UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

ANTONIO JOSE BEZERRA DE MENEZES JR

Joaquim Guerra S.J. (1908-1993): Releitura universalizante dos Clássicos Chineses

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

Joaquim Guerra S.J. (1908-1993): Releitura universalizante dos Clássicos Chineses

Antonio José Bezerra de Menezes Jr

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras

Orientador: Prof. Dr. Helder Garmes

São Paulo
2013

Folha de Aprovação

Nome:	Antonio José Bezerra de Menezes Jr
Título:	Joaquim Guerra S.J. (1908-1993): Releitura universalizante dos Clássicos Chineses
Descrição:	Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.
Aprovado em:	

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedicatória

Para a Profa. Dra.

Maria da Graça de Campos Mendes Segnibo

(1949-1997)

In memoriam

Agradecimentos

Ao Prof. Jorge Baptista Bruxo, da Universidade de Macau, pelo envio de sua importante obra: “Padre Joaquim Guerra: uma biografia intelectual” (2004).

Ao Dr. Jorge A. H. Rangel, Presidente do Instituto Internacional de Macau, pelo envio da obra “Padre Joaquim Angélico Guerra, S.J.: um globetrotter ao serviço de Deus e da China” (2008).

Ao Dr. Paulo Fernandes, Vereador da Câmara Municipal do Fundão (Portugal) e ao Dr. Pedro Miguel Salvado, da Biblioteca Eugénio de Andrade (Fundão), pelo envio da obra “Auto-retrato do Padre Joaquim Guerra, S.J.: Antologia de Textos” (2008), organizada pelo eminente Prof. Jorge Baptista Bruxo, bem como pelo envio da entrevista de Joaquim Guerra publicada na revista Asia Nostra (1994).

Ao Pe. Abel Paulo Guerra SJ, sobrinho do Pe. Joaquim Guerra, pela entrevista concedida por email (2010).

Ao orientador Helder Garmes pela alegria do encontro: 有朋自遠方來，不亦樂乎？ (Analectos I, 1b).

Aos colegas do LIA-USP: Monica Simas e Maria Célia Lima-Hernandes pela constante interlocução de temas chineses.

Aos antigos e sempre presentes professores do Curso de Chinês da FFLCH-USP: Sun Chia Chin, Nicolau Chen Mu Yu, Alexander Chung Yuan Yang, Therezinha Miguel Naked Zaratin, Maria da Graça de Campos Mendes Segnibo, Mário Bruno Sproviero e David Jye Yuan Shyu.

Aos atuais colegas do Curso de Chinês da FFLCH-USP: Chen Tsung Jye, Ho Yeh Chia e Sylvio Roque de Guimarães Horta pelo apoio constante.

Aos colegas e funcionários do Departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP.

Aos familiares e amigos (muito numerosos e igualmente muito queridos) que acompanharam o desenvolvimento desse trabalho.

Ex toto corde

Epígrafe

The Master said,
“The superior man is catholic and not partisan.
The mean man is partisan and not catholic.”
(Analectos II, 14 – Tradução de James Legge)

Disse o Mestre:
“O homem superior é universal, sem partidos.
O homem vulgar é partidário e sem abertura”.
(Analectos II, 14 – Tradução de Joaquim Guerra)

Resumo

MENEZES JR, Antonio José Bezerra de. Joaquim Guerra S.J. (1908-1993): Releitura universalizante dos Clássicos Chineses. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
antonio.menezes@usp.br

A proposta deste trabalho é examinar a tradução dos Clássicos Chineses realizada pelo missionário português Joaquim A. de Jesus Guerra S.J. (1908-1993). Nossos objetivos principais serão:

a) caracterizar as diferentes posições no debate entre Joaquim Guerra e James Legge (eminente missionário e sinólogo escocês do séc. XIX) quanto a interpretação do confucionismo;

b) elucidar, do ponto de vista da sinologia, aspectos decisivos da tradução de Joaquim Guerra, em particular a tradução do caracter Tian [天] como "Deus" a qual se abre como chave hermenêutica para a interpretação universalizante do tradutor português.

Palavras-chave: Confucionismo, Sinologia, Missionários Jesuítas na China.

Abstract

MENEZES JR, Antonio José Bezerra de. Joaquim Guerra S.J. (1908-1993): Rereading universalizing of Chinese Classics. Thesis (Ph.D.) - Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2013. antonio.menezes@usp.br

The purpose of this work is to examine the translation of the Chinese Classics conducted by the Portuguese missionary Joaquim A. de Jesus Guerra S.J. (1908-1993). Our main objectives are:

a) to characterize the different positions in the debate between Joaquim Guerra and James Legge (eminent Scottish missionary and sinologist of nineteenth century) regarding the interpretation of Confucianism;

b) to clarify, from the point of view of sinology, key aspects of the translation of Joaquim Guerra, in particular the translation of the character Tian [天] as “God” which unfolds as a hermeneutical key for the universalizing interpretation of the Portuguese translator.

Keywords: Confucianism, Sinology, Jesuit missionaries in China.

Sumário

INTRODUÇÃO **9**

1. OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA 9
2. TEMAS E FONTES DE CADA CAPITULO 12

1. JOAQUIM GUERRA (1908-1993) – ESBOÇO BIOGRÁFICO **16**

2. NOTAS CRÍTICAS E DISCURSO ENGENHOSO **62**

2.1. INTRODUÇÃO 62
2.2. O RECURSO DA IRONIA 69
2.3. A TRADUÇÃO COMO DISCURSO ENGENHOSO 84

3. JOAQUIM GUERRA E SUA INTERPRETAÇÃO DOS CLÁSSICOS CHINESES **104**

3.1. CRÍTICA AO AGNOSTICISMO 104
3.2. FUNDAMENTOS DO TEÍSMO 124
3.3. A QUESTÃO DA TRADUÇÃO DO NOME DE DEUS 172

CONCLUSÃO **182**

1. QUANTO A NOTA AUTOBIOGRÁFICA 182
2. QUANTO ÀS NOTAS CRÍTICAS 184
3. QUANTO ÀS TRADUÇÕES E SEU MÉTODO 186
4. QUANTO À INTERPRETAÇÃO 189
5. SÍNTESE CONCLUSIVA E PERSPECTIVAS 192

BIBLIOGRAFIA **194**

ANEXOS **208**

ANEXO A – RESENHA DE MARIO BRUNO SPROVIERO (1985) 208
ANEXO B – ENTREVISTA DO PADRE ABEL PAULO GUERRA (2010) 211
ANEXO C – CARTA DE JOAQUIM GUERRA PARA MARIO SPROVIERO (1986) 217

Introdução

1. Objetivos e justificativa

Joaquim A. de Jesus Guerra S.J. (1908-1993) foi um dos mais destacados missionários portugueses que atuaram na China no século XX, tendo passado a maior parte de sua vida no oriente particularmente na antiga colônia portuguesa de Macau.

