para todas as ações virtuosas, sejam grandes ou pequenas, na mesma luz [com atenção vigilante].

'Eu ouvi dizer da mesma forma, que o último sucessor daqueles reis era viciado em bebida, de modo que nenhuma acusação veio dele brilhantemente perante o povo, e ele estava (como se) reverente e imutavelmente inclinado a fazer e alimentar o que provocava ressentimento. Bastante abandonado à extraordinária lascívia e dissipação, por causa do prazer, ele sacrificou toda a sua majestade. Todas as pessoas estavam profundamente tristes e feridas no coração; mas ele se entregou loucamente para beber, sem pensar em se conter. mas continuando seu excesso, até que sua mente ficou frenética, e ele não teve medo da morte. Seus crimes na capital de Shang: e embora a extinção da dinastia [fosse iminente], isso não o preocupava, e ele não agiu para que quaisquer sacrifícios de virtude fragrante pudessem ascender ao céu. O odor fétido dos ressentimentos do povo e a embriaguez de seu rebanho de criaturas subiram ruidosamente ao alto, de modo que o céu lançou a ruína sobre Yin e não demonstrou amor por ela - por causa de tais excessos. Não há opressão cruel do Céu; as próprias pessoas aceleram sua culpa.

[...]

O rei diz, 'Ó Feng, preste atenção constante às minhas admoestações. Se você não administrar bem os oficiais, o povo continuará perdido na embriaguez.⁴⁰⁹ (ANEXO BT)

Não somente se aponta que a embriaguez é responsabilizada como grande causadora de decadência de reinos, além disso é enfatizado que o álcool deveria ser reservado apenas para ritos religiosos.

Além da preocupação de que os ritos sejam executados adequadamente, as autoridades demonstram necessidades de conhecer os costumes dos habitantes do reino:

⁴⁰⁹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-about-drunkenness>>.

O filho do Céu inspeciona Tudo Abaixo do Céu a cada cinco anos. Partindo do segundo mês do ano, primeiro inspeciona o leste, chegando à montanha Tai em Dongyue, é realizado o rito de oferenda com lenha para o Céu e se realiza o rito de contemplação das montanhas e rios daquela região. Se encontra com os zhuhou dos reinos do leste, consola os idosos centenários e realiza visitas. Ordena que o Grande Preceptor responsável pela Música colete os poemas e canções folclóricas locais, para observar os costumes e o temperamento do povo. Ordena que os funcionários encarregados das transações comerciais registrem todos os preços para averiguar os gostos e desgostos do povo. Caso o sentimento das pessoas não estejam corretos, as coisas que gostam também estarão erradas e incorretas. Ordena que o oficial responsável pelos ritos examinem as quatro estações, os meses, e que ordenem o calendário, além de unificarem as leis, os ritos, a música as instituições e as vestimentas. O que não estiver de acordo com os princípios será corrigido. Os governantes que não respeitam as montanhas e rios e os espíritos daquela região terão o terreno de seus reinos reduzidos. Aqueles que são desobedientes diante do templo ancestral não são filiais, aqueles que são assim terão seus títulos rebaixados pelo governante. Aqueles que alterem as instituições de ritos e música são insubordinados serão exilados pelo governante. Reformas arbitrárias nas instituições e vestimentas é rebeldia. Havendo um rebelde, o filho do Céu conduzirá uma expedição punitiva. Um governante que tem méritos para com o povo deve ter seu território ampliado ou seu título promovido.[...] Quando o filho do Céu retorna à capital, deve se dirigir ao templo ancestral, reportando seu retorno e usando uma vaca especial como oferenda.

[...]

Quando o filho do Céu se encontra com os zhuhou em circunstâncias normais é chamado de assembléia real. Durante o encontro, São examinados os ritos, corrigidas punições e padronizada a moral.

[...]

A disposição e as habilidades dos habitantes de cada região inevitavelmente terão diferenças por conta do ambiente, das montanhas, vales e rios. As pessoas vivem em condições climáticas e geográficas diferentes e desenvolvem costumes e temperamentos diferentes. A personalidade pode ser rígida ou suave, leve ou grave, rápida ou devagar, tendo preferências diferentes dentre os cinco sabores, uso de ferramentas e roupas diferentes. O reino deve implementar os ritos para instruir as pessoas em vários lugares sem mudar seus costumes originais, unificar as ordens do governo sem mudar os costumes adequados para todos os lugares. Os povos da planície central e das quatro regiões têm seus próprios hábitos, que não podem ser forçados a mudar. Os povos do leste são chamados de "yi", e têm cabelos desgrenhados e são pintados no corpo. Alguns não usam fogo para preparar seu alimento. Os povos do sul são chamados de "man", e Suas testas são marcadas por padrões e seus pés esquerdo e direito são entrelaçados. Alguns não usam fogo para preparar seu alimento. Os povos do oeste são chamados de "rong", com cabelos desgrenhados e vestindo roupas de pele de animal. Alguns não comem grãos, mas comem carne de animais. Os povos do norte são chamados de "di". Eles usam roupas de penas de pássaros e peles de animais e vivem em cavernas. Alguns não comem grãos, mas comem carne de animais. Os países da planície central, os yi do leste, os man do sul, os rong do oeste e os di do norte têm residências confortáveis, sabores deliciosos, roupas adequadas, suprimentos convenientes e utensílios completos. Pessoas de todas as partes do mundo têm idiomas diferentes, preferências e necessidades diferentes.⁴¹⁰ (ANEXO BU)

⁴¹⁰ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FCE5E622043A933FE.aspx>.

O texto aponta um esforço de padronização dos comportamentos dos habitantes do reino. Destaca-se a decisão de unificação das punições, mas também dos ritos. Se no início da China dinástica verificamos que os reis buscavam monopolizar o acesso ao divino através dos xamãs, vemos um esforço semelhante uma vez que a cultura de Zhou, principalmente sob a influência do Duque de Zhou, busca ordenar seu vasto e diversificado reino de acordo com ritos bastante delimitados, que emanam do próprio poder dinástico. Isso se daria pela observação dos costumes de diversas regiões do reino, verificando os costumes que estariam de acordo com os ritos propostos pela casa real, corrigindo os hábitos que seriam inadequados de acordo com essa visão. Além disso, a elaboração dessa cultura de ritos também significava uma formação de uma percepção de si próprio reforçada pelo contraste daqueles fora desse sistema, definidos por nomenclaturas genéricas e comparáveis à de “bárbaros” (*Analectos* 3.5).

6.3 O papel da “Virtude”

Como observamos, dentre várias transformações de Zhou, há uma grande preocupação com o componente comportamental, tanto dos indivíduos no poder, como da população comum. Os ritos, portanto desempenham o papel de conjunto de imagens simbólicas⁴¹¹, transmitindo para todos os indivíduos as ações e comportamentos “corretos”. Li Zehou entende essa concepção de ritos como uma expressão objetiva de virtudes e comportamentos⁴¹². Com a vontade do Céu e a virtude alinhadas é que de fato se tem a “união entre Céu e humanidade”⁴¹³. Uma vez que o discurso apresenta, em Zhou, cada vez mais essa ideia de “virtude”, é preciso saber o que esta ideia pode significar. *Erya* apresenta vincula “virtude” ao ato de lamentar ou ao sentimento de melancolia⁴¹⁴. Já o *Shuowenjiezi* traz a definição de “sublime”⁴¹⁵. Numa das partes do *Shangshu* a respeito da dinastia Zhou, são citadas algumas dessas características “sublimes”:

O rei Cheng disse: " Jun Chen! Você tem as virtudes da piedade filial e do respeito. Por ser filial com seus pais e e fraternal com seus irmãos, você pode

⁴¹¹ CHEN 陈, 1996, p248.

⁴¹² LI 李, Disponível em: <http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d0101f237.html>.

⁴¹³ MA 麻; YAO 姚; SHEN 沈, 2012, p50.

⁴¹⁴ ERYA 尔雅, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F1ED72C2149EB00A0.aspx>.

⁴¹⁵ SHUOWEN 说文, disponível em <<https://www.cidianwang.com/shuowenjiezi/de1208.htm>>.

participar da política. Eu ordeno que você governe o subúrbio leste de Chengzhou. Seja cuidadoso! No passado o Duque de Zhou foi o professor e o protetor das pessoas, e o povo sente falta de suas virtudes. Quando for, seja cauteloso ao tratar de seus deveres! Siga as convenções do Duque e dê tudo de si para pregar os ensinamentos dele, e o povo se tranquilizará.⁴¹⁶ (ANEXO BV)

Desde sempre, a atividade ritualística na China aparenta ser um ato comunitário⁴¹⁷. O comportamento codificado em ritos, principalmente durante Zhou, servindo como leis de fato⁴¹⁸, imprimindo obrigações de cunho ritual. O traçar das linhagens estava simbolizado e cristalizado pelo culto ancestral. Mais que isso, a noção de virtude e moral se expressa, inclusive em meios cosmológicos, proporcionando novos entendimentos a respeito de certas crenças já estabelecidas:

O filho do Céu está lado a lado com o Céu e a Terra, formando uma tríade. Portanto a virtude do filho do Céu se combina com o Céu e a Terra. Assim os favores deles atingem todas as dez mil coisas, brilhando como o Sol e a Lua, iluminando os quatro mares sem perder sequer um ponto minúsculo. Na corte, o filho do Céu deve usar as normas morais de Humanidade, Santidade, do Ritos e da Retidão para guiar seus ministros. Ao sair da corte, aprecia as músicas "Ya" e "Song". Quando caminha, seu anel e pingente de jade acompanham os sons de seus passos. Ao subir numa carruagem na estrada, o sino "Luan" e o sino da carruagem tocam juntos. Tanto na corte como em sua residência, age de acordo com os ritos. Para o avanço e para o recuo existem regras de comportamento, para que cada funcionário tenha o seu lugar e para que tudo cresça de forma ordenada. *Cao Feng Yijiu do Shijing* nos diz que: "Esse gentil homem nobre, sua aparência é bela e sem erros. Sua aparência é bela e sem erros, e pode ser usada como um exemplo para os quatro reinos." Esse é o seu significado.⁴¹⁹ (ANEXO BW)

O filho do Céu, o governante, se relaciona com o Céu e a Terra, o que corrobora para a percepção do governante como um xamã em sua origem, uma vez que isso pressupõe que a própria figura do governante seja entendida como uma ponte que liga esses dois planos. Os pares complementares da cultura chinesa, cuja união yin yang é o maior exemplo, propõe uma união que se expressa em relações recíprocas, que aparece como um terceiro elemento nesse esquema⁴²⁰, que é a própria união. No caso da relação entre Céu e Terra, o elemento de sua união é a figura humana⁴²¹.

⁴¹⁶ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/jun-chen>>.

⁴¹⁷ CHEN 陈, 1996, p225.

⁴¹⁸ CHANG, 1983, p37.

⁴¹⁹ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F75A9DDAF4687463C.aspx>.

⁴²⁰ CHENG, 2008, p39.

⁴²¹ Ibid, p40.

6.4 “Música” de acordo com o Duque

Em complemento da noção que o Duque de Zhou propõe sobre ritos, encontramos também a ideia de “música”. Para além de um significado superficial, um fragmento do *Liji* nos apresenta com mais detalhes essa ideia atribuída ao Duque:

A "Música" é produzida a partir do "som" e sua raiz está no coração humano que sente as coisas externas. Portanto, quando o coração sente tristeza, o som é acelerado e melancólico. Quando o coração se sente feliz, o som é generoso e reconfortante. Quando o coração se sente alegre, o som é alegre e livre. Quando o coração se sente zangado, o som é áspero e severo. Quando o coração se sente reverente, o som que emite é reto e honesto. Quando o coração sente afeição, o seu som é suave e gentil. Esses seis sons não provêm da natureza inata, mas são movidos pelas coisas externas. Por isso os reis do passado eram muito cautelosos com as coisas que moviam as pessoas. Portanto, usavam o sistema de Ritos para guiar as aspirações do povo, e usavam também a Música para harmonizar e unificar os sons do povo. A política é utilizada para unificar o comportamento do povo, e as punições para prevenir a maldade no povo. Os Ritos, a Música, a política e as punições têm um único objetivo final: são utilizados para unificar o pensamento das pessoas e para tornar a sociedade estável e Tudo abaixo do Céu governável.

[...]

O "som" é produzido no coração das pessoas. Os sentimentos surgem no coração, então eles aparecem como som. O som combinado em uma certa forma de melodia é chamado de "tom". Portanto, o som da governança é pacífico e alegre, o que significa harmonia política. Sons de tempos difíceis são ressentidos e raivosos, indicando o caos político. O som do colapso do reino é triste e melancólico, o que significa que o povo está sofrendo. Os princípios do som estão ligados à política.⁴²² (ANEXO BX)

A relação entre música e ritos surgiria através da compreensão do coração e dos sentimentos das pessoas. Isso tudo feito pela comunhão de ritos, música, punições e política. O uso da música também se encontra no âmbito político, e sua função é a de estimular o sentimento de harmonia nos indivíduos, uma música harmônica despertaria um comportamento também harmônico. A música realça a proximidade entre as pessoas, o que proporciona empatia, enquanto que o rito delimita as desigualdades “necessárias” entre os indivíduos, sendo fundamental para a harmonização e ordenação⁴²³.

Por mais que tenhamos aqui o foco no aspecto ético, vinculado com projeto ético do Duque, a música também tem suas raízes no xamanismo. Como vimos, canções, poemas e danças eram presentes em diversas ocasiões ritualísticas.

⁴²² LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F3262439AC44DD9C3.aspx>.

⁴²³ GRANET, 1997, p251.