Paralelamente às atividades missionárias, desenvolveu um extenso e inédito trabalho de tradução dos clássicos chineses. Entre as décadas de 1970 e 1980, Joaquim Guerra dedicou-se a traduzir para o português todo o canon confuciano, conhecidos como "Os Quatro Livros e os Cinco Clássicos" (四書五經). Além disso, traduziu ainda a Prática da Perfeição (道德經), também conhecido por Dao De Jing (Tao Te King) de Laozi (Lao-tsé), principal obra da escola taoísta. Estas obras são de máxima importância pois constituem o grande patrimônio cultural da China antiga, o que moldou a identidade cultural do Extremo-Oriente.

Joaquim Guerra também escreveu um importante dicionário chinês-português, que se tornou o instrumento principal no seu trabalho de tradução. Nesse dicionário, recuperou significados arcaicos de muitos ideogramas usados na antiguidade chinesa, alguns cursos e estudos de chinês e cantonês, entre outras obras. Essa imensa produção o coloca indubitavelmente como o mais profícuo e importante sinólogo português de sua geração.

A tradução dos clássicos chineses feita por Joaquim Guerra é antes de mais nada uma obra de fôlego e de grande erudição. Em seu conjunto compreendem catorze volumes num total de mais de doze mil páginas. Na tabela a seguir, são listadas cada uma delas, em ordem cronológica de edição.

Ano	Título Original	Título
1979	詩經	*O Livro dos Cantares*
1980	尚書	*Escrituras Selectas*
1981 e 1983	春秋	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar (5 vols)*
1984	論語, 大學, 中庸, 孝經	*Quadrivolume de Confúcio*
1984	孟子	*As Obras de Mâncio*
1984	易經	*O Livro das Mutações*
1987	道德經	*Prática da Perfeição*
1987 e 1988	禮記	*Cerimonial (3 vols)*

Tabela 1 – Os Clássicos Chineses traduzidos por Joaquim Guerra
(em ordem cronológica de edição)

Segundo o próprio Joaquim Guerra, quando iniciou os seus trabalhos, havia apenas algumas poucas traduções para o português de um ou outro dos livros que compõe os Clássicos Chineses, nem todas feitas diretamente do texto original chinês. Portanto, a tradução completa do canon confuciano para a língua portuguesa, diretamente do original chinês, é um fato inédito e insuperado, quer no meio acadêmico, quer no meio editorial de Portugal e dos países de língua portuguesa.

No Ocidente, o único paralelo é a tradução feita pelo pastor escocês James Legge (1815-1897), missionário na China e primeiro professor de chinês em Oxford. Uma parte do trabalho de Legge foi publicado na coleção “The Chinese Classics” (1861-1872) e a outra foi inserida na coleção “Sacred Books of East” (1879-1885), organizada por Max Müller (1823-1900). O trabalho de Legge ainda é considerado como a principal obra de referência no estudo dos clássicos chineses. Não por acaso, Joaquim Guerra irá optar por

traduzir praticamente o mesmo repertório escolhido por James Legge (com exceção dos livros de Zhuang Zi e Lie Zi), com o qual irá travar uma intensa relação dialógica, ora elogiando-o, ora refutando-o.

Depois da monumental obra de James Legge, tido como a maior autoridade no estudo dos clássicos chineses, as traduções subseqüentes pouco avançaram na elucidação de certas passagens difíceis e obscuras do original chinês. O fato é que poucos ocidentais estavam capacitados para fazer a revisão crítica da obra de Legge, em bases etimológicas, ou mesmo dispostos a contrariar a interpretação neoconfuciana dos clássicos chineses que se tornou corrente entre os intelectuais chineses desde o século XII.

Joaquim Guerra decidiu fazê-lo com grande independência e ousadia. Suas notas críticas, que mostram passo a passo seu trabalho de tradução, revelam um sinólogo de têmpera, bastante inspirado e original. O resultado final é a elucidação de muitas passagens até então obscuras e uma completa reorientação de certas concepções cristalizadas pelo neoconfucionismo, cuja interpretação é seguida por James Legge e pela grande maioria dos tradutores.

Diante desse complexo quadro, o presente trabalho tem por objetivos principais:

a) caracterizar as diferentes posições e recursos retóricos no debate entre Joaquim Guerra e James Legge, sendo este particularizante e aquele universalizante quanto a interpretação do confucionismo;

b) elucidar os fundamentos sinológicos de pontos decisivos da tradução de Joaquim Guerra, em particular da tradução do caracter Tian [天] como “Deus”, a qual se abre como chave hermenêutica para a interpretação universalizante do tradutor português.

2. Temas e fontes de cada capitulo

No **primeiro capítulo**, procuramos fazer um esboço biográfico de Joaquim Guerra. Contudo, ao invés de estabelecer uma periodização puramente linear e cronológica, vamos utilizar uma das notas biográficas que aparecem na edição dos Clássicos Chineses procurando estabelecer um percurso intertextual. Assim, tomamos a nota biográfica existente no segundo volume de "Quadras de Lu e Relação Auxiliar", dividimos em dez trechos, que procuramos aprofundar e amplificar, principalmente no que diz respeito ao seu contexto histórico-cultural e sua articulação com os demais trechos. Desta forma, procuramos desenhar um pequeno mosaico biográfico de Joaquim Guerra, correlacionando sempre memória e história.

As fontes bibliográficas sobre a vida de Joaquim Guerra são ainda bastante escassas. De fonte direta temos vários pequenos apontamentos autobiográficos que aparecem esparsos nas introduções dos Clássicos Chineses. Destes, o maior e mais organizado é o que aparece no *The Book of Songs* (1986) comentários em inglês do *Livro dos Cantares* (1979) e defesa da sua tradução contra a do pastor escocês James Legge (1815-1897). Interessante que nesse texto Joaquim Guerra irá apresentar-se em terceira pessoa: "Now, about Father Joachim A. Guerra, S. J., let me say that I know him personally!" (Songs, p. 54). Um segundo livro importante é *Condenado à Morte* (1963) que narra a sua prisão e condenação pelo regime comunista chinês. Outro livro valioso é a antologia de textos de Joaquim Guerra organizado por Jorge Batista Bruxo (2008). Além destes, temos uma entrevista e um depoimento publicados em Macau e no Brasil. Por último utilizamos uma entrevista concedida à Rádio Macau em 1990. Alguns trechos dessa gravação foram disponibilizados na página da internet desta rádio em 2008. De fonte indireta temos as obras de Jorge Batista Bruxo (2004) e do pe. Henrique Rios dos Santos

(2008). Esta última contém trechos dos diários e do epistolário de Joaquim Guerra ainda inéditos.