O homem do tambor [é encarregado de ensinar os seis tipos de tambores e os quatro tipos de instrumentos de metal de percussão, para gerar os cinco sons em harmonia, produzindo a música que é usada para ritmar as melodias, coordenar o exército e dirigir as caças de campo. Ele ensina a distinguir os sons e finalidades dos tambores. Ao sacrificar para os espíritos do Céu, se bate no tambor do trovão. Ao sacrificar para os espíritos da Terra, se bate no tambor das almas. Ao sacrificar para o templo ancestral, bate-se no tambor Lu. [...]

Em todas as oferendas, para todos os pequenos espíritos, se bate em tambores ditando o ritmo das danças militares. Ao ir para batalha, se bate no tambor à noite. Quando o exército ataca, bate-se no tambor para elevar a moral. Quando inicia o aprendiz na caça de campo, a batucada também é utilizada para elevar a moral. Com a chegada do eclipse solar e lunar, avisa ao rei para tocar o tambor. Se houver um grande funeral, havia ao servo para tocar o tambor.⁴²⁴ (ANEXO BY)

Tambores, ou demais instrumentos musicais, são fundamentais para que um xamã possa realizar suas viagens espirituais⁴²⁵. Além disso, o instrumento normalmente possui diversos significados simbólicos, fundamentais para estabelecer o contato com o mundo dos espíritos. Danças também são incluídas no exercício da “música”, cujos vários sentidos, assim como os ritos, também se voltam para o aspecto sobrenatural.

6.5 Céu e seu Mandato

Nos discursos das três dinastias vemos a evocação frequente da figura do Céu, aparecendo como alguma espécie de divindade, ou mesmo o conjunto de divindades que possa representar. Além disso, o uso de Céu substitui gradualmente as menções a Shangdi⁴²⁶. O Céu transcende o mundo uma vez que não é um ancestral terreno como possivelmente foi o caso de Shangdi, trazendo uma nova mensagem política e religiosa, na qual o Céu não possui laços de parentesco com uma família específica⁴²⁷. Um fato que chama a atenção é, segundo Eliade, que nas várias culturas xamânicas, é comum que a divindade suprema seja o próprio Céu⁴²⁸.

A princípio, como indicado no *Shangshu*, o Céu também é dotado de exigências quanto aos atos dos humanos, agindo como detentor de virtudes morais. Então a figura do Céu passa a agir como uma espécie guardião da ordem política e social e um avaliador do comportamento humano, especialmente o do governante. A

⁴²⁴ ZHOULI 周礼, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FA8F4EA344E60A9FA.aspx>.

⁴²⁵ ELIADE, 1988, p168.

⁴²⁶ POCESKI, 2013, p26.

⁴²⁷ CHANG, 1983, p57.

⁴²⁸ ELIADE, 1988, p9.

aprovação do Céu em relação à dinastia dominante já visto em algumas citações da pesquisa, é chamada de “Mandato do Céu”⁴²⁹. O vínculo do mandato pode ser assumido por qualquer família que satisfaça os requisitos morais necessários.

Com isso, em Zhou nasce uma sociedade regida por princípios éticos e morais, que são expressos em práticas ritualísticas, cujas origens são ritos focados principalmente no culto aos antepassados. Em várias partes do *Shangshu*, temos indícios ou mesmo menções explícitas do que caracteriza esse tal “Mandato do Céu”:

“Devemos por todos os meios investigar as dinastias de Xia e Yin. Não pretendo saber e dizer: “A dinastia de Xia iria gozar do decreto favorável do Céu apenas por tantos anos”, nem presumo saber e dizer: “Não poderia continuar por mais tempo”. O fato era simplesmente que, por falta da virtude da reverência, o decreto em seu favor caiu prematuramente por terra. Não pretendo saber e dizer: “A dinastia de Yin iria desfrutar do decreto favorável do Céu apenas por tantos anos”, nem presumo saber e dizer: “Não poderia continuar por mais tempo”. O fato é simplesmente que, por falta da virtude da reverência, o decreto em seu favor caiu prematuramente por terra. O rei agora herdou o decreto, o mesmo decreto, eu considero, que pertencia àquelas duas dinastias. Que ele busque herdar seus méritos.

Examinando os homens da antiguidade, estava a dinastia Xia. O Céu guiou e permitiu que seus descendentes sucedessem, além de os proteger. Se familiarizou com o Céu e foi obediente a ele. Mas, com o passar do tempo, o decreto em seu favor caiu por terra. O mesmo ocorre agora, quando examinamos o caso de Yin. Havia a mesma orientação que corrigia, e gozava da proteção. Se familiarizou com o Céu e foi obediente a ele. Mas agora o decreto em favor dele caiu por terra. Nosso rei agora subiu ao trono em sua juventude. Que ele não menospreze os idosos e experientes, pois pode-se dizer deles que estudaram a conduta virtuosa dos antigos e amadureceram seus conselhos aos olhos do céu.⁴³⁰ (ANEXO BZ)

O Duque de Zhou disse: “ Ah! Eu ouvi: ‘Nos tempos antigos, as pessoas conseguiam incentivar umas às outras, amar e ensinar umas às outras, para que as pessoas comuns não se enganassem ou mentissem umas às outras.’ Se não fosse de acordo com isso, os funcionários seguiriam os próprios desejos. Isso mudaria a retificação das leis ancestrais, até mesmo decretos grandes e pequenos. Desse modo as pessoas ficariam ressentidas em seus corações e ofenderiam umas às outras.”

Assim o rei disse: “ Vocês, ministros de Yin Shang! O Rei Zhouxin não respeito o Céu e trouxe calamidades ao reino de Yin. Nós, os Zhou, auxiliamos o Céu, obedecemos ao prestígio celestial e executamos a punição real, declarando a destruição de Yin pelo Céu. À gora vocês, multidões de funcionários! Não é que nosso pequeno reino de Zhou ousasse tomar o Mandato de Yin, mas o Céu que não deu o Grande Mandato para aqueles que acreditavam em falsidades, e nos auxiliou. Como ousaríamos tomar o trono real? Precisamente porque o Céu não dá o Grande Mandato para quem acredita no mal. O que nós fazemos é temer e respeitar o Mandato do Céu.”

[...]

O rei disse: “vocês oficiais do reino de Yin, agora apenas nosso rei de Zhou está qualificado para cumprir a missão do Céu, Shangdi teve uma ordem: ‘Capture o reino de Yin e apresente-se ao Céu’. Nós atacamos Yin Shang e

⁴²⁹ POCESKI, 2013, p26.

⁴³⁰ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-of-the-duke-of-shao>>.

não temos outras pessoas como inimigas. Tratamos sua família real como inimiga. [...]"

O rei disse: " Ah! Eu digo a vocês multidão de oficiais que iriei por isso transferi-los para oeste. Não é porque me calo na execução dos ensinamentos, mas porque esse é o Mandato do Céu. Não se pode violar o Mandato do Céu e não me atrevo em adiar sua execução. Não tenham ressentimento contra mim".

[...] Vocês sabem, os ancestrais dos Yin possuíam livros clássicos que registraram o Mandato da substituição de Xia por Yin. Agora vocês dizem: 'Naquele ano os funcionários de Xia foram selecionados para a corte de Yin, e as centenas de funcionários serviam em alguma função.' Eu só aceito usar pessoas virtuosas. Agora eu convido vocês da grande capital de Shang, estou perdendo e tendo cuidados por vocês. Não é minha culpa, é o Mandato do Céu".⁴³¹ (ANEXO CA)

Segundo Chen Lai, o capítulo *Duoshi* do Shangshu contém a definição mais completa do Mandato do Céu⁴³². Ainda assim vemos alternâncias entre Céu e Shangdi, que às vezes aparentam ser quase sinônimos. A visão ética de cooperação entre todas as pessoas pouco a pouco se sofisticou nos discursos atribuídos ao Duque de Zhou.

Nas sociedades antigas reis carregavam a responsabilidade de beneficiarem seu povo, podendo ser punidos se não os fizessem⁴³³, pode ser válido enxergar a ideia de Mandado do Céu inserida nessa concepção. Se toda a ação de um rei pode influenciar a natureza, então cada detalhe da vida dele é regulado, assim, nenhum de seus atos pode influenciar involuntariamente a natureza⁴³⁴, o que em muito se assemelha a obrigação ritual não só do rei, como da população geral. No decorrer desse trabalho vimos a formação da ideia clássica chinesa da sociedade como um organismo vivo⁴³⁵, onde cada indivíduo desempenha seu papel específico. Então o rei ou imperador, como também o camponês, deveria agir de uma maneira adequada e prescrita.

As divindades "celestes" podem se tornar conceitos filosóficos, já que a hierofania do Céu pode se tornar uma revelação metafísica, sendo essa uma das possíveis consequências de sua contemplação, para além da constatação de um plano inacessível por meios convencionais⁴³⁶. A divindade celeste eventualmente passa a ser tratada como uma fonte de lei cósmica e moral⁴³⁷. O Céu se mantém no

⁴³¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/numerous-officers>>.

⁴³² CHEN 陈, 1996, p180.

⁴³³ FRAZER, 1982, p128.

⁴³⁴ Ibid, p91.

⁴³⁵ CHENG, 2008, p74.

⁴³⁶ ELIADE 2008, p56.

⁴³⁷ Ibid, p100.

simbolismo, que gera uma série de ritos⁴³⁸ voltados para sua figura. Formulada a noção de Mandato do Céu, é projetada uma leitura de acordo esse conceito a respeito das antecessoras de Zhou:

O Duque de Zhou disse: " O Rei Cheng disse: 'Ah! Eu vou lhes dizer, todos os oficiais dos reinos dos Zhuhou. Eu lhes darei grandes instruções e vocês não devem negligenciar. Jie de Xia foi excessivo com o Mandato do Céu e nem sempre deu importância às oferendas. Deus deu uma ordem solene ao reino de Xia. Jie de Xia desfrutava irrestritamente de prazeres, se recusa a ser solidário com as pessoas e comete promiscuidades, não conseguindo passar um dia se dedicando aos ensinamentos de Shangdi. Isso foi o que vocês ouviram. Jie de Xia era excessivo com o Mandato do Céu e não conseguiam compreender os princípios da obediência do povo, então ele queria massacrar e mergulhar o reino em desordem. Por Jie estar acostumado a deixar suas mulheres administrarem os assuntos políticos, não era capaz de obedecer ao povo, que estava ávido por riquezas todo o tempo. Isso envenenou profundamente o povo. Por causa da ganância do povo de Xia, a atmosfera de hostilidade prevalecia dia a dia, prejudicando o reino de Xia. Os Céus então procuraram alguém que pudesse ser o governante do povo. Assim deu a bela e brilhante ordem para Cheng Tang, ordenando-o a destruir Xia. [...].'"

O Rei disse: "Digo a todos os soberanos, não é que os Céus queriam abandonar o reino de Xia, e nem que os Céus desejavam abandonar o reino de Yin. É porque os monarcas de Xia e Shang e seus zhuhou eram devassos, exagerando no Mandato do Céu e desfrutando conforto e indolência.[...]"

O rei disse: "Não quero dizer novamente, só lhes conto seriamente sobre o Mandato do Céu."⁴³⁹ (ANEXO CB)

6.6 Reminiscencia xamânica

O Homem Nobre disse: "Os ritos e a música não podem em nenhum momento se separa do corpo". Ao experienciar profundamente a música para cultivar o seu temperamento, então, a simplicidade, a honestidade, a afeição, a confiança do coração surgirão naturalmente. Tendo um coração que contém a simplicidade, a honestidade, a afeição, a confiança, sentirá alegria. Com isso a mente e o coração estarão tranquilos. Com a mente e o coração tranquilos, se obtém a longevidade. Uma vida longa é capaz de se comunicar com os princípios do Céu. Alcançando os princípios do Céu, não é preciso falar para que as pessoas sintam a sua honestidade e confiança.[...]⁴⁴⁰ (ANEXO CC)

Pudemos observar a continuidade de vários aspectos xamânicos nas práticas ritualísticas no decorrer das dinastias, mesmo havendo certos rompimentos durante Zhou. Novamente vemos nos textos clássicos reminiscências, especialmente como os ritos permitem "alcançar os princípios do Céu". O próprio Duque de Zhou realiza ritos de adivinhação:

⁴³⁸ ELIADE 2008, p100.

⁴³⁹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/numerous-regions>>.

⁴⁴⁰ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspx>.

"Eu estava em Yimao e cheguei em Luoyi pela manhã. Eu fiz o ritual de adivinhação sobre a região de Lishui, depois fiz o mesmo ritual para as regiões a leste de Jianshui e a oeste de Yanshui. Apenas em Luodi recebi previsões auspiciosas. Novamente realizei o ritual de adivinhação na região leste de Yanshui, também obtendo auspícios somente para Luodi. Assim eu convido você a discutir isso e oferecer aos espíritos para recebermos presságios."⁴⁴¹ (ANEXO CD)

Mesmo depois de um longo período, durante a fase tardia de Zhou, marcada por desintegração territorial, vemos a sobrevivência da cultura xamânica, especialmente no reino de Chu. Já foi dito que as pessoas de Chu e sua cultura eram vistas como exóticas e mesmo bárbaras⁴⁴², marcada por forte xamanismo. Porém, mesmo sendo uma cultura levemente distinta da do berço da civilização chinesa, do vale do rio amarelo, Chu ainda possuía fortes raízes nas culturas de Shang e Zhou⁴⁴³. Sua cultura sobreviveu, principalmente na compilação de canções folclóricas feita por Qu Yuan, o *Chuci*:

Eu estava ajoelhado, com as saias do robe abertas, expondo o meu caso,
Quando em um clarão de luz, recebi seu veredicto da seguinte forma:
Montando um pássaro de sombra variado, amarrado a uma quadriga de dragão de jade,
De repente, estou viajando para cima em um vento soprado por poeira.
Parti de Cangwu pela manhã, aos 39 anos
E, ao cair da noite, cheguei aos Jardins Suspensos.
E demoraria um pouco perto das portas espirituais,
Mas o sol está se pondo.
Então eu ordeno que Xihe diminua o passo de sua carruagem,
E fique de olho na montanha Yanzi, mas fique longe,
Pois na estrada e na estrada se estende muito,
onde eu vou pesquisar alto e baixo.
Eu dou água ao meu cavalo na piscina Xian
Amarre suas rédeas à árvore fusang,
Quebre galhos de árvores Ruo para limpar o sol,
E por um momento vagueie fácil e livremente.
Adiante eu envio Wangshu, o cocheiro da lua, como meu arauto,
Atrás, Feilian, o Deus do Vento, para servir de retaguarda.
Simurghs masculinos são meus precursores,
E o Senhor do Trovão me avisará do imprevisto.
Então eu faço minha ave fênix voar mais alto,
Sem parar, dia e noite.
Agora o Whirlwind reunindo sua comitiva,
Vem me receber, conduzindo nuvens e arco-íris.
As nuvens, uma grande confusão de muitas formas, algumas se partindo,
outras
fusão—
Os arco-íris, acima e abaixo, cores luminosas em longos arqueamentos
bandas.

⁴⁴¹ SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-concerning-luo>>.

⁴⁴² MAJOR; COOK, 1999, pVII.

⁴⁴³ Ibid, p1.

Eu ordeno que o porteiro do Senhor do Céu abra os Portões do Céu,
Mas, encostado neles, ele me encara distante.⁵¹ 208
Muito tempo eu espero, enquanto o escurecimento fecha o dia,
atando flores de ossos escondidos⁴⁴⁴ (ANEXO CE)

[...]

Após o banho completo, seu cabelo foi lavado com ervas aromáticas,
Em mantos de várias cores, com galanga pendurada,
Um xamã dança se contorcendo - o espírito já dentro dela,
Sua aura se espalhando em raios claros, intermináveis.
Sim, ele vai descansar no Templo da Longevidade,
Emparelhado com o sol ou a lua, sua luz tão brilhante.
Dirigindo uma carruagem de dragão, vestida com as cores dos Senhores do Céu,
Ele voa agora, vagando por toda parte,
Pois assim que o espírito desce em seu esplendor,
Ele sai correndo, subindo nas nuvens,
Olhando para nós em Jizhou e além,
Pois ele vai aonde quiser em quatro mares - que limite ele tem?
Senhor do nosso desejo, nós suspiramos longos suspiros,
Nossos corações desgastados por tristeza após tristeza⁴⁴⁵ (ANEXO CF)

Neste dia auspicioso, o melhor dos tempos,
Reverentemente, trazemos alegria para o agosto em alta,
Nós seguramos longas espadas com cabos com cabeça de jade,
Nossas joias pendentes brilhantes fazem barulho.
Pesos de esteiras de imprensa de jade verde, brancas como pedra yao,
Raminhos de fragrâncias preciosas que trazemos em punhados,
Folhas de manjerição cobrem a carne cozida oferecida em camas de completa,
Com o sacrifício de vinho cássia e caldo apimentado.
Levante as marretas, bata nos tambores,
Diminua o ritmo para hinos calmantes.
Mas quando suas palhetas e suas cordas tocarem, deixe o canto crescer,
Deixe os membros da serpente dos xamãs dançarem vestidos com vestes esplêndidas,
Inundando o salão com suas fragrâncias de pólen e ervas
Deixe cada músico soar cada nota,
Que o Senhor encontre alegria, prazer e paz.⁴⁴⁶ (ANEXO CG)

Inevitavelmente se levanta a questão de se o xamanismo ainda era praticado para além do reino de Chu. Não faltam menções aos wu no *Shanhaijing* e mesmo em outras fontes. Além disso, como já dito, os Chu também tinha suas origens em Shang e Zhou, além do próprio Chuci ainda fazer menções sobre figuras históricas da região do vale do Rio Amarelo, como Yao, Shun e Yu.

⁴⁴⁴ QU 屈, 2016, p11.

⁴⁴⁵ Ibid, p21.

⁴⁴⁶ Ibid, p19.

7 CONCLUSÃO

No decorrer dessa pesquisa pudemos acompanhar a trajetória das atividades xamânicas na China antiga, no que diz respeito à sua relação com os ritos que Confúcio propunha. De acordo com as falas do Mestre, percebemos um caráter multifacetado dos Ritos (que são reforçados pelos textos confucianos posteriores): segundo Confúcio, seriam práticas implementadas desde o início da China antiga por diversos governantes que eram percebidos como “Sábios”. Teriam, assim, como objetivo de proporcionar harmonia para a sociedade. Ainda assim, não se afastam de ideias convencionais de “Ritos”, desempenhando diversos papéis na religiosidade da época, se expressando, principalmente, pelos ritos de oferendas e de adivinhações. Certas fontes citadas até dão indícios de que tais ritos seriam prescritos pelas próprias divindades que regem o Céu e a Terra, sugerindo uma percepção de tais ritos como práticas “naturais” e, portanto, obrigatórias.

Ao examinarmos as fontes relacionadas ao passado que Confúcio tanto valoriza, encontramos a figura xamanística dos wu, sendo possivelmente os primeiros responsáveis por realizar ritos na China antiga. Naquela altura ainda não encontramos o aspecto ético explícito que Confúcio defendia nos ritos, mesmo assim os aspecto comunitário que esses ritos possuíam permitiam uma socialização entre os indivíduos, então, seu papel na formulação de decoro e normas de convivência não deve ser descartado.

Aparentemente, desde sempre, os xamãs estavam de alguma forma vinculados ao poder político vigente, agindo como uma espécie de funcionário ou burocrata. Segundo a lenda relatada no *Guoyu*, os xamãs eram os responsáveis pela comunicação entre o Céu e a Terra, e assim, os governantes buscavam o monopólio dessa comunicação, como meios de legitimação por deterem o saber divino. Registros de fontes mostram a possibilidade dos próprios reis e governantes serem xamãs ou, ao menos, herdeiros de certas práticas xamânicas, como a realização de sacrifícios em montanhas.

Com o passar das dinastias, a figura do wu sobrevive, mas parece cada vez mais distante da política, apesar de muitas práticas associadas aos xamãs ficarem presentes por toda a China imperial. Enquanto isso, o xamanismo continuaria presente nas crenças populares e com um forte caráter sincrético⁴⁴⁷. Especialmente com a

⁴⁴⁷ POCESKI, 2013, p209.

dinastia Zhou, notamos transformações no caráter religioso, onde a divindade suprema passa ser o Céu, que é apresentado de maneira mais impessoal, apesar de ter claras exigências morais. Tradicionalmente é dito que o Duque de Zhou realizou reformas nas práticas rituais com finalidades éticas e educativas. Numa dinastia Zhou tardia, temos Confúcio defendendo práticas rituais associadas ao passado de uma forma geral, mas com uma clara preferência para com a dinastia Zhou, especialmente pós Duque. A importância dada pela ordem estabelecida pelos Zhou era tanta que o colapso dela, de acordo com os clássicos, significava uma grande catástrofe:

Depois do declínio da dinastia Zhou, os ritos e a música foram abandonados e danificados, pequeno e grande não eram mais separados por hierarquia [...]. Pessoas que obedeciam a lei e conservavam o caminho passavam por humilhações, enquanto que os extravagantes e excessivos eram honrados.⁴⁴⁸ (ANEXO CH)

Notamos que nenhuma religião exclui totalmente o passado⁴⁴⁹, e a mensagem dificilmente é completamente nova, vemos mais uma integração, reconfiguração e revalorização de tradições imemoriais. Um diálogo entre Confúcio e um de seus discípulos mostra essa síntese, tanto da crença no sobrenatural como suas implicações éticas:

Zai Wo disse: "Ouço as pessoas falarem com frequência de fantasmas e espíritos, mas não sabem seu significado." Confúcio respondeu: "O *qí* é o vigor dos espíritos, e *po* [componente mortal da alma] é o vigor dos fantasmas. Realizando oferendas para espíritos e para fantasmas se alcança a perfeição do estado de Sábio ensinado pelo caminho dos espíritos. Tudo que vive vai morrer, depois da morte o corpo físico inevitavelmente retorna ao solo, assim temos o fantasma. O corpo físico apodrece debaixo da terra, tornando-se um solo não cultivado. Já a alma, é levada para cima, tornando-se uma luz visível e podendo sentir seu cheiro, podendo sentir sua melancolia. Assuntos sobre espíritos é algo que todos os seres vivos tem e podem compreender, mas que são difíceis de se explicar em palavras, e é a demonstração da existência de espíritos. O Sábio, de acordo com esse tipo de manifestação espiritual, escolhe os nomes supremos, 'fantasma' e 'espírito'. Seguindo as normas das pessoas comuns, os fantasmas e espíritos são temidos e, por isso, as pessoas os servem. O Sábio pensa que fazer meramente isso não basta, por isso constrói palácios, templos ancestrais e templos de pêssegos, distinguindo os vínculos de distância e proximidade que se podem ter com fantasmas e espíritos, ensinando ao povo não apenas a relembrar de seus antepassados distantes como também realizar oferendas aos seus pais, não se esquecendo de onde vieram. Isso se mostra muito efetivo, por causa disso o povo obedece aos seus líderes, fazendo isso com rapidez. Uma vez que ambos os nomes são estabelecidos, dois tipos de ritos

⁴⁴⁸ SIMA 司马, Disponível em

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FAA70382D08D37221.aspx>.

⁴⁴⁹ ELIADE, 1988, p12.

de oferenda são relatadas de acordo com suas diferenças. O primeiro é o rito da corte, em que se sacrifica sangue e gordura intestinal queimados numa vara de artemísia. A fumaça que sobe é aromática, misturada com a artemísia. Esse rito usa o aroma para retribuir o *qi* dos espíritos. Este simples e antigo ritual de oferenda é capaz de fazer as pessoas relembrem suas origens. O outro ritual é o de oferecer alimentos cozidos [...] Esse ritual usa alimentos cozidos para retribuir o *po* dos fantasmas. Esse tipo de ritual de oferenda tem o papel de ensinar o povo a se amar. Temos, acima, oferendas para espíritos e, abaixo, para fantasmas, em termos de ritos de etiqueta, pode-se dizer que ambos são tratados com consideração.⁴⁵⁰ (ANEXO CI)

O Homem Nobre detém os ritos, e isso é apropriado. Ele não apenas se harmoniza com as pessoas de fora, mas também promoverá o carinho entre as pessoas de dentro. Portanto, não há pessoas que não se coloquem à disposição de sua benevolência, até os fantasmas e espíritos ficam alegres em receber suas oferendas. Os ritos formulados pelos reis passados possuem essências internas e formas externas. A lealdade é uma essência dos ritos, a adequação é uma forma externa dos ritos. Sem a sua essência, os ritos não se estabelecem, sem sua forma externa, os ritos não são implementados. Os ritos devem, acima, estarem em harmonia com o Céu e, abaixo, em harmonia com a Terra e, além disso, conformar com os fantasmas e espíritos, o coração das pessoas e as dez mil coisas.⁴⁵¹ (ANEXO CJ)

Mesmo rompendo com a tradição xamânica, Confúcio ainda elogia alguns aspectos dos wu:

O Mestre disse: “Os homens do sul têm um ditado que diz: ‘Quem não tem constância, não pode um wu ou médico’. Bom[ditado]!”. “[Se ele] não for constante e sua virtude, sofrerá humilhação [...]”.⁴⁵²

Por fim, temos no *Shanhaijing* uma síntese do saber xamânico, agora encabeçado pela figura do Sábio (nomenclatura corrente entre os confucianos, apesar da definição abaixo não se encaixar nas ideias de Confúcio, mas podendo talvez se tratar de um termo ressignificado posteriormente):

Tudo que a Terra carrega, entre o Céu e a Terra, e entre as quatro direções, que está entre os quatro mares, que é iluminado pelo sol e pela lua, que move as estrelas [...] Tudo isso é gerado pelos espíritos, [...] e só o Sábio pode compreender isso.⁴⁵³ (ANEXO CK)

⁴⁵⁰ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspx>.

⁴⁵¹ LIJI 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F1E8E956B0AE3C2C5.aspx>.

⁴⁵² *Analectos* 13.22, Trad: SINEDINO, 2012, p412.

⁴⁵³ SHANHAIJING 山海经, 2011, p256-257.