No **segundo capítulo**, procuramos examinar o uso da ironia como recurso retórico nas Notas Críticas da tradução dos Clássicos Chineses feita por Joaquim Guerra. Também procuramos identificar as marcas do discurso polêmico no debate travado entre o tradutor português e seus principais rivais: James Legge e o filósofo neoconfuciano Zhu Xi. Quanto ao quadro teórico, no primeiro caso, o conceito de Ironia é visto na perspectiva da *Ratio Studiorum* e articulado com os conceitos de Agudeza e Discurso Engenhoso. No segundo caso, na linha de Bakhtin e Ducrot, verifica-se como o dialógico e o polifônico concorrem para o discurso polêmico. Na análise do *corpus*, restrito ao *Quadrivolume de Confúcio* (1984), verificam-se duas estratégias discursivas baseadas no grau ou intensidade da argumentação e no *ethos* do enunciador-polemista aqui designadas refutações brandas e refutações enérgicas, nas quais se observa com freqüência o uso da ironia. Nesse debate procuramos identificar as vozes e motivações presentes no jogo retórico (*disputatio*) a respeito da tradução dos textos confucianos.

Ainda neste segundo capítulo apresentamos as linhas gerais do método de tradução de Joaquim Guerra que concilia uma profunda pesquisa lexical e uma poderosa intuição para harmonizar passagens difíceis do texto com o quadro geral do pensamento confuciano. Como exemplos do método de tradução de Joaquim Guerra, iremos analisar duas passagens do *Quadrivolume de Confúcio* (1984) destacadas pelo próprio tradutor: Analectos I, 1a e VII, 11. Nestas traduções, a engenhosidade do método e do discurso de Joaquim Guerra revela-se também extremamente aguda.

Dedicamos o **terceiro capítulo** à interpretação de Joaquim Guerra dos Clássicos Chineses. A principal característica dessa interpretação, retomando a tradição dos missionários jesuítas dos séculos XVI ao XVIII, é que se trata de uma leitura

universalizante de caráter teísta, diversa de outras leituras não-universalizantes ou ainda de leituras universalizantes de caráter deísta ou agnóstica (esta última predominante no século XX). Essa interpretação teísta se fundamenta no conceito teológico da revelação primitiva e procura articular a cronologia chinesa antiga com a cronologia bíblica vetero-testamentária, resultando em algumas leituras figuristas até certo ponto independentes[1]. Nesse sentido, a principal chave hermenêutica utilizada por Joaquim Guerra será a tradução dos termos chineses Shang Ti (上帝) e Tian (天), que remetem ao monoteísmo chinês primitivo, como "Deus". Desta forma, é essa interpretação teísta que propriamente caracteriza a universalidade dos clássicos chineses e do humanismo chinês baseado na moral confuciana cujo fim último seria transcendente: conhecer e seguir a vontade de Deus (Analectos, II, 4).

Dada a extensão desse tema, o terceiro capítulo foi subdividido em três tópicos: 1) Crítica ao Agnosticismo; 2) Fundamentos do Teísmo; 3) A questão da tradução do Nome de Deus.

No **primeiro tópico**, procuramos mostrar como a tradução de Joaquim Guerra entra em choque com a concepção agnóstica do confucionismo, cujas origens se encontram tanto na interpretação neoconfuciana de Zhu Xi, seguida por James Legge, quando nos intelectuais da República da China (1912), como Hu Shih que procurava reinterpretar o confucionismo com base no positivismo e do pragmatismo, no esforço de modernizar a China, adotando a ciência e a tecnologia ocidental, mas preservando a cultura oriental na sua identidade confuciana. Na conclusão desse tópico, procuramos analisar as passagens dos Analectos mais frequentemente utilizadas para caracterizar a atitude agnóstica de

[1] Segundo o Figurismo, cujos principais nomes foram os jesuítas Joachim Bouvet (1656-1730) e Joseph Henri Marie de Prémare (1666–1736), muitos elementos da doutrina cristã estariam prefigurados nos antigos Clássicos Chineses, assim como muitos acontecimentos do Antigo Testamento são figuras do Novo. Pela sua complexidade, os elementos figuristas em Joaquim Guerra não serão desenvolvidos neste trabalho.

Confúcio, demonstrando que essa posição não é compatível com o pensamento do mestre chinês.

No **segundo tópico**, procuramos mostrar os fundamentos da concepção religiosa de Confúcio, tendo por base o monoteísmo chinês primitivo, tal como registrado nos Clássicos Chineses, e uma breve análise etimológica dos termos utilizados para designar Deus (Shang Di e Tian), bem como a análise de passagens dos Analectos em que Tian é caracterizado por Confúcio como um Deus pessoal. Disto resulta, uma nova exame de outras passagens importantes dos Analectos em que se verifica de forma clara a centralidade do Culto a Deus e do Mandato do Céu em Confúcio.

No **terceiro tópico**, examinamos a questão correlata da tradução para o chinês do nome de Deus. Tanto a solução católica dada pelos jesuítas, quanto as soluções protestantes, enfrentaram dificuldades internas representadas pela "Querela dos Ritos" e pela "Term Question", respectivamente.