Glossário

楚辞	Chūcí	<i>Chuci</i> (“Versos de Chu”)
川	Chuān	Rio(s)
春秋时代(春秋時代)	Chūnqiū shídài	Período da Primavera e Outono
道	Dào	“Dao” (“Caminho”)
德	Dé	Virtude
地	Dì	Terra
帝	Dì	Soberano/Soberano de Cima
董仲舒	Dǒng Zhòngshū	Dong Zhongshu
尔雅	Ēryǎ	<i>Erya</i>
鬼	Guǐ	Fantasmas
汉书(漢書)	Hànshū	<i>Hanshu/Livro de Han</i>
韩非子	Hánfēizi	Hanfeizi
汉武帝(漢武帝)	Hàn Wǔdì	Imperador Wudi de Han
皇帝	Huángdì	Título de Imperador
黄帝	Huángdì	Imperador Amarelo
甲骨文	Jiǎgǔwén	Ossos oraculares
桀	Jié	Jie, último imperador da dinastia Xia
祭祀	Jìsì	Oferendas
孔子	Kǒngzǐ	Confúcio
老子	Lǎozǐ	Laozi
礼(禮)	Lǐ	Ritos
礼记(禮記)	Lǐ jì	Liji
礼仪(禮儀)	Lǐyí	Liyi
论语(論語)	Lúnyǔ	<i>Analectos</i>
孟子	Mèngzǐ	Mengzi
墨子	Mòzi	Mozi
启	Qǐ	Rei Qi de Xia
秦朝	Qíncháo	Dinastia Qin

秦始皇	Qínshǐhuáng	Qin Shihuang
司马迁(司馬遷)	Sīmǎ Qiān	Sima Qian
山	Shān	Montanhas
山海经(山海經)	Shānhǎi jīng	<i>Shanhaijing</i>
商朝	Shāngcháo	Dinastia Shang
上帝	Shàngdì	Shangdi/Soberano de cima
尚书(尚書)	Shàngshū	<i>Shangshu</i>
神	Shén	Espíritos
史	Shǐ	“Shi”, responsável pelos registros oraculares
士	Shì	“Shi”, burocrata letrado
史记(史記)	Shǐjì	Shiji
诗经(詩經)	Shījīng	<i>Shijing</i>
说文解字(說文解字)	Shuōwénjiězì	<i>Shuowen jiezi</i>
舜	Shùn	Shun
汤(湯)	Tāng	Tang
天	Tiān	Céu
王	Wáng	Rei
文王	Wénwáng	Rei Wen
巫	Wū	“Wu”/Xamã
武王	Wǔwáng	Rei Wu
夏朝	Xiàcháo	Dinastia Xia
孝	Xiào	Piedade filial
尧(堯)	Yáo	Yao
禹	Yǔ	Yu
乐(樂)	Yuè	Música
战国时代(戰國時代)	Zhànguó shídài	Período dos Estados Combatentes
肘	Zhǒu	Zhou, último rei da dinastia Shang
周朝	Zhōucháo	Dinastia Zhou
周公	Zhōugōng	Duque de Zhou
周礼(周禮)	Zhōu lǐ	<i>Zhouli</i>

左传(左傳)

Zuǒ chuán *Zuochuan*

Referências

- BUENO, André (Org.). **100 Textos de História Chinesa**. 2009. Disponível em: <<http://chinologia.blogspot.com.br/>>. Acesso em 19/08/17.
- BUENO, André (Org.). **Textos de História da China Antiga**. Rio de Janeiro: Ebook, 2016
- BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CHAN, Wing-Tsit . **A Sourcebook in Chinese Philosophy**. Princeton: Princeton University Press. 1963.
- CHANG, K.C.. **Arth, Myth and Ritual, The path to Political Authority in Ancient China**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- CHEN, LAI 陈来. **Gǔdài zōngjiào yǔ lúnǐ, rújiā de gēnyuán 古代宗教与伦理，儒家的根源 (Religião e ética antigas, as raízes do confucianismo)**. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.
- CHEN, Lai 陈来 (2014) , **Jiélùn rúxué yǔ zhōngguó chuántǒng wénhuà 结论儒学与中国传统文化 (Confucianismo e a Cultura Chinesa)** . Instituto Confúcio, 5, 38-41.
- CHENG, Anne . **História do pensamento chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **Techniques of Ecstasy**. London: Penguin Group, 1988.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins fontes, 2008.

ERYA 尔雅 . Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F1ED72C2149EB00A0.aspx>. Acesso em 06/07/19.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras. 2005

GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HANSHU 汉书 (Livro de Han). Disponível em:
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F8CCCCDDB12CDC743.aspx>. Acesso em 06/07/19.

JASPERS, Karl. **The Origin and Goal of History**. Massachusetts: Yale University Press, 1965.

LAI, Karen L. **Introdução à filosofia chinesa**. São Paulo: Madras, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LIJI 礼记 (Livro dos Ritos). Disponível em:
<<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>. Acesso em 06/07/19.

LI, Xiangdong 李相东; HUANG, Daojing 黄道京 (Org.). **Tujie Lunyu 图解论语 (Os Analectos Ilustrados e Comentados)**. Nanjing: Phoenix Publishing & Media, 2012.

LI, Ze Hou 李泽厚. **Shuo Wushi de Chuantong 说巫史的传统 (Comentários sobre a tradição xamânica da China)**. Disponível em:
<http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d0101f237.html>. Acesso em 10/08/2019.

LÜ, Buwei 吕不韦. **Lüshi Chunqiu 吕氏春秋**. Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F8B249E400F0AA90B.aspx>. Acesso em 06/07/19.

MA, Tianxiang 麻天祥; YAO, Binbin 姚宾宾; SHEN, Ting 沈庭. **Zhongguo Zongjiaoshi** 中国宗教史 (**História das religiões chinesas**). Wuhan: Wuhan Daxue Chubanshe, 2012.

MAJOR, John S.; COOK, A. **Contance. Definig Chu: Image and Reality in Ancient China**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999

MENG, Ke.; Jorge Luis López López/Yang Bojun (Trad.). **Mengzi (Mêncio)**. Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 2012.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

QU, Tongzu 瞿同祖. **Zhongguo Fengjian Shehui** 中国封建社会 (**Sociedade feudal Chinesa**). Shanghai: Shanghai Shiji Chubanjituan, 2005.

QU, Yuan 屈原. **Chuci** 楚辞 (**Versos de Chu**). Beijing: Zhongguo Wenlian Chubanshe , 2016.

ROBERTS. J.A.G.. **História da China**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2011.

SHANHAIJING 山海经 (**Clássico das montanhas e mares**). Beijing: China Overseas Press, 2011.

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

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

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

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

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

WANG, Kai. **Common Knowledge About Chinese History**. Hong Kong: Hong Kong
China Tourism Press, 2004.

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

YE, Lang; ZHU, Liangzhi. **Insights into Chinese Culture**. Beijing: FOREIGN
LANGUAGE TEACHING AND RESEARCH PRESS, 2008

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

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

ZUO, Qiuming 左丘明. **Zuochuan** 左传. Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F699E8628DEAEE3C0.aspx>. Acesso em 06/07/19.

ANEXO A- SIMA, Qian 司马迁. Qin Shi Huang Benji 秦始皇本纪 (Anais de Qin Shi Huang) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F06E382CF4FE130C8.aspx>.

廷尉李斯议曰：“周文武所封子弟同姓甚众，然後属疏远，相攻击如仇讎，诸侯更相诛伐，周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统，皆为郡县，诸子功臣以公赋税重赏赐之，甚足易制。天下无异意，则安宁之术也。置诸侯不便。”始皇曰：“天下共苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙，天下初定，又复立国，是树兵也，而求其宁息，岂不难哉！廷尉议是。”

ANEXO B- SIMA, Qian 司马迁. Qin Shi Huang Benji 秦始皇本纪 (Anais de Qin Shi Huang) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F06E382CF4FE130C8.aspx>.

丞相李斯曰：“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？异时诸侯并争，厚招游学。今天下已定，法令出一，百姓当家则力农工，士则学习法令辟禁。今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。”制曰：“可。”

ANEXO C- SIMA, Qian 司马迁. Kong Shijia 孔子世家 (Casa de Confúcio) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FFC81BE0103BC7896.aspx>.

桓子嬖臣曰仲梁怀，与阳虎有隙。阳虎欲逐怀，公山不狃止之。其秋，怀益骄，阳虎执怀。桓子怒，阳虎因囚桓子，与盟而醢之。阳虎由此益轻季氏。季氏亦僭於公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下皆僭离於正道。故孔子不仕，退而脩诗书礼乐，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉

[...]

古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施於礼义，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，始於衽席，故曰“关雎之乱以为风始，鹿鸣为小雅始，文王为大雅始，清庙为颂始”。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武雅颂之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。

ANEXO D - LIJI, Jie Jingi 经解 (Explicação dos Clássicos), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FFC81BE0103BC7896.aspx>

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也：温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。其为人也：温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；洁静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”

ANEXO E- SIMA, Qian 司马迁. Taishigong Zixu 太史公自序 (Posfácio autobiográfico do Grande Historiador) Shiji 史记 (Registros do Historiador).**Disponível em****<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FB85AC0734A09C66C.aspx>.**

上大夫壶遂曰：“昔孔子何为而作春秋哉？”太史公曰：“余闻董生曰：‘周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。’子曰：‘我欲载之空言，不如见之於行事之深切著明也。’夫春秋，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。易著天地阴阳四时五行，故长於变；礼经纪人伦，故长於行；书记先王之事，故长於政；诗记山川谿谷禽兽草木牝牡雌雄，故长於风；乐乐所以立，故长於和；春秋辩是非，故长於治人。是故礼以节人，乐以发和，书以道事，诗以达意，易以道化，春秋以道义。

ANEXO F- LIJI, Wangzhi 王制 (Regulamentações Reais), 礼记, Disponível em:
<<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

七教：父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客。

ANEXO G - SIMA, Qian 司马迁. Lishu 禮書 (Tratado dos Ritos) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FAA70382D08D37221.aspx>

太史公曰：洋洋美德乎！宰制万物，役使群众，岂人力也哉？余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，其所由来尚矣。

ANEXO H - MENG, Ke. Mengzi (Mêncio); Trad. Jorge Luis López López/Yang Bojun, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 2012.

吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也。悦周公、仲尼之道，北学于中国。北方之学者，未能或之先也。

ANEXO I - LIJI, Liyun 礼运 (Condução dos Ritos), 礼记, Disponível em:
<<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃，是谓小康。

**ANEXO J - SHUOWEN 说文, Disponível em:<
<http://hy.httpcn.com/html/shuowen/32/KOCQCQUYAZMERNAE/>>**

禮,靈啓切,履也。所以事神致福也。从示从豐,豐亦聲。

ANEXO K - 礼乐志 BAN 班, Disponível em Disponível em:
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F8CCCCDDB12CDC743.aspx>.

人函天、地、阴、阳之气，有喜、怒、哀、乐之情。天禀其性而不能节也，圣人能为之节而不能绝也，故象天、地而制礼、乐，所以通神明，立人伦，正情性，节万事者也。

ANEXO L - LIJI, Jifa 祭法 (Regras de Oferendas), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F4A97ABAA84CB505D.aspx>.

帝嘗能序星辰以着众；尧能赏均刑法以义终；舜勤众事而野死。鲧鄣洪水而殛死，禹能修鲧之功。黄帝正名百物以明民共财，颛顼能修之。契为司徒而民成；冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之菑。此皆有功烈于民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。

ANEXO M - SIMA, Qian 司马迁. Xia Benji 夏本紀 (Anais de Xia) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FE075ED3B53E421ED.aspx>.

夏禹，名曰文命。禹之父曰鯀，鯀之父曰帝顓頊，顓頊之父曰昌意，昌意之父曰黃帝。禹者，黃帝之玄孫而帝顓頊之孫也。禹之曾大父昌意及父鯀皆不得在帝位，為人臣。

ANEXO N - SIMA, Qian 司马迁. Yin Benji 殷本紀 (Anais de Yin) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FBE741D9EABA5FE02.aspx>.

殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝尝次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水有功。帝舜乃命契曰：“百姓不亲，五品不训，汝为司徒而敬敷五教，五教在宽。”封于商，赐姓子氏。契兴於唐、虞、大禹之际，功业著於百姓，百姓以平。

ANEXO O - SIMA, Qian 司马迁. Zhou Benji 周本紀 (Anais de Zhou) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F9A2C7E8DC94BA11E.aspx>.

周后稷，名弃。其母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。

ANEXO P - SIMA, Qian 司马迁. Wudi Benji 五帝本紀 (Anais dos Cinco Soberanos) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F520EBF2044461B6A.aspx>.

黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。

ANEXO Q - SIMA, Qian 司马迁. Wudi Benji 五帝本紀 (Anais dos Cinco Soberanos) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F520EBF2044461B6A.aspx>

东至于海，登丸山，及岱宗。西至于空桐，登鸡头。南至于江，登熊、湘。北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处，以师兵为营卫。官名皆以云命，为云师。置左右大监，监于万国。万国和，而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎，迎日推策。

ANEXO R - Mian 緜, SHIJING 诗经, Disponível em <<https://ctext.org/book-of-poetry/mian>>

緜緜瓜瓞。
民之初生、自土沮漆。
古公亶父、陶復陶穴、未有家室。
古公亶父、來朝走馬。
率西水滸、至于岐下。
爰及姜女、聿來胥宇。
周原膴膴、堇荼如飴。
爰始爰謀、爰契我龜。
曰止曰時、築室于茲。
迺慰迺止、迺左迺右、迺疆迺理、迺宣迺畝、自西徂東、周爰執事。
乃召司空、乃召司徒、俾立室家。
其繩則直、縮版以載、作廟翼翼。
揀之陳陳、度之薨薨、築之登登、削屨馮馮、百堵皆興、鼙鼓弗勝。
迺立皋門、皋門有伉。
迺立應門、應門將將。
迺立冢土、戎醜攸行。
肆不殄厥愠、亦不隕厥問。
柞械拔矣、行道兌矣。
混夷駟矣、維其喙矣。
虞芮質厥成、文王蹶厥生。
予曰有疏附、予曰有先後、予曰有奔奏、予曰有禦侮。

ANEXO S - SHANHAIJING 山海经, 2011, p11.

凡雒山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首。其祠之礼：毛用一璋玉瘞，糝用稌米，一璧，稻米、白菅为席。

ANEXO T - SHANHAIJING 山海经, 2011, p30.

凡雒山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首。其祠之礼：毛用一璋玉瘞，糝用稌米，一璧，稻米、白菅为席。

ANEXO U - SHANHAIJING 山海经, 2011, p45.

凡西经之首，自钱来之山至于山，凡十九山，二千九百五十七里。华山冢也，其祠之礼：太牢。踰山神也，祠之用烛，斋百日以百牺，瘞用百瑜，汤其酒百樽，饗以百珪百璧。其余十七山之属，皆毛牲用一羊祠之。烛者，百草之未灰，白席采等纯之。

ANEXO V - SHANHAIJING 山海经, 2011, p194.

凡縞羝山之首，自平缝之山至于阳华之山，凡十四山，七百九十里。岳在其中，以六月祭之，如诸岳之祠法，则天下安宁。

ANEXO W - SHANHAIJING 山海经, 2011, p176.

又东二十里，曰和山。其上无草木而多瑶碧。实惟河之九都。是山也，五曲，九水出焉，合而北流注于河，其中多苍玉。吉神泰逢司之，其状如人而虎尾，是好居于萑山之阳，出入有光。泰逢神动天地气也

ANEXO X - SHANHAIJING 山海经, 2011, p279.

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。在登葆山，群巫所从上下也。

ANEXO Y - SHUOWEN 说文, Disponível**em:<<http://http://hy.httpcn.com/html/shuowen/25/PWILAZILKOUYDEB//>>**

巫,武扶切,祝也。女能事無形,以舞降神者也。象人兩袂舞形。與工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之屬皆从巫。

ANEXO Z - SHANHAIJING 山海经, 2011, p323.

开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蝮、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鹄、视肉。

ANEXO AA - SHANHAIJING 山海经, 2011, p383.

有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。

ANEXO AB - CHUYU 楚语 (Discursos de Chu), GUOYU 国语, disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FB8B629DB498C8ACA.aspx>

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觐，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

“其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：‘重实上天，黎实下地。’遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有？”

ANEXO AC - SHANHAIJING 山海经, 2011, p271.

大乐之野，夏后启于此儻九代，乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。

ANEXO AD - SHANHAIJING 山海经, 2011, p394.

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫫于天，得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野，高二千仞，开焉得始歌《九招》。

ANEXO AE Sī wū/shén shì 司巫/神仕 (Oficiais Wu) Zhouli 周礼 (Ritos de Zhou).
Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F8F4EBFDEC49B6E63.aspx>.

司巫掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒；祭祀，则共主，及道布，及菹馆。凡祭事，守瘞。凡丧事，掌巫降之礼。
男巫掌管望祀、望衍、授号，旁招以茅。冬堂赠，无方无算；春招弭，以除疾病。王吊，则与祝前。女巫掌岁时祓除、衅浴、旱暵，则舞雩。若王后吊，则与祝前。凡邦之大灾，歌哭而请。

ANEXO AF - LIJI, Biaoji 表記 (Registro no Exemplo), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspxE4F4A97ABAA84CB505D.aspx>.

子曰：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝：蠢而愚，乔而野，朴而不文。[...]

ANEXO AG - Yaodian 堯典 (Cânone de Yao) , SHANGSHU 尚書, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/canon-of-yao>>

曰若稽古帝堯，曰放勳，欽、明、文、思、安安，允恭克讓，光被四表，格于上下。
克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。

ANEXO AH- SIMA, Qian 司马迁. Wudi Benji 五帝本紀 (Anais dos Cinco Soberanos) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F520EBF2044461B6A.aspx>

尧曰：“嗟！四岳：朕在位七十载，汝能庸命，践朕位？”岳应曰：“鄙德忝帝位。”尧曰：“悉举贵戚及疏远隐匿者。”众皆言于尧曰：“有矜在民间，曰虞舜。”尧曰：“然，朕闻之。其何如？”岳曰：“盲者子。父顽，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至奸。”尧曰：“吾其试哉。”于是尧妻之二女，观其德于二女。舜饬下二女于妫汭，如妇礼。尧善之，乃使舜慎和五典，五典能从。乃遍入百官，百官时序。宾于四门，四门穆穆，诸侯远方宾客皆敬。尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷。尧以为圣，召舜曰：“女谋事至而言可绩，三年矣。女登帝位。”舜让于德不怍。正月上日，舜受终于文祖。文祖者，尧大祖也。

ANEXO AI - - SIMA, Qian 司马迁. Fengchan Shu 封禅书 (Sacrifícios para o Céu e à Terra) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F1D3A4C91158EDF75.aspx>

周官曰，冬日至，祀天於南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇。皆用乐舞，而神乃可得而礼也。天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭其疆内名山大川。四渎者，江、河、淮、济也。天子曰明堂、辟雍，诸侯曰泮宫。

ANEXO AJ - Shundian 舜典 (Cânone de Shun) , SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun>>.

正月上日，受終于文祖。在璿璣玉衡，以齊七政。肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。輯五瑞。既月乃日，覲四岳群牧，班瑞于群后。
歲二月，東巡守，至于岱宗，柴。望秩于山川，肆覲東后。協時月正日，同律度量衡。修五禮、五玉、三帛、二生、一死贊。如五器，卒乃復。五月南巡守，至于南岳，如岱禮。八月西巡守，至于西岳，如初。十有一月朔巡守，至于北岳，如西禮。歸，格于藝祖，用特。五載一巡守，群后四朝。敷奏以言，明試以功，車服以庸。

ANEXO AK - Shundian 舜典 (Cânone de Shun) , SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun>>.

帝曰：「夔！命汝典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」

ANEXO AL - Da Yu Mo 大禹謨 (Conselhos do Grande Yu) , SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/counsels-of-the-great-yu>>.

禹曰：「於！帝念哉！德惟善政，政在養民。水、火、金、木、土、穀，惟修；正德、利用、厚生、惟和。九功惟敘，九敘惟歌。戒之用休，董之用威，勸之以九歌俾勿壞。」

ANEXO AM - Da Yu Mo 大禹謨 (Conselhos do Grande Yu) , SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/counsels-of-the-great-yu>>.

帝曰：「咨，禹！惟時有苗弗率，汝徂征。」禹乃會群后，誓于師曰：「濟濟有眾，咸聽朕命。蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德，君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎，肆予以爾眾士，奉辭伐罪。爾尚一乃心力，其克有勳。」

ANEXO AN - Da Yu Mo 大禹謨 (Conselhos do Grande Yu) , SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/counsels-of-the-great-yu>>.

天敘有典，勅我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！同寅協恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！天聰明，自我民聰明，天明畏自我民明威。達于上下，敬哉有土。」

ANEXO AO - Ganshi 甘誓 (Discurso em Gan) , SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/speech-at-gan>>.

王曰：「嗟！六事之人，予誓告汝：有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰。左不攻于左，汝不恭命；右不攻于右，汝不恭命；御非其馬之正，汝不恭命。用命，賞于祖；弗用命，戮于社，予則孥戮汝。」

ANEXO AP - Junzhi 君奭 (Príncipe Shi) , SHANGSHU 尚書, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/prince-shi>>.

公曰：「君奭！我聞在昔成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸乂王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保乂有殷，故殷禮陟配天，多歷年所。天維純佑命，則商實百姓王人。罔不秉德明恤，小臣屏侯甸，矧咸奔走。惟茲惟德稱，用乂厥辟，故一人有事于四方，若卜筮罔不是孚。」

公曰：「君奭！天壽平格，保乂有殷，有殷嗣，天滅威。今汝永念，則有固命，厥亂明我新造邦。」

ANEXO AQ - LIJI, Biaoji 表記 (Registro no Exemplo), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspxE4F4A97ABAA84CB505D.aspx>.

殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝：荡而不静，胜而无耻。

ANEXO AR - Zhonghui zhi Gao 仲虺之誥 (Anúncio de Zhonghui) , SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-of-zhong-hui>>.

仲虺乃作誥，曰：「嗚呼！惟天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明時乂，有夏昏德，民墜塗炭，天乃錫王勇智，表正萬邦，纘禹舊服。茲率厥典，奉若天命。夏王有罪，矯誣上天，以布命于下。帝用不臧，式商受命，用爽厥師。簡賢附勢，寔繁有徒。肇我邦于有夏，若苗之有莠，若粟之有秕。小大戰戰，罔不懼于非辜。矧予之德，言足聽聞。惟王不邇聲色，不殖貨利。德懋懋官，功懋懋賞。用人惟己，改過不吝。克寬克仁，彰信兆民。乃葛伯仇餉，初征自葛，東征，西夷怨；南征，北狄怨，曰：『奚獨後予？』攸徂之民，室家相慶，曰：『奚予后，后來其蘇。』民之戴商，厥惟舊哉！佑賢輔德，顯忠遂良，兼弱攻昧，取亂侮亡，推亡固存，邦乃其昌。德日新，萬邦惟懷；志自滿，九族乃離。王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。予聞曰：『能自得師者王，謂人莫己若者亡。好問則裕，自用則小』。嗚呼！慎厥終，惟其始。殖有禮，覆昏暴。欽崇天道，永保天命。」

ANEXO AS - Tang Shi 湯誓 (Discurso de Tang) , SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/speech-of-tang>>.

王曰：「格爾眾庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂！有夏多罪，天命殛之。今爾有眾，汝曰：『我后不恤我眾，舍我穡事而割正夏？』予惟聞汝眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今汝其曰：『夏罪其如台？』夏王率遏眾力，率割夏邑。有眾率怠弗協，曰：『時日曷喪？予及汝皆亡。』夏德若茲，今朕必往。」

「爾尚輔予一人，致天之罰，予其大賚汝！爾無不信，朕不食言。爾不從誓言，予則孥戮汝，罔有攸赦。」

ANEXO AT - Tang Gao 湯誥 (Anúncio de Tang) , SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-of-tang>>.

王歸自克夏，至于亳，誕告萬方。王曰：「嗟！爾萬方有眾，明聽予一人誥。惟皇上帝，降衷于下民。若有恆性，克綏厥猷惟后。夏王滅德作威，以敷虐于爾萬方百姓。爾萬方百姓，罹其凶害，弗忍荼毒，並告無辜于上下神祇。天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪。肆台小子，將天命明威，不敢赦。敢用玄牡，敢昭告于上天神后，請罪有夏。聿求元聖，與之戮力，以與爾有眾請命。上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭，賁若草木，兆民允殖。俾予一人輯寧爾邦家，茲朕未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將隕于深淵。凡我造邦，無從匪彝，無即愆淫，各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。嗚呼！尚克時忱，乃亦有終。」

ANEXO AU - Yixun 伊訓 (Instruções de Yi) , SHANGSHU 尚書, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/instructions-of-yi>>.

曰：「嗚呼！古有夏先后，方懋厥德，罔有天災。山川鬼神，亦莫不寧，暨鳥獸魚鼈咸若。于其子孫弗率，皇天降災，假手于我有命，造攻自鳴條，朕哉自亳。惟我商王，布昭聖武，代虐以寬，兆民允懷。今王嗣厥德，罔不在初，立愛惟親，立敬惟長，始于家邦，終于四海。

ANEXO AV - LÜ 吕, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/book_46653FD803893E4F8B249E400F0AA90B.aspx>.

昔者汤克夏而正天下。天大旱，五年不收，汤乃以身祷於桑林，曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”於是翦其发，磨_其其手，以身为牺牲，用祈福於上帝。民乃甚说，雨乃大至。则汤达乎鬼神之化、人事之传也。

ANEXO AW - Taijia Zhong 太甲中 (Taijia II) , SHANGSHU 尚书, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/tai-jia-ii>>.

惟三祀十有二月朔，伊尹以冕服奉嗣王歸于亳，作書曰：「民非后，罔克胥匡以生；后非民，罔以辟四方。皇天眷佑有商，俾嗣王克終厥德，實萬世無疆之休。」

ANEXO AX - Taijia Xia 太甲下 (Taijia III) , SHANGSHU 尚書, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/tai-jia-iii>>.

伊尹申誥于王曰：「嗚呼！惟天無親，克敬惟親。民罔常懷，懷于有仁。鬼神無常享，享于克誠。天位艱哉！德惟治，否德亂。與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。終始慎厥與，惟明明后。先王惟時懋敬厥德，克配上帝。今王嗣有令緒，尚監茲哉。若升高，必自下，若陟遐，必自邇。無輕民事，惟難；無安厥位，惟危。慎終于始。有言逆于汝心，必求諸道；有言遜于汝志，必求諸非道。嗚呼！弗慮胡獲？弗為胡成？一人元良，萬邦以貞。君罔以辯言亂舊政，臣罔以寵利居成功，邦其永孚于休。」

**ANEXO AY - Pangeng Shang 盤庚上 (Panggeng I) , SHANGSHU 尚書,
disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/pan-geng-i>>.**

盤庚遷于殷，民不適有居，率籲眾感出，矢言曰：「我王來，既爰宅于茲，重我民，無盡劉。不能胥匡以生，卜稽，曰其如台？先王有服，恪謹天命，茲猶不常寧；不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之斷命，矧曰其克從先王之烈？若顛木之有由蘖，天其永我命于茲新邑，紹復先王之大業，底綏四方。」

**ANEXO AZ - Pangeng Zhong 盤庚中 (Panggeng II) , SHANGSHU 尚書,
disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/pan-geng-ii>>.**

予念我先神后之勞爾先，予丕克羞爾，用懷爾，然。失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾，曰『曷虐朕民？』汝萬民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降與汝罪疾，曰：『曷不暨朕幼孫有比？』故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。

ANEXO BA - - SIMA, Qian 司马迁. Guice Liezhuan 龟策列传 (Tratado sobre a Adivinhação) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em <https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F0F1FE0ED275A641F.aspx>

太史公曰：自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜顺故殷兴，百穀之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。

[...]