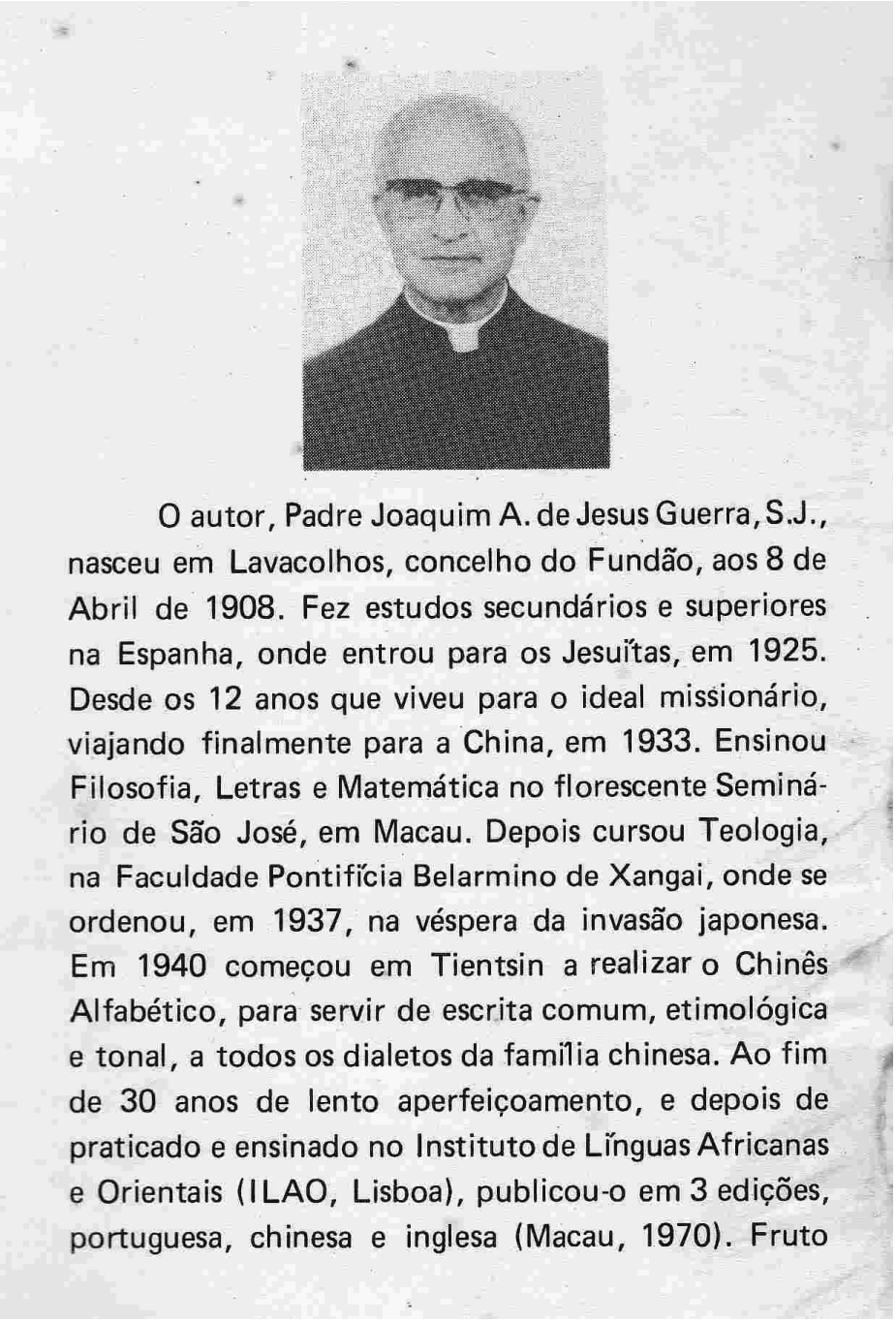
Nesse terceiro e último capítulo, mais longo, procuramos sobretudo demonstrar o fundamento e o acerto da tradução de Tian [天] como "Deus" adotada por Joaquim Guerra. A concentração de nossos esforços para elucidar esse ponto, decisivo para a interpretação de Joaquim Guerra, foi inspirada na orientação dada pelo pe. Manoel Bernardes (1644-1710) no tocante à oração:

> A boa oração não está em correr muita terra, senão em cavar para o fundo; não está em salpicar muitas considerações, passando por elas levemente, senão em assentar bem um desengano e confirmar a vontade com repetidos propósitos, porque mais segura um prego com muitas marteladas do que muitos com poucas. (BERNARDES, 1966, pp. 17-18)

1. Joaquim Guerra (1908-1993) – esboço biográfico

O semeador saiu a semear.

Lc 8,5



O autor, Padre Joaquim A. de Jesus Guerra, S.J., nasceu em Lavacolhos, concelho do Fundão, aos 8 de Abril de 1908. Fez estudos secundários e superiores na Espanha, onde entrou para os Jesuítas, em 1925. Desde os 12 anos que viveu para o ideal missionário, viajando finalmente para a China, em 1933. Ensinou Filosofia, Letras e Matemática no florescente Seminário de São José, em Macau. Depois cursou Teologia, na Faculdade Pontifícia Belarmino de Xangai, onde se ordenou, em 1937, na véspera da invasão japonesa. Em 1940 começou em Tientsin a realizar o Chinês Alfabético, para servir de escrita comum, etimológica e tonal, a todos os dialetos da família chinesa. Ao fim de 30 anos de lento aperfeiçoamento, e depois de praticado e ensinado no Instituto de Línguas Africanas e Orientais (ILAO, Lisboa), publicou-o em 3 edições, portuguesa, chinesa e inglesa (Macau, 1970). Fruto

Figura 1.1 – Fac-símile da Nota Biográfica (Quadras II, 1ª contra-capa)

das suas árduas experiências nas frentes da guerra japonesa e durante a guerra civil comunista, é o seu primeiro livro, fora de série, Condenado à Morte. Foi nas suas prisões que começou a assinar-se J.A. de Jesus Guerra. Expulso da Missão de Shiu-Hing, abriu escolas e centros sociais em Macau, regressando a Portugal, muito debilitado, em 1959. Em 1963 foi integrado na "Equipe de Emergência" e percorreu o Brasil e as três Américas, durante dois anos e meio, onde ganhou considerável experiência. De novo em Portugal, escreveu bastante para jornais e revistas, e tomou parte em variados congressos internacionais, na Europa, Ásia e América. A pedido da Editorial VERBO, dedicou-se à tradução dos Clássicos chineses, que começou a publicar, em Macau, em 1979, em edições que o Governo do Território se ofereceu generosamente a custear, na sua linha de promoção cultural luso-chinesa. Paralelamente, fez investigações de Análise Semântica, na sequência de uma sugestão que teve em Novembro de 1972, de que o Vocabulário da língua primitiva da humanidade, ter-se-ia conservado nos caracteres chineses. Como resultado, publicou a Chave Quase ou de Conversão Fonética, na obra em inglês "Structural Semantics" (Macau, 1980) e no "Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal" (Macau, 1981).

Figura 1.2 – Fac-símile da Nota Biográfica (Quadras II, 2ª contra-capa)

Trecho 01 – O autor, Padre Joaquim A. de Jesus Guerra, S.J., nasceu em Lavacolhos, concelho do Fundão, aos 8 de Abril de 1908. Fez os estudos secundários e superiores na Espanha, onde entrou para os Jesuítas, em 1925. Desde os 12 anos que viveu para o ideal missionário, viajando para a China, em 1933.

Seguindo os passos de seu irmão mais velho, o padre Abel Guerra S.J. (famoso por seus dotes radiestésicos), Joaquim Guerra entrou para o noviciado dos jesuítas em Oya (Galiza, Espanha) em 1925 e concluiu o curso de filosofia em Costa (Guimarães, Portugal) em 1933. A principal razão disso é que em 1908, num dos últimos gabinetes do Império, na seqüência do regicídio, foram reeditados os decretos pombalinos de 1759 de expulsão dos jesuítas e de expropriação dos bens da Companhia. A Constituição de 1911 da Primeira República (1910-1926) se, por um lado, propugnou a liberdade religiosa e de pensamento, por outro confirmou esses decretos anticlericais e antijesuítas em perpétuo. Assim, no Titulo II – Dos Direitos e Garantias Individuais, artigo 3, parágrafo 12, lê-se:

> É mantida a legislação em vigor que extinguiu e dissolveu em Portugal a Companhia de Jesus, as sociedades nella filiadas, qualquer que seja a sua denominação, e todas as congregações religiosas e ordens monásticas, que jamais serão admittidas em território português. (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA PORTUGUESA, 1911, p. 4)

No entanto, os jesuítas começaram a retornar, cautelosamente, a partir de 1923 e, mais ostensivamente, após o movimento militar de 1926, que marcou o fim da Primeira República. A nova Constituição de 1933 retirou as leis anticlericais e posteriormente o decreto de 12 de Maio de 1941 reconheceu a Companhia de Jesus como corporação

missionária, normalizando a situação jurídica dos jesuítas em Portugal[2]. Enquanto isso, no país vizinho, foi a vez dos jesuítas espanhóis enfrentarem uma perseguição ainda mais violenta no prelúdio da Guerra Civil Espanhola (1936-1939)[3]. O decreto espanhol de 24 de Janeiro de 1932 determinava a expulsão dos jesuítas especialmente porque "a Companhia se distingue de todas as Ordens religiosas por especial obediência à Santa Sé" (ROSA, 1954, p. 456). Desta forma, houve inicialmente um alinhamento natural dos jesuítas ibéricos com os governos conservadores que se seguiram, como observa Jonathan Wright:

> Quando governos autoritários tomaram o poder em Portugal sob o comando de António de Oliveira Salazar (1932), na Espanha sob Francisco Franco (1939), ou na Áustria sob Engelbert Dollfuss, alguns católicos – inclusive alguns professores jesuítas da Universidade Gregoriana – pareceram evidentemente satisfeitos. (...) Entretanto, principalmente por conta do que veio a seguir – as atrocidades da era nazista –, deve-se ter muita cautela antes de se chegar à conclusão de que o catolicismo era de alguma forma favorável aos objetivos e crenças da extrema direita, do facismo. (WRIGHT, 2006, p. 265)

No volume IV das "Quadras de Lu e Relação Auxiliar", ao comentar a quadra "LU SEÁOKOQ Ano 30 (543 a.C.)", Joaquim Guerra escreve: "Felizmente, Tsi-Theain fêz um bom Governo, como o povo foi reconhecendo. Lembro-me que algo parecido aconteceu em Portugal com a Administração do Prof. Oliveira Salazar" (Quadras IV, p. 281)

Optando desde o início por ser missionário na China, destaca-se aqui a formação inicial do jesuíta Joaquim Guerra, que se dá sob o signo do antijesuitismo, funcionando como uma espécie de período de formação para a perseguição mais aguda que irá sofrer na

---

[2] Vide GONÇALVES, Nuno da Silva. A Companhia de Jesus em Portugal. Disponível em: <http://www.companhia-jesus.pt/intro/hist_port.htm>. Acesso em: 21 janeiro 2010.

[3] Segundo Hobsbawn, o ímpeto da luta contra o capitalismo traduziu-se ao nível das massas em uma onda de destruição iconoclasta na qual pereceram "cerca de 7 mil pessoas do clero – isto é, 12% a 13% dos padres e monges do país, embora apenas uma proporção insignificante de freiras – foram mortas, enquanto numa única diocese da Catalunha (Gerona) mais de 6 mil imagens foram destruídas" (HOBSBAWN, 1996, p. 82).

Missão de Zhaoqing, logo após a fundação da República Popular da China (RPC) em 1949. Sobre o antijesuitismo em Portugal, como expressão mitificada de um anticlericalismo historicamente latente, escreve Joel Serrão:

> O anticlericalismo – e, sobretudo, o antijesuitismo – do republicanismo, além de prender-se, geneticamente, à inspiração maçônica, liga-se também, unitariamente, à tensão anticartista, ou seja, à estrutura do liberalismo, tal qual se institucionalizara entre nós. Na verdade, nesse polemismo anticlerical, ausculta-se a mágoa e o rancor pela aliança estreita, estabelecida entre a Igreja e a Carta Constitucional. O republicanismo apercebeu-se – e, aí, com finura – de que só lograria subverter o regime da Carta, minando previamente, a influência maciça da Igreja nos destinos da vida portuguesa. Por isso, ele reivindicou, desde o início a separação da Igreja e do Estado. Aquilo que na propaganda republicana estava em causa, no que à religião concernia, não era, evidentemente, a contestação do direito à liberdade religiosa, que aliás, ardentemente defendia, mas o escândalo que a Igreja Católica assumira, de santificadora do regime vigente, entre nós, facto contra o qual, especialmente, a consciência pequeno-burguesa se insurgia, com indignação. (SERRÃO, 1983, p. 66)

Essa indignação já era percebida desde a Geração de 70 e traduziu-se especialmente na obra de Antero de Quental, um dos fundadores do Partido Socialista em Portugal e também membro da Grande Oriente Lusitano (GOL), intitulada “Causas da Decadência dos Povos Peninsulares” (1871). Tais causas seriam o catolicismo, o absolutismo e o colonialismo e o meio para “regenerar a decaída raça lusitana” seria “abraçar o espírito moderno”: o modelo republicano, a economia industrial e a superação do cristianismo pela revolução socialista na forma de um cristianismo secularizado. E conclui: “Pois bem, meus senhores: o Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo. A Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno” (QUENTAL, 1987, p. 69).

Segundo Nesta Webster, à frente dos movimentos revolucionários estava a sociedade secreta dos carbonários, também conhecida como a Maçonaria da Madeira ou Florestal, dentro da qual grupos armados operavam de forma mais ou menos independente. A Carbonária Portuguesa era distinta da Maçonaria da Pedra, pelo seu radicalismo e viés anarquista (os autores do regicídio de 1908 eram carbonários), sendo conhecida posteriormente como "o exército secreto da República". Os carbonários também irão levar às últimas conseqüências as teses contrárias à religião. Por volta de 1913, Lady Adeline, Duquesa de Bedford (1852-1920) testemunhou o empenho desse grupo na sua luta contra o clero

> One of the most zealous enterprises of this great society [the Carbonarios] is, in their own words, to exterminate "the Christian myth" in the minds of the nation of Portugal. The little children in the schools have badges pinned into their clothes with the words "No God! No religion!" and a British tourist who made a journey throughout the country of Portugal met bands of innocent babes carrying banners, on which the inscription was "We have no need of God". (WEBSTER, 1998, p. 342)

Ironicamente a Carbonária, cujas ações eram vistas com muita reserva pelo diretório do Partido Republicano (SARAIVA, 1993, p. 491), acabou se desfazendo durante o regime que lutou para implantar: "A fragmentação do Partido Republicano, sobrevinda ao advento do novo regime político nacional, tornou inevitável a extinção da Carbonária portuguesa, tendo depois, até 1926, resultado infrutíferas todas as tentativas feitas para o seu ressurgimento" (SERRÃO, 1963-1971, vol. I, pp. 481-482).