略闻夏殷欲卜者，乃取蓍龟，已则弃去之，以为龟藏则不灵，蓍久则不神。至周室之卜官，常宝藏蓍龟；又其大小先後，各有所尚，要其归等耳。或以为圣王遭事无不定，决疑无不见，其设稽神求问之道者，以为後世衰微，愚不师智，人各自安，化分为百室，道散而无垠，故推归之至微，要絜於精神也。或以为昆蟲之所长，圣人不能与争。其处吉凶，别然否，多中於人。至高祖时，因秦太卜官。天下始定，兵革未息。及孝惠享国日少，吕后女主，孝文、孝景因袭掌故，未遑讲试，虽父子畴官，世世相传，其精微深妙，多所遗失。至今上即位，博开艺能之路，悉延百端之学，通一伎之士咸得自效，绝伦超奇者为右，无所阿私，数年之间，太卜大集。会上欲击匈奴，西攘大宛，南收百越，卜筮至预见表象，先图其利。及猛将推锋执节，获胜於彼，而蓍龟时日亦有力於此。上尤加意，赏赐至或数千万。如丘子明之属，富溢贵宠，倾於朝廷。至以卜筮射蛊道，巫蛊时或颇中。素有眦睚不快，因公行诛，恣意所伤，以破族灭门者，不可胜数。百僚荡恐，皆曰龟策能言。後事觉奸穷，亦诛三族。夫揲策定数，灼龟观兆，变化无穷，是以择贤而用占焉，可谓圣人重事者乎！周公卜三龟，而武王有瘳。纣为暴虐，而元龟不占。晋文将定襄王之位，卜得黄帝之兆，卒受彤弓之命。献公贪骊姬之色，卜而兆有口象，其祸竟流五世。楚灵将背周室，卜而龟逆，终被乾谿之败。兆应信诚於内，而时人明察见之於外，可不谓两合者哉！君子谓夫轻卜筮，无神明者，悖；背人道，信祯祥者，鬼神不得其正。故书建稽疑，五谋而卜筮居其二，五占从其多，明有而不专之道也。

余至江南，观其行事，问其长老，云龟千岁乃游莲叶之上，蓍百茎共一根。又其所生，兽无虎狼，草无毒螫。江傍家人常畜龟饮食之，以为能导引致气，有益於助衰养老，岂不信哉！

余至江南，观其行事，问其长老，云龟千岁乃游莲叶之上，蓍百茎共一根。又其所生，兽无虎狼，草无毒螫。江傍家人常畜龟饮食之，以为能导引致气，有益於助衰养老，岂不信哉！

褚先生曰：臣以通经术，受业博士，治春秋，以高第为郎，幸得宿，出入宫殿中十。

有馀年。窃好太史公传。太史公之传曰：“三王不同龟，四夷各异卜，然各以决吉凶，略闕其要，故作龟策列传。”臣往来长安中，求龟策列传不能得，故之大卜官，问掌故文学长老习事者，写取龟策卜事，编于下方。

闻古五帝、三王发动举事，必先决蓍龟。传曰：“下有伏灵，上有兔丝；上有捣蓍，下有神龟。”所谓伏灵者，在兔丝之下，状似飞鸟之形。新雨已，天清静无风，以夜捎兔丝去之，既以鳧烛此地烛之，火灭，即记其处，以新布四丈环置之，明即掘取之，入四尺至七尺，得矣，过七尺不可得。伏灵者，千岁松根也，食之不死。闻蓍生满百茎者，其下必有神龟守之，其上常有青云覆之。传曰：“天下和平，王道得，而蓍茎长丈，其丛生满百茎。”方今世取蓍者，不能中古法度，不能得满百茎长丈者，取八十茎

已上，蓍长八尺，即难得也。人民好用卦者，取满六十茎已上，长满六尺者，既可用矣。记曰：“能得名龟者，财物归之，家必大富至千万。”一曰“北斗龟”，二曰“南辰龟”，三曰“五星龟”，四曰“八风龟”，五曰“二十八宿龟”，六曰“日月龟”，七曰“九州龟”，八曰“玉龟”：凡八名龟。龟图各有文在腹下，文云云者，此某之龟也。略记其大指，不写其图。取此龟不必满尺二寸，民人得长七八寸，可宝矣。今夫珠玉宝器，虽有所深藏，必见其光，必出其神明，其此之谓乎！故玉处於山而木润，渊生珠而岸不枯者，润泽之所加也。明月之珠出於江海，藏於蚌中，蚬龙伏之。王得之，长有天下，四夷宾服。能得百茎蓍，并得其下龟以卜者，百言百当，足以决吉凶。

ANEXO BB -Dà bo/zǔ zhù 大卜/诅祝 (Adivinhos) Zhouli 周礼 (Ritos de Zhou).**Disponível em:****<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F2943CB0F3983F2E0.aspx>.**

筮人掌三易。以辨九筮之名，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。九筮之名。一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。上春。相筮。凡国事，共筮。

占梦掌其岁时观天地之会，辨阴阳之气。以日、月、星、辰占六梦之吉凶。一曰正梦，二曰恶梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。季冬，聘王梦，献吉梦于王，王拜而受之，乃舍萌于四方，以赠恶梦，遂令始难，驱疫。

眡祲掌十輝之法，以观妖祥，辨吉凶。一曰祲，二曰象，三曰孺，四曰监，五曰暗，六曰瞢，七曰弥，八曰叙，九曰隤，十曰想，掌安宅叙降。正岁，则行事；岁终，则弊其事。

大祝掌六祸之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筴祝。掌六祈以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰禴，四曰禋，五曰攻，六曰说。作六辞以通上下亲疏远近，一曰祠，二曰命，三曰诰，四曰会，五曰祷，六曰谏。辨六号，一曰神号，二曰鬼号，三曰示号，四曰牲号，五曰蠶号，六曰币号。辨九祭，一曰命祭，二曰衍祭，三曰炮祭，四曰周祭，五曰振祭，六曰擗祭，七曰绝祭，八曰燎祭，九曰共祭。辨九拜，一曰稽首，二曰顿首，三曰空首，四曰振动，五曰吉拜，六曰凶拜，七曰奇拜，八曰褒拜，九曰肃拜，以享右、祭祀。凡大禋祀、肆享、祭示，则执明火、水而号祝。隋衅，逆牲，逆尸，令钟鼓；右，亦如之。来瞽，令皋舞；相尸礼。既祭，令彻。大丧始崩，以肆鬯湔尸，相饭，赞斂。彻奠，言甸人读祷，付练祥。掌国事，国有大故、天灾，弥祀社稷，祷祠。大师，宜于社，造于祖。设军社，类上帝。国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。大会同，造于庙，宜于社。遇大山川，则用事焉；反行，舍奠。建邦国，先告后土用牲币，禁督逆祀命者，颁祭号于邦国都鄙。

ANEXO BC - Sī wū/shén shì 司巫/神仕 (Oficiais Wu) Zhouli 周礼 (Ritos de Zhou).
Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F8F4EBFDEC49B6E63.aspx>.

大史掌建邦之六典，以逆邦国之治。掌法，以逆官府之治；掌则，以逆都鄙之治。凡辨法者考焉，不信者刑之，凡邦国都鄙及万民之有约剂者藏焉，以贰六官，六官之所登，若约剂乱，则辟法，不信者刑之。正岁年，以序事。颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。闰月，诏王居门，终月。大祭祀，与执事卜日，戒卑宿之日，与群执事读礼书而协事。祭之日，执书以次位常，辨事者考焉，不信者诛之。大之日、朝觐，以书协礼事。及将币之日，执书以诏王。大师，抱天时，与大师同车。大迁国，抱法以前。大丧，执法以莅劝防。遣之日，读谏，凡丧事考焉。小丧，赐谥。凡射事，饰中，舍筭，执其礼事。

ANEXO BD - LIJI, Wangzhi 王制 (Regulamentações Reais), 礼记, Disponível em:
<<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

大史典礼，执简记，奉讳恶。天子齐戒受谏。司会以岁之成，质于天子，冢宰齐戒受质。大乐正、大司寇、市，三官以其成，从质于天子。大司徒、大司马、大司空齐戒受质；百官各以其成，质于三官。大司徒、大司马、大司空以百官之成，质于天子。百官齐戒受质。然后，休老劳农，成岁事，制国用。

ANEXO BE - LIJI, Biaoji 表記 (Registro no Exemplo), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspxE4F4A97ABAA84CB505D.aspx>.

周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝：利而巧，文而不惭，贼而蔽。”子曰：“夏道未渎辞，不求备，不大望于民，民未厌其亲；殷人未渎礼，而求备于民；周人强民，未渎神，而赏爵刑罚穷矣。

**ANEXO BF - Xibo Kan Li 西伯戡黎 (O senhor do oeste conquista Li) ,
SHANGSHU 尚书, disponível em: <[https://ctext.org/shang-shu/chief-of-the-
wests-conquest-of-li](https://ctext.org/shang-shu/chief-of-the-
wests-conquest-of-li)>.**

西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。曰：「天子！天既訖我殷命。格人元龜，罔敢知吉。非先王不相我後人，惟王淫戲用自絕。故天棄我，不有康食。不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪，曰：『天曷不降威？』大命不摯，今王其如台？」
王曰：「嗚呼！我生不有命在天？」
祖伊反曰：「嗚呼！乃罪多，參在上，乃能責命于天？殷之即喪，指乃功，不無戮于爾邦！」

ANEXO BG - Weizi 微子 (O conde de Wei) , SHANGSHU 尚书, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/count-of-wei>>.

微子若曰：「父師、少師！殷其弗或亂正四方。我祖底遂陳于上，我用沈酗于酒，用亂敗厥德于下。殷罔不小大好草竊奸宄。卿士師師非度。凡有辜罪，乃罔恆獲，小民方興，相為敵仇。今殷其淪喪，若涉大水，其無津涯。殷遂喪，越至于今！」

曰：「父師、少師，我其發出狂？吾家毫遜于荒？今爾無指告，予顛隲，若之何其？」

父師若曰：「王子！天毒降災荒殷邦，方興沈酗于酒，乃罔畏畏，咈其耆長舊有位人。今殷民乃攘竊神祇之犧牲牲用以容，將食無災。降監殷民，用乂仇斂，召敵仇不怠。罪合于一，多瘠罔詔。商今其有災，我興受其敗；商其淪喪，我罔為臣僕。詔王子出，迪我舊云刻子。王子弗出，我乃顛隲。自靖，人自獻于先王，我不顧行遯。」

ANEXO BH - Taishi Shang 泰誓上 (A Grande Declaração I) , SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-i>>.

惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。但聰明，作元后，元后作民父母。今商王受，弗敬上天，降災下民。沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世，惟宮室、台榭、陂池、侈服，以殘害于爾萬姓。焚炙忠良，剗剔孕婦。皇天震怒，命我文考，肅將天威，大勳未集。

肆予小子發，以爾友邦冢君，觀政于商。惟受罔有悛心，乃夷居，弗事上帝神祇，遺厥先宗廟弗祀。犧牲粢盛，既于凶盜。乃曰：『吾有民有命！』罔懲其侮。

天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。有罪無罪，予曷敢有越厥志？

同力，度德；同德，度義。受有臣億萬，惟億萬心；予有臣三千，惟一心。商罪貫盈，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。

予小子夙夜祇懼，受命文考，類于上帝，宜于冢土，以爾有眾，底天之罰。天矜于民，民之所欲，天必從之。爾尚弼予一人，永清四海，時哉弗可失！」

**ANEXO BI - Taishi Zhong 泰誓中 (A Grande Declaração II) , SHANGSHU 尚書,
disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-ii>>.**

惟戊午，王次于河朔，群后以師畢會。王乃徇師而誓曰：「嗚呼！西土有眾，咸聽朕言。

我聞吉人為善，惟日不足。凶人為不善，亦惟日不足。今商王受，力行無度，播棄羣老，暱比罪人。淫酗肆虐，臣下化之，朋家作仇，脅權相滅。無辜籲天，穢德彰聞。惟天惠民，惟辟奉天。有夏桀弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪浮于桀。剝喪元良，賊虐諫輔。謂己有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷。厥監惟不遠，在彼夏王。天其以予乂民，朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。

受有億兆夷人，離心離德。予有亂臣十人，同心同德。雖有周親，不如仁人。天視自我民視，天聽自我民聽。百姓有過，在予一人，今朕必往。我武維揚，侵于之疆，取彼凶殘。我伐用張，于湯有光。勛哉夫子！罔或無畏，寧執非敵。百姓懍懍，若崩厥角。嗚呼！乃一德一心，立定厥功，惟克永世。」

ANEXO BJ - Taishi Xia 泰誓下 (A Grande Declaração III) , SHANGSHU 尚书,
disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/great-declaration-iii>>.

時厥明，王乃大巡六師，明誓眾士。王曰：「嗚呼！我西土君子。天有顯道，厥類惟彰。今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬。自絕于天，結怨于民。斫朝涉之脛，剖賢人之心，作威殺戮，毒痛四海。崇信奸回，放黜師保，屏棄典刑，囚奴正士，郊社不修，宗廟不享，作奇技淫巧以悅婦人。上帝弗順，祝降時喪。爾其孜孜，奉予一人，恭行天罰。古人有言曰：『撫我則后，虐我則仇。』獨夫受洪惟作威，乃汝世仇。樹德務滋，除惡務本，肆予小子誕以爾眾士，殄殲乃仇。爾眾士其尚迪果毅，以登乃辟。功多有厚賞，不迪有顯戮。」

嗚呼！惟我文考若日月之照臨，光于四方，顯于西土。惟我有周誕受多方。予克受，非予武，惟朕文考無罪；受克予，非朕文考有罪，惟予小子無良。」

ANEXO BK - Hongfan 洪範 (O Grande Plano), SHANGSHU 尚書, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/great-plan>>.