Estes são exemplos do clima hostil à religião existente na península ibérica, nas primeiras décadas do século XX, época da formação escolar e sacerdotal de Joaquim Guerra e que podem ter contribuído para uma atitude quase sempre cética e profundamente antagônica frente aos movimentos revolucionários que ele irá vivenciar, direta ou indiretamente, na China (1949), no Brasil (1964) e em Portugal (1974).

Trecho 02 – Ensinou Filosofia, Letras e Matemática no florescente Seminário de São José, em Macau. Depois cursou Teologia, na Faculdade Pontifícia Belarmino de Xangai, onde se ordenou, em 1937, na véspera da invasão japonesa.

Joaquim Guerra concluiu a sua formação sacerdotal na China e foi ordenado em 03/06/1937. Quase um mês depois, em 07/07/1937, tem início a ofensiva geral japonesa que para muitos marca o início da II Guerra Mundial no Extremo-Oriente. O primeiro alvo foi a cidade de Shanghai, bombardeada pela poderosa força aeronaval japonesa. Este ataque foi presenciado por Joaquim Guerra que, em sua peculiar autobiografia escrita em terceira pessoa, relatou:

> Father Guerra came back to Shanghai when the battle was raging inside the city around the railway station he expected to arrive at. The result was that the train mid way was ordered to head for the next province, and enter in Shanghai by the south station the next afternoon. Let me tell you that, days later, four Japanese bombers waited for that train, and as it entered the station, bombed it, leveling to the ground trains and buildings together.
>
> It would be too long to relate the ordeal of the three months of battle for Shanghai and the ensuing conditions. Father Guerra really lived with the Chinese people, and survived, thanks to the Lord. (Songs, p. 65)

Vale lembrar que em 1931, o Japão havia ocupado a Mandchúria (região nordeste da China) estabelecendo ali em 1934 o estado fantoche do Manchukuo, nominalmente chefiado pelo último imperador da Dinastia Qing (清朝; qīng cháo, 1644-1912), Puyi (溥仪, pǔ yí, 1906-1967), destituído com o fim do Império e o advento da República em 1912. Os Qing não eram da etnia Han, mas da etnia Manchú, originários justamente da Mandchúria. Todos esses movimentos já haviam sido delineados uma década antes no

famoso Memorial Tanaka, discurso proferido pelo primeiro ministro japonês, o Barão Tanaka Giichi (田中義一, 1862-1929), no qual desenvolve as mesmas teses do "Espaço Vital" (Lebensraum) postuladas pela Alemanha nazista[4], com a qual o Japão irá firmar um pacto em 1936 que, complementado com aquele feito com a Itália no ano seguinte, consolida-se a articulação dos países do eixo. Em que pese vários argumentos contra a autenticidade do Memorial Tanaka, chama a atenção o fato de que o curso das ações do Império Japonês, antes e durante a II Guerra Mundial, tenha coincidido com o que havia sido proposto nesse documento. Assim lemos no referido Memorial:

> After studying the present conditions and possibilities of our country, our best policy lies in the direction of taking positive steps to secure rights and privileges in Manchúria and Mongólia. These will enable us to develop our trade. This will not only forestall China`s own industrial development, but also prevent the penetration of European Powers. This is the best policy possible!
>
> The way to gain actual rights in Manchuria and Mongolia is to use this region as a base and under the pretense of trade and commerce penetrate the rest of China. Armed by the rights already secured we shall seize the resources all over the country. Having China`s entire resources at our disposal we shall proceed to conquer India, the Archipelago, Asia Minor, Central Asia, and even Europe. But to get control of Manchuria and Mongolia is the first step if the Yamato race wishes to distinguish themselves on Continental Asia. (CROW, 1942, p. 32-33)[5]

A batalha de Shanghai durou cerca de três meses, entre agosto e outubro de 1937, provocando um número estimado entre 70 e 80 mil mortos, a maioria civis. Em seguida, as

[4] Karl Haushofer (1869-1946), professor de Geografia em Munique e principal representante da Geopolítica na Alemanha nazista, estudou as relações entre espaço e poder, no qual o domínio do espaço leva ao poder e por isso o espaço torna-se vital (Lebensraum).

[5] A raça Yamato (大和民族, Yamato-minzoku), a exemplo da raça Ariana, corresponde a etnia nipônica predominante e considerada de linhagem pura, indicando que as teses eugênicas também foram incorporadas pelo regime ultra-nacionalista japonês da época.

forças imperiais japonesas avançaram para tomar Nanjing, então capital da República da China. A batalha de Nanjing terminou em dezembro, deixando um saldo assombroso de de 300 mil mortos e inúmeros relatos de atrocidades cometidas sistematicamente contra a população civil, o que ficou conhecido como o "Estupro de Nanjing".

> During the "Rape of Nanking" in December 1937, 300,000 people, mostly civilians, were killed in that city. In northern China, the Japanese executed the "Loot, Kill, and Burn All" policy, designed to terrorize local population. As they took over villages and cities, Japanese soldiers murdered by firing squad, bayoneting, burning theit victims alive, or beating them to death. They released flies infected with deadly plague germs during bombing raids over large cities, tossed disease-causing microbes into rivers and reservoirs, and mixed deadly germs with food distributed to the hungry population. Unit 731 of the Japanese Army conducted chemical warfare experiments on POWs and peasants, who were injected with a variety of lethal bio-chemicals and dumped into mass graves after death.
>
> Studies estimate that about 3.5 million noncombatants were killed by Japanese troops, and as many as 15 million more died from bombing, starvation, and disease that resulted from the Japanese terror campaign. (SHELTON, 2005, p. 171)[6]

Em suas notas críticas, ao comentar uma passagem dos Diálogos de Confúcio (Lun Yu 19,1), Joaquim Guerra cita como exemplo um episódio ocorrido durante a invasão japonesa de Nanjing:

> Um funcionário público, no dizer de Tsi-Tyão, há-de expor a vida até para salvar os documentos que lhe são confiados. Assim o fez, em Nanquim, o Chefe dos Correios (por sinal, um francês ou belga, não me

[6] A temida Unidade 731 era dirigida pelo general Ishii Shirō (石井四郎, 1892-1959) e ficou conhecida como o Auschwitz asiático. Essa unidade secreta ficava localizada próxima à cidade de Harbin (província de Heilongjiang) que na época pertencia ao Estado Manchukuo controlado pelo Japão. Atualmente, num dos prédios remanescentes, existe atualmente um Museu que documenta o horror desses crimes de guerra e contra a humanidade.

> recordo bem). Por causa da guerra, havia muita correspondência amontoada, à espera de seguir para o destino. Nisto deu-se a tomada da cidade, ao fim de um mês de combates, em que os Japoneses perderam 50.000 homens. Um oficial japonês entra pelos Correios adentro, e quer que lhe abram essa porta. Não abro, diz o Correio-Mor: esta correspondência está-me confiada. E ali mesmo foi abatido pelo desvairado oficial. Por esta e outras é que o Comandante Japonês dessa frente, que foi de Xangai para a parada da vitória, foi dali fazer-se bonzo, a pedir a Deus perdão de tantos abusos cometidos pelas divisões do seu comando. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 627 e 629)[7]

Tanto as forças nacionalistas de Jiang Jieshi (Chiang Kai-shek, 蒋中正 ou 蒋介石, Jiǎng Jièshí, 1887-1975) quanto as forças comunistas de Mao Zedong (Mao Tse-tung, 毛泽东, Máo Zédōng, 1893-1976), retiram-se para o interior do continente, em Chongqing (província de Sichuan) e Yan'an (província de Shaanxi) respectivamente, colocando-se fora do alcance da infantaria japonesa, mas não de seus bombardeios aéreos. Em meio a esses dois opositores – a coalizão entre nacionalistas e comunistas chineses de um lado, e as forças imperiais japonesas de outro – estava uma imensa população civil que se deslocava ou resistia da forma como podia frente ao avanço das forças japonesas.

> As tentativas dos comunistas de organizar comunidades rurais em oposição aos japoneses foram recebidas implacavelmente pelos japoneses com o programa conhecido como os “três tudos”, abreviatura das ordens do exército japonês, em certas áreas, para “matar tudo, queimar tudo, destruir tudo”. Quando os camponeses, desesperados para evitar a descoberta, cavaram túneis sob suas aldeias, os japoneses responderam cercando o local e bombeando gás venenoso para dentro das redes

[7] Trata-se do general Iwane Matsui (松井石根, 1878-1948). Em 1938, retornou para o Japão e foi reformado. Passou a viver em sua cidade natal, na província de Shizuoka, onde segundo consta erigiu juntamente com outros membros da comunidade uma estátua da deusa budista da misericórdia 觀音 (Guānyīn, em chinês; Kannon, em japonês) cuja face estaria voltada em direção a Nanjing. Em 1948 foi condenado por crimes de guerra e executado. Em 1978, seu nome foi secretamente consagrado no famoso templo shintoísta Yasukuni (靖国神社) dedicado aos heróis militares japoneses, causando grande controvérsia.

> subterrâneas. Um caso documentado dessa tática revela que morreram oitocentos chineses. (...) O objetivo dessa violência era impedir toda a colaboração futura com as forças guerrilheiras comunistas. Em muitos casos, teve esse efeito; mas em incontáveis outros estimulou um ressentimento profundo e encarniçado contra os japoneses que o PCC soube habilmente aproveitar. (SPENCE, 1996, p. 448)

Joaquim Guerra também destaca a importância dessa resistência civil:

> Assim, ao começar a II Guerra Mundial, com a invasão da China pelo Japão, a 7 de julho de 1937, o Governo contou que o Povo, nas zonas dominadas pelo inimigo, seria o melhor colaborador no esforço de resistência e uma ameaça constante para as forças invasoras. Não se enganou: foi esse um dos grandes factores da vitória. Esta, ao fim de 4 anos de lutas, e ainda a meio da guerra, já se tinha por certa, devido em boa parte à maravilhosa colaboração e patriotismo do povo. (GUERRA, 1984c, O Livro das Mutações, p. 24)

A frágil coalizão entre nacionalistas e comunistas chineses começou a desmoronar quando ficou claro que os japoneses perderiam a guerra, de tal forma que logo após o armistício, e a despeito de toda a intermediação norte-americana, teve início a guerra civil. Esta só terminaria em 1949 com a fundação da República Popular Chinesa (RPC) pelos comunistas na China continental e a retirada dos nacionalistas para Taiwan (Ilha de Formosa) onde estabeleceram a República da China (ROC) de 1912.

> A aliança contra os invasores se enfraqueceu de maneira considerável em 1941, quando forças nacionalistas emboscaram um comando comunista e mataram pelo menos três mil soldados. Depois do confronto, Chiang deixou claro quem era seu principal inimigo: “Os japoneses são uma doença da pele; os comunistas são uma doença do coração”, disse o líder nacionalista, segundo seu filho Chiang Wei-kuo. (TREVISAN, 2009, p. 223)

O duplo sentido dessa frase é que o caracter 心 xīn significa tanto “coração” quanto “mente intuitiva” e “sentimento”, ou seja, o comunismo é tanto mais grave porque fomenta a ilusão. O general norte-americano Joseph Stilwell (1883-1946), que atuou como chefe do estado maior de Jian Jieshi durante a II Guerra Mundial, observou justamente essa diferença de percepção da população em relação à luta entre comunistas e nacionalistas:

> Chiang Kai-shek is confronted with an idea, and that defeats him. He is bewildered by the spread of Communist influence. He can’t see that the mass of Chinese people welcome the Reds as being the only visible hope of relief from crushing taxation, the abuses of the Army and [the terror of] Tai Li’s Gestapo. Under Chiang Kai-shek they now begin to see what they may expect. Greed, corruption, favoritism, more taxes, a ruined currency, terrible waste of life, callous disregard of all the rights of men. (SCHURMANN; SCHELL, 1967, p. 273)

Não obstante, Joaquim Guerra, dada a sua opção ideológica fundamental, faz uma apreciação final positiva deste líder chinês:

> As hostilidades Sino-Japonesas foram duras, mais do que na Europa. As vezes que eu me despedi da vida, no meio delas! Ora, no fim, o Generalíssimo Chiang Kaishek, bom chinês e bom cristão, teve gestos que assombraram o inimigo e o mundo: Proibiu rigorosamente vinganças, assegurou o repatriamento pacífico das Forças Japonesas; e depois, na situação aflitiva em que se encontrava aquele país, mandou para lá carregações de arroz, de graça, já se vê. (GUERRA, 1984c, O Livro das Mutações, p. 24)