惟十有三祀，王訪于箕子。王乃言曰：「嗚呼！箕子。惟天陰鷲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敘。」

箕子乃言曰：「我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀『洪範』九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹『洪範』九疇，彝倫攸敘。」

初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰嚮用五福，威用六極。

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

二、五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。

三、八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。

四、五紀：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰歷數。

五、皇極：皇建其有極。斂時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于汝極。錫汝保極：凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，惟皇作極。凡厥庶民，有猷有為有守，汝則念之。不協于極，不罹于咎，皇則受之。而康而色，曰：『予攸好德。』汝則錫之福。時人斯其惟皇之極。無虐瑯獨而畏高明，人之有能有為，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方谷，汝弗能使有好事于而家，時人斯其辜。于其無好德，汝雖錫之福，其作汝用咎。無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，尊王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。曰：皇，極之敷言，是彝是訓，于帝其訓，凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以為天下王。

六、三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。平康，正直；彊弗友，剛克；變友，柔克。沈潛，剛克；高明，柔克。惟闢作福，惟闢作威，惟辟玉食。臣無有作福、作威、玉食。臣之有作福、作威、玉食，其害于而家，凶于而國。人用側頗僻，民用僭忒。

七、稽疑：擇建立卜筮人，乃命十筮。曰雨，曰霽，曰蒙，曰驛，曰克，曰貞，曰悔，凡七。卜五，佔用二，衍忒。立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。身其康彊，子孫其逢，汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉。卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆，吉。庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆，吉。汝則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶。龜筮共違于人，用靜吉，用作凶。

八、庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風。曰時。五者來備，各以其敘，庶草蕃廡。一極備，凶；一極無，凶。曰休徵：曰肅、時雨若；曰乂，時暘若；曰晰，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，恆風若。曰王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日。歲月日時無易，百穀用成，乂用明，俊民用章，家用平康。日月歲時既易，百穀用不成，乂

用昏不明，俊民用微，家用不寧。庶民惟星，星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏。月之從星，則以風雨。

九、五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。六極：一曰凶、短、折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱。

ANEXO BL - LIJI, Ming Tang Wei 明堂位 (Lugares no Hall de distinção), 礼记, Disponível em:

<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4FAE7B88587E829DF3.aspx>.

昔殷紂乱天下，脯鬼侯以飧诸侯。是以周公相武王以伐紂。武王崩，成王幼弱，周公践天子之位以治天下；六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服；七年，致政于成王；成王以周公为有勋劳于天下，是以封周公于曲阜，地方七百里，革车千乘，命鲁公世世祀周公以天子之礼乐。

是以鲁君，孟春乘大路，载弧韉；旗十有二旒，日月之章；祀帝于郊，配以后稷。天子之礼也。季夏六月，以禘礼祀周公于大庙，牲用白牡；尊用牺象山罍；郁尊用黄目；灌用玉瓚大圭；荐用玉豆雕簠；爵用玉琖，仍雕，加以璧散璧角；俎用琯簋；升歌《清庙》，下管《象》；朱干玉戚，冕而舞《大武》；皮弁素积，裼而舞《大夏》。昧，东夷之乐也；《任》，南蛮之乐也。纳夷蛮之乐于大庙，言广鲁于天下也。

君卷冕立于阼，夫人副袿立于房中。君肉袒迎牲于门；夫人荐豆笾。卿、大夫赞君，命妇赞夫人：各扬其职。百官废职服大刑，而天下大服。是故，夏禴、秋尝、冬烝，春社、秋省而遂大蜡，天子之祭也。

大庙，天子明堂。库门，天子皋门。雉门，天子应门。振木铎于朝，天子之政也。山节藻梲，复庙重檐，刮楹达乡，反坫出尊，崇坫康圭，疏屏；天子之庙饰也。

ANEXO BM - Kang Gao 康誥 (Anúncio do príncipe de Kang) , SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-to-the-prince-of-kang>>.

王曰：「嗚呼！封，汝念哉！今民將在祗遜乃文考，紹聞衣德言。往敷求于殷先哲王用保乂民，汝丕遠惟商耆成人宅心知訓。別求聞由古先哲王用康保民。弘于天，若德，裕乃身不廢在王命！」

王曰：「嗚呼！小子封，恫瘝乃身，敬哉！天畏棐忱；民情大可見，小人難保。往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。我聞曰：『怨不在大，亦不在小；惠不惠，懋不懋。』」

已！汝惟小子，乃服惟弘王應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。」

王曰：「嗚呼！封，敬明乃罰。人有小罪，非眚，乃惟終自作不典；式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪，非終，乃惟眚災：適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。」

王曰：「嗚呼！封，有敘時，乃大明服，惟民其敕懋和。若有疾，惟民其畢棄咎。若保赤子，惟民其康乂。非汝封刑人殺人，無或刑人殺人。非汝封又曰劓刵人，無或劓刵人。」

王曰：「外事，汝陳時臬司師，茲殷罰有倫。」又曰：「要囚，服念五、六日至旬時，丕蔽要囚。」

王曰：「汝陳時臬事罰。蔽殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封。乃汝盡遜曰時敘，惟曰未有遜事。」

已！汝惟小子，未其有若汝封之心。朕心朕德，惟乃知。

凡民自得罪：寇攘奸宄，殺越人于貨，罔不畏死，罔弗憝。

王曰：「封，元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂，曰：乃其速由文王作罰，刑茲無赦。不率大戛，矧惟外庶子、訓人惟厥正人越小臣、諸節。乃別播敷，造民大譽，弗念弗庸，瘝厥君，時乃引惡，惟朕憝。已！汝乃其速由茲義率殺。」

亦惟君惟長，不能厥家人越厥小臣、外正；惟威惟虐，大放王命；乃非德用乂。汝亦罔不克敬典，乃由裕民，惟文王之敬忌；乃裕民曰：『我惟有及。』則予一人以懌。」

王曰：「封，爽惟民迪吉康，我時其惟殷先哲王德，用康乂民作求。矧今民罔迪，不適；不迪，則罔政在厥邦。」

王曰：「封，予惟不可不監，告汝德之說于罰之行。今惟民不靜，未戾厥心，迪屢未同，爽惟天其罰殛我，我其不怨。惟厥罪無在大，亦無在多，矧曰其尚顯聞于天。」

王曰：「嗚呼！封，敬哉！無作怨，勿用非謀非彝蔽時忱。丕則敏德，用康乃心，顧乃德，遠乃猷，裕乃以；民寧，不汝瑕殄。」

王曰：「嗚呼！肆汝小子封。惟命不于常，汝念哉！無我殄享，明乃服命，高乃聽，用康乂民。」

王若曰：「往哉！封，勿替敬典，聽朕告，汝乃以殷民世享。」

ANEXO BN - Bi Ming 畢命 (Comando para o duque de Bi) , SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/charge-to-the-duke-of-bi>>.

若曰：「嗚呼！父師，惟文王、武王敷大德于天下，用克受殷命。惟周公左右先王，綏定厥家，毖殷頑民，遷于洛邑，密邇王室，式化厥訓。既歷三紀，世變風移，四方無虞，予一人以寧，道有升降，政由俗革，不臧厥臧，民罔攸勸。惟公懋德，克勤小物，弼亮四世，正色率下，罔不祇師言。嘉績多于先王，予小子垂拱仰成。」

**ANEXO BO - LIJI, Quli 曲礼 (Resumo das Regras de Propriedade), 礼记,
Disponível em:****<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F90087631A264778C.aspx>.**

《曲礼》曰：“毋不敬，俨若思，安定辞。”安民哉！

敖不可长，欲不可从，志不可满，乐不可极。

贤者狎而敬之，畏而爱之。爱而知其恶，憎而知其善。积而能散，安安而能迁。临财毋苟得，临难毋苟免。很毋求胜，分毋求多。疑事毋质，直而勿有。

若夫，坐如尸，立如斋。礼从宜，使从俗。夫礼者所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。礼，不妄说人，不辞费。礼，不逾节，不侵侮，不好狎。修身践言，谓之善行。行修言道，礼之质也。礼闻取于人，不闻取人。礼闻来学，不闻往教。

道德仁义，非礼不成，教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣上下父子兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，莅官行法，非礼威严不行。祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼。鸛鵒能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人。使人以有礼，知自别于禽兽。

[...]

凡为人子之礼：冬温而夏清，昏定而晨省，在丑夷不争

ANEXO BP - LIJI, Hunyi 昏义 (Significado das Cerimônias de Casamento), 礼记,
Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F4E6B1496CD4C5464.aspx>

敬慎重正而后亲之，礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。故曰：昏礼者，礼之本也。

ANEXO BQ - Shi Hunli 士昏礼 (Ritos matrimônios do oficial), YILI 仪礼, disponível em:
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FE64ED56285F33A16.aspx>.

敬慎重正而后亲之，礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。故曰：昏礼者，礼之本也。

ANEXO BR -Da Zongbo 大宗伯 (Grande Zongbo) Zhouli 周礼 (Ritos de Zhou).
Disponível em
<[https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FAD0A11931EDE2619](https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FAD0A11931EDE2619.aspx)
.aspx>.

以军礼同邦国，大师之礼，用众也；大均之礼，恤众也；大田之礼，简众也；大役之礼，任众也；大封之礼，合众也。以嘉礼亲万民，以饮食之礼，亲宗族兄弟；以婚冠之礼，亲成男女[...].

ANEXO BS - LIJI, Jifa 祭法 (Regras de Oferendas), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F4A97ABAA84CB505D.aspx>.

燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也；用骍犊。埋少牢于泰昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎坛，祭四时也。山林、川谷、丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者，祭百神。诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭。

ANEXO BT - Jiu Gao 酒誥 (Anúncio sobre a embriaguez), SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-about-drunkenness>>.

王若曰：「明大命于妹邦。乃穆考文王肇國在西土。厥誥毖庶邦庶士越少正御事，朝夕曰：『祀茲酒。惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行；越小大邦用喪，亦罔非酒惟辜。』」

文王誥教小子有正有事：無彝酒。越庶國：飲惟祀，德將無醉。惟曰我民迪小子惟土物愛，厥心臧。聰聽祖考之遺訓，越小大德，小子惟一。

妹土，嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。肇牽車牛，遠服賈用。孝養厥父母，厥父母慶，自洗腆，致用酒。

庶士、有正越庶伯、君子，其爾典聽朕教！爾大克羞者惟君，爾乃飲食醉飽。丕惟曰爾克永觀省，作稽中德，爾尚克羞饋祀。爾乃自介用逸，茲乃允惟王正事之臣。茲亦惟天若元德，永不忘在王家。」

王曰：「封，我西土棐祖，邦君御事小子尚克用文王教，不腆于酒，故我至于今，克受殷之命。」

王曰：「封，我聞惟曰：『在昔殷先哲王迪畏天顯小民，經德秉哲。自成湯咸至于帝乙，成王畏相惟御事，厥棐有恭，不敢自暇自逸，矧曰其敢崇飲？越在外服，侯甸男衛邦伯，越在內服，百僚庶尹惟亞惟服宗工越百姓里居，罔敢湏于酒。不惟不敢，亦不暇，惟助成王德顯越，尹人祇辟。』」

我聞亦惟曰：『在今後嗣王，酣，身厥命，罔顯于民祇，保越怨不易。誕惟厥縱，淫佚于非彝，用燕喪威儀，民罔不靈傷心。惟荒腆于酒，不惟自息乃逸，厥心疾很，不克畏死。辜在商邑，越殷國滅，無懼。弗惟德馨香祀，登聞于天；誕惟民怨，庶群自酒，腥聞在上。故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。』」

王：「封，予不惟若茲多誥。古人有言曰：『人無於水監，當於民監。』今惟殷墜厥命，我其可不監撫于時！」

予惟曰：「汝劓毖殷獻臣、侯、甸、男、衛，矧太史友、內史友、越獻臣百宗工，矧惟爾事服休，服采，矧惟若疇，圻父薄違，農夫若保，宏父定辟，矧汝，剛制于酒。」

厥或誥曰：『群飲。』汝勿佚。盡執拘以歸于周，予其殺。又惟殷之迪諸臣惟工，乃湏于酒，勿庸殺之，姑惟教之。有斯明享，乃不用我教辭，惟我一人弗恤弗蠲，乃事時同于殺。」

王曰：「封，汝典聽朕毖，勿辯乃司民湏于酒。」

ANEXO BU - LIJI, Wangzhi 王制 (Regulamentações Reais), 礼记, Disponível em:
<<http://www.readers365.com/guji/index14.htm>>.

天子五年一巡守：岁二月，东巡守至于岱宗，柴而望祀山川；觐诸侯；问百年者就见之。命大师陈诗以观民风，命市纳贾以观民之所好恶，志淫好辟。命典礼考时月，定日，同律，礼乐制度衣服正之。山川神只，有不举者，为不敬；不敬者，君削以地。宗庙，有不顺者为不孝；不孝者，君绌以爵。变礼易乐者，为不从；不从者，君流。革制度衣服者，为畔；畔者，君讨。有功德于民者，加地进律。五月，南巡守至于南岳，如东巡守之礼。八月，西巡守至于西岳，如南巡守之礼。十有一月，北巡守至于北岳，如西巡守之礼。归，假于祖祢，用特。

天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祢。诸侯将出，宜乎社，造乎祢。天子无事与诸侯相见曰朝，考礼正刑一德，以尊于天子。天子赐诸侯乐，则以柷将之，赐伯、子、男乐，则以鼗将之。诸侯，赐弓矢然后征，赐鈇钺然后杀，赐圭瓚然后为鬯。未赐圭瓚，则资鬯于天子。

[...]

古者：公田，藉而不税。市，廛而不税。关，讥而不征。林麓川泽，以时入而不禁。夫圭田无征。用民之力，岁不过三日。田里不粥，墓地不请。司空执度度地，居民山川沮泽，时四时。量地远近，兴事任力。凡使民：任老者之事，食壮者之食。凡居民材，必因天地寒燥湿，广谷大川异制。民生其间者异俗：刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。东方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器，五方之民，言语不通，嗜欲不同。达其志，通其欲：东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。

ANEXO BV - Jun Chen 君陈, SHANGSHU 尚书, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/jun-chen>>.

王若曰：「君陳，惟爾令德孝恭。惟孝友于兄弟，克施有政。命汝尹茲東郊，敬哉！昔周公師保萬民，民懷其德。往慎乃司，茲率厥常，懋昭周公之訓，惟民其乂。我聞曰：『至治馨香，感于神明。黍稷非馨，明德惟馨爾。』尚式時周公之猷訓，惟日孜孜，無敢逸豫。凡人未見聖，若不克見；既見聖，亦不克由聖，爾其戒哉！爾惟風，下民惟草。圖厥政，莫或不艱，有廢有興，出入自爾師虞，庶言同則繹。爾有嘉謀嘉猷，則入告爾后于內，爾乃順之于外，曰：『斯謀斯猷，惟我后之德。』嗚呼！臣人咸若時，惟良顯哉！」

ANEXO BW - LIJI, Jingjie 经解 (Explicação dos Clássicos), 礼记, Disponível em: <https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F75A9DDAF4687463C.aspx>.

天子者，与天地参。故德配天地，兼利万物，与日月并明，明照四海而不遗微小。其在朝廷，则道仁圣礼义之序；燕处，则听雅、颂之音；行步，则有环佩之声；升车，则有鸾和之音。居处有礼，进退有度，百官得其宜，万事得其序。《诗》云：“淑人君子，其仪不忒。其仪不忒，正是四国。”此之谓也。发号出令而民说，谓之和；上下相亲，谓之仁；民不求其所欲而得之，谓之信；除去天地之害，谓之义。义与信，和与仁，霸王之器也。有治民之意而无其器，则不成。

ANEXO BX - LIJI, Yueji 乐记 (Registros da Música), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F3262439AC44DD9C3.aspx>.

凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变；变成方，谓之音；比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。乐者，音之所由生也；其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀。其乐心感者，其声噍以缓。其喜心感者，其声发以散。其怒心感者，其声粗以厉。其敬心感者，其声直以廉。其爱心感者，其声和以柔。六者，非性也，感于物而后动。是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也；所以同民心而出治道也。凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声。声成文，谓之音。是故治世之音安以乐，其政和。乱世之音怨以怒，其政乖。亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。宫为君，商为臣，角为民，征为事，羽为物。五者不乱，则无怙鬻之音矣。宫乱则荒，其君骄。商乱则陂，其官坏。角乱则忧，其民怨。征乱则哀，其事勤。羽乱则危，其财匮。五者皆乱，迭相陵，谓之慢。如此，则国之灭亡无日矣。郑卫之音，乱世之音也，比于慢矣。桑间濮上之音，亡国之音也，其政散，其民流，诬上行私而不可止也。凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也。是故知声而不知音者，禽兽是也；知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。是故审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治道备矣。是故不知声者不可与言音，不知音者不可与言乐。知乐则几于礼矣。礼乐皆得，谓之有德。德者得也。是故乐之隆，非极音也。食飧之礼，非致味也。清庙之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三叹，有遗音者矣。大飧之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣。是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所，此大乱之道也。是故先王之制礼乐，人为之节；衰麻哭泣，所以节丧纪也；钟鼓干戚，所以和安乐也；昏姻冠笄，所以别男女也；射乡食飧，所以正交接也。礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之，礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣。乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬，乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣；好恶着，则贤不肖别矣。刑禁暴，爵举贤，则政均矣。仁以爱之，义以正之，如此，则民治行矣。乐由中出，礼自外作。乐由中出故静，礼自外作故文。大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。暴民不作，诸侯宾服，兵革不试，五刑不用，百姓无患，天子不怒，如此，则乐达矣。合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内天子如此，则礼行矣。大乐与天地同和，大礼与天地同节。和故百物不失，节故祀天祭地，明则有礼乐，幽则有鬼神。如此，则四海之内，合敬同爱矣。礼者殊事合敬者也；乐者异文合爱者也。礼乐之情同，故明王以相沿也。故事与时并，名与功偕。故钟鼓管磬，羽龠干戚，乐之器也。屈伸俯仰，缀兆舒疾，乐之文也。簠簋俎豆，制度文章，礼之器也。升降上下，周还裼裘，礼之文也。故知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述。作者之谓圣，述者之谓明；明圣者，述作之谓也。乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。论伦无患，乐之情也；欣喜欢爱，乐之官也。中正无邪，礼之质也，庄敬

恭顺。礼之制也。若夫礼乐之施于金石，越于声音，用于宗庙社稷，事乎山川鬼神，则此所与民同也。

ANEXO BY - Feng ren/jun ren 封人/均人 Zhouli 周礼 (Ritos de Zhou). Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FA8F4EA344E60A9FA.aspx>.

封人掌设王之社壇。为畿，封而树之。凡封国，设其社稷之壇，封其四疆。造都邑之封域者，亦如之。令社稷之职。凡祭祀。饰其牛牲，设其福衡置其絺，共其水稟，歌舞牲及毛炮之豚。凡丧纪、宾客、军旅、大盟，则饰其牛牲。

鼓人掌教六鼓、四金之音声。以节声乐，以和军旅，以正田役，教为鼓而辨其声用。以雷鼓鼓神祀，以灵鼓鼓社祭，以路鼓鼓鬼享，以鼗鼓鼓军事，以鼙鼓鼓役事，以晋鼓鼓金奏。以金鐃和鼓，以金镯节鼓，以金饶止鼓，以金铎通鼓。凡祭祀百物之神，鼓兵舞、帔舞者。凡军旅，夜鼓鼙，军动则鼓其众。田役亦如之。救日月，则诏王鼓。大丧，则诏大仆鼓。

舞师掌教兵舞。帅而舞山川之祭祀，教帔舞；帅而舞社稷之祭祀，教羽舞；帅而舞四方之祭祀，教皇舞；帅而舞旱暵之事，凡野舞，则皆教之。凡小祭祀，则不兴舞。牧人掌牧六牲而阜蕃其物，以共祭祀之牲牷。凡阳祀，用騂牲毛之；阴祀，用黝牲毛之。望祀，各以其方之色牲，毛之。凡时祀之牲，必用牷物。凡外祭，毁事，用龙可也。凡祭祀，共其牺牲，以授充人系之。凡牲不系者，共奉之。

ANEXO BZ - Shao Gao 召誥 (Anúncio do duque de Shao), SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/announcement-of-the-duke-of-shao>>.

相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若；今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若；今時既墜厥命。今沖子嗣，則無遺壽考，曰其稽我古人之德，矧曰其有能稽謀自天？

[...]

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。

ANEXO CA - Duo Shi 多士 (Numerosos oficiais), SHANGSHU 尚书, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/numerous-officers>>.

王若曰：「爾殷遺多士，弗弔旻天，大降喪于殷，我有周佑命，將天明威，致王罰，敕殷命終于帝。肆爾多士！非我小國敢弋殷命。惟天不畀允罔固亂，弼我，我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉為，惟天明畏。」

我聞曰：「上帝引逸，有夏不適逸；則惟帝降格，向于時夏。弗克庸帝，大淫泆有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰；乃命爾先祖成湯革夏，俊民甸四方。自成湯至于帝乙，罔不明德恤祀。亦惟天丕建，保乂有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天其澤。在今後嗣王，誕罔顯于天，矧曰其有聽念于先王勤家？誕淫厥泆，罔顧于天顯民祗，惟時上帝不保，降若茲大喪。惟天不畀不明厥德，凡四方小大邦喪，罔非有辭于罰。」

王若曰：「爾殷多士，今惟我周王丕靈承帝事，有命曰：『割殷，』告敕于帝。惟我事不貳適，惟爾王家我適。予其曰惟爾洪無度，我不爾動，自乃邑。予亦念天，即于殷大戾，肆不正。」

王曰：「猷！告爾多士，予惟時其遷居西爾，非我一人奉德不康寧，時惟天命。無違，朕不敢有後，無我怨。」

惟爾知，惟殷先人有冊有典，殷革夏命。今爾又曰：『夏迪簡在王庭，有服在百僚。』予一人惟聽用德，肆予敢求爾于天邑商，予惟率肆矜爾。非予罪，時惟天命。」

王曰：「多士，昔朕來自奄，予大降爾四國民命。我乃明致天罰，移爾遐逝，比事臣我宗多遜。」

王曰：「告爾殷多士，今予惟不爾殺，予惟時命有申。今朕作大邑于茲洛，予惟四方罔攸賓，亦惟爾多士攸服奔走臣我多遜。爾乃尚有爾土，爾用尚寧干止，爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰于爾躬！今爾惟時宅爾邑，繼爾居；爾厥有干有年于茲洛。爾小子乃興，從爾遷。」

王曰：「又曰時予，乃或言爾攸居。」

ANEXO CB -Duo Fang 多方 (Numerosas regiões), SHANGSHU 尚書, disponível em: <<https://ctext.org/shang-shu/numerous-regions>>.

周公曰：王若曰：「猷告爾四國多方，惟爾殷侯尹民。我惟大降爾命，爾罔不知。洪惟圖天之命，弗永寅念于祀，惟帝降格于夏。有夏誕厥逸，不肯感言于民，乃大淫昏，不克終日勸于帝之迪，乃爾攸聞。厥圖帝之命，不克開于民之麗，乃大降罰，崇亂有夏。因甲于內亂，不克靈承于旅。罔丕惟進之恭，洪舒于民。亦惟有夏之民叨懌日欽，剝割夏邑。天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏。惟天不畀純，乃惟以爾多方之乂民不克永于多享。惟夏之恭多士大不克明保享于民，乃胥惟虐于民，至于百為，大不克開。乃惟成湯克以爾多方簡，代夏作民主。慎厥麗，乃勸。厥民刑，用勸。以至于帝乙，罔不明德慎罰，亦克用勸。要囚殄戮多罪，亦克用勸。開釋無辜，亦克用勸。今至于爾辟，弗克以爾多方享天之命，嗚呼！」

ANEXO CC- LIJI, Jiyi 祭义 (Significado das Oferendas), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspx>.

君子曰：礼乐不可斯须去身。致乐以治心，则易直子谅之心，油然而生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。致乐以治心者也。致礼以治躬则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣；外貌斯须不庄不敬，而慢易之心入之矣。故乐也者，动于内者也，礼也者，动于外者也。乐极和，礼极顺。内和而外顺，则民瞻其颜色而不与争也；望其容貌，而众不生慢易焉。故德辉动乎内，而民莫不承听；理发乎外，而众莫不承顺。故曰：致礼乐之道，而天下塞焉，举而措之无难矣。乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。故礼主其减，乐主其盈。礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。礼减而不进则销，乐盈而不反则放。故礼有报而乐有反。礼得其报则乐，乐得其反则安。礼之报，乐之反，其义一也。

ANEXO CD - Luo Gao 洛誥 (Anúncio de Luo), SHANGSHU 尚書, disponível em:
<<https://ctext.org/shang-shu/announcement-concerning-luo>>.

周公拜手稽首曰：「朕復子明辟。王如弗敢及天基命定命，予乃胤保大相東土，其基作民明辟。予惟乙卯，朝至于洛師。我卜河朔黎水，我乃卜澗水東，澠水西，惟洛食；我又卜澠水東，亦惟洛食。俘來以圖及獻卜。」

ANEXO CE - QU 屈, 2016, p11.

跪敷衽以陳辭兮，耿吾既得此中正；
馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上徵。
朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃；
欲少留此靈瑣兮，日忽忽其將暮。
吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。
路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索。
飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。
折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊。
前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬。
鸞皇為余先戒兮，雷師告余以未具。
吾令鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜。
飄風屯其相離兮，帥雲霓而來御。
紛總總其離合兮，斑陸離其上下。
吾令帝閭開關兮，倚閭闔而望予。
時曖曖其將罷兮，結幽蘭而延佇。
世溷濁而不分兮，好蔽美而嫉妒。

ANEXO CF - QU 屈, 2016, p21.

浴蘭湯兮沐芳，華採衣兮若英。
靈連蜷兮既留，爛昭昭兮未央。
蹇將憺兮壽宮，與日月兮齊光。
龍駕兮帝服，聊翱遊兮周章。
靈皇皇兮既降，焱遠舉兮雲中。
覽冀州兮有餘，橫四海兮焉窮。
思夫君兮太息，極勞心兮憊憊。

ANEXO CG - QU 屈, 2016, p19.

吉日兮辰良，穆將愉兮上皇。
撫長劍兮玉珥，璆鏘鳴兮琳琅。
瑤席兮玉瑱，盍將把兮瓊芳。
蕙餼蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿。
揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，陳竽瑟兮浩倡。
靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂。
五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康。

ANEXO CH - SIMA, Qian 司马迁. Lishu 禮書 (Tratado dos Ritos) Shiji 史记 (Registros do Historiador). Disponível em
<https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4FAA70382D08D37221.aspx>

周衰，礼废乐坏，大小相逾，管仲之家，兼备三归。循法守正者见侮於世，奢溢僭差者谓之显荣。自子夏，门人之高弟也，犹云“出见纷华盛丽而说，入闻夫子之道而乐，二者心战，未能自决”，而况中庸以下，渐渍於失教，被服於成俗乎？孔子曰“必也正名”，於卫所居不合。仲尼没後，受业之徒沈湮而不举，或適齐、楚，或入河海，岂不痛哉！

ANEXO CI - LIJI, Jiyi 祭义 (Significado das Oferendas), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F31F491F194704F58.aspx>.

宰我曰：“吾闻鬼神之名，而不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土：此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土；其气发扬于上，为昭明，焄蒿，凄怆，此百物之精也，神之着也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则。百众以畏，万民以服。”圣人以是为未足也，筑为宫室，谓为宗祧，以别亲疏远迩，教民复古复始，不忘其所由生也。众之服自此，故听且速也。二端既立，报以二礼。建设朝事，燔燎膋芎，见以萧光，以报气也。此教众反始也。荐黍稷，羞肝肺首心，见间以侠觶，加以郁鬯，以报魄也。教民相爱，上下用情，礼之至也。

ANEXO CJ - LIJI, Liqi 礼器 (Instrumentos dos Ritos), 礼记, Disponível em:
<https://so.gushiwen.org/guwen/bookv_46653FD803893E4F1E8E956B0AE3C2C5.aspx>.

故君子有礼，则外谐而内无怨，故物无不怀仁，鬼神飨德。先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不正，无文不行。礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。

ANEXO CK - SHANHAIJING 山海经, 2011, p256-257.

地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁，神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。