Depois de 1937, Joaquim Guerra prosseguiu seus estudos em Beijing, Tianjin e Wuhu. Finalmente em 1941, Joaquim Guerra chega em Zhaoqing (Shiu-Hing, 肇庆， zhào qìng, província de Guangdong), pertencente ao Padroado Português do Extremo-Oriente, local da histórica Missão Jesuíta da qual partira Matteo Ricci (1552-1610) rumo a Beijing,

no final do século XVI. Em 1942 retorna para Macau para assumir a cadeira de filosofia no Seminário São José. Porém, ao invés de ir pela rota mais longa e segura, via Shanghai, prefere ir diretamente por terra atravessando perigosamente as linhas inimigas. Assim como em Hong-Kong, também foram registrados muitos incidentes e atrocidades em Macau durante a ocupação japonesa. Contudo, no último posto de controle Joaquim Guerra recorda que foi tratado com amabilidade pelo oficial japonês, conforme relata em sua Autobiografia Breve:

> Quando estavam a passar o posto de controlo, perguntaram-lhe: "De onde vem?" "Venho dali", disse o Padre. "Dali onde?" Insistiu o inquiridor, e insistiu de novo. E o Padre respondeu: "De trás destas montanhas". Evidentemente não poderia dizer-lhe a verdade, que estava vindo da outra margem. "Por favor, verifique o meu saco", disse o Padre, abrindo-o ao mesmo tempo, para evitar mais pressões. Aí um oficial japonês parou-o, dizendo "Não precisa de verificar o saco do Padre" e voltando-se para o Padre perguntou "Para onde vai o Padre?" "Para a Missão Católica", disse o Padre. "Sabe o caminho?", inquiriu muito amavelmente. E ele chamou um rapaz dizendo-lhe: "Vai com o Padre até que ele veja a Igreja Católica". De facto, o Padre pediu ao rapaz para o conduzir directamente para a paragem do autocarro para Macau. E, assim, naquela tarde chegou a Macau, salvo e feliz. (BRUXO, 2008, p. 28)

Joaquim Guerra iria retornar pela segunda vez a Zhaoqing em 1945 permanecendo aí um ano, tendo depois que ser removido para Portugal de avião para tratamento de malária.

Figura 1.3 – Mapa mostrando a invasão japonesa na China
(FAIRBANK, 2007, p. 292)

Trecho 03 – Em 1940 começou em Tientsin a relizar [sic] o Chinês Alfabético, para servir de escrita comum, etimológica e tonal, a todos os dialetos da família chinesa. Ao fim de 30 anos de lento aperfeiçoamento, e depois de praticado e ensinado no Instituto de Línguas Africanas e Orientais (ILAO, Lisboa), publicou-o em 3 edições, portuguesa, chinesa e inglesa (Macau, 1970).

O Chinês Alfabético é uma solução engenhosa e bastante ousada proposta por Joaquim Guerra. A edição portuguesa foi publicada em 1970 pela Imprensa da Missão do Padroado com o título "O Chinês Alfabético em Plano Nacional e Um Sistema Novo de Leitura dos Caracteres". A sua análise ultrapassaria em muito os limites deste trabalho, onde nos limitamos a examinar apenas os fundamentos de seus trabalhos de tradução dos Clássicos Chineses.

Não temos conhecimento de nenhuma outra obra que utilize o sistema de Joaquim Guerra, bastante diferente dos sistemas tradicionais de romanização Wade-Giles, Yale e do sistema Pinyin (拼音, pīn yīn) adotado oficialmente pela República Popular da China desde 1958 e predominante atualmente nos meios científicos e de comunicação. Pode-se especular que a adoção do Chinês Alfabético na tradução dos Clássicos Chineses tenha prejudicado em parte a recepção destas obras no meio acadêmico, em função do estranhamento causado pelo novo sistema. Vejamos como exemplo os títulos das obras que compõe o *Quadrivolume de Confúcio*:

Título	Pinyin	Wade-Giles	Chinês Alfabético
論語 Diálogos de Confúcio (Analectos)	Lùn Yǔ	Lun Yü	Lwn-Gnuh
大學 A Grande Escola	Dà Xué	T'a Hsüeh	Thaey-Háog
中庸 Harmonia Perfeita	Zhōng Yóng	Chung Yung	Tyoq-loq
孝經 Manual da Piedade Filial	Xiào Jīng	Hsiao Ching	Xáaw-Keng

Nessa pequena amostra nota-se que a passagem do sistema Wade-Giles para o sistema Pinyin é relativamente fácil, mesmo para um não especialista, enquanto a passagem para o Chinês Alfabético exige o domínio prévio do novo sistema. Outro problema é que não raro as regras do Chinês Alfabético resultam em encontros consonantais dificultosos como Lwn-Gnuh deixando o leitor comum diante de algo que lhe parece em princípio impronunciável.

Quanto a passagem de Joaquim Guerra pelo ILAO, esta deu-se entre 1965 e 1970 e corresponde cronologicamente ao trecho 8 da Nota Biográfica aqui analisada.

Trecho 04 – Fruto das suas árduas experiências nas frentes de guerra japonesa e durante a guerra civil comunista, é o seu primeiro livro, fora de série, *Condenado à Morte*.

Em janeiro de 1948, Joaquim Guerra retornou pela terceira e última vez para a Missão de Zhaoqing. Com a fundação da RPC em 1º de outubro de 1949, houve um grande êxodo de estrangeiros: "no final de 1950, quase todos os estrangeiros tinham deixado o país" (SPENCER, 1996, p. 507). As Igrejas e especialmente as Missões religiosas ligadas ao exterior foram reprimidas e todo o seu pessoal deportado (LYNCH, 2004, p. 157). Assim, Joaquim Guerra foi detido na véspera do Natal de 1950 e permaneceu preso até março de 1951. Foi condenado à morte por um tribunal popular revolucionário. Posteriormente, a sentença foi comutada para expulsão. Após mais um período de detenção em Cantão, conseguiu chegar a Hong-Kong em junho de 1951.

Em outubro de 1950, Mao Zedong deu início à campanha para esmagar os contra-revolucionários enquanto promovia ao mesmo tempo uma radical reforma agrária. A primeira tinha como objetivo eliminar os espiões e partidários remanescentes do partido nacionalista (GMD) e a segunda destruir a antiga elite agrária. Em ambas as ações, os inimigos do Estado eram sumariamente julgados e condenados por tribunais populares organizados em todo o país pelos quadros do partido comunista. Halliday e Chang estimam que "em torno de 3 milhões de pessoas pereceram vítimas de execuções, violência da multidão ou suicídio" (2006, p. 403). O propósito dessas campanhas – assim como das que se seguiram como a campanha dos "Três Anti" de 1951 (contra a corrupção, o desperdício e a burocracia obstrutora) e a campanha dos "Cinco Anti" de 1952 (contra o suborno, a evasão, a prevaricação, a fraude contra o governo e o roubo de informações econômicas) – era aterrorizar a população para que esta não se atrevesse a criticar o governo nem

acobertar dissidentes. O provérbio chinês: 打草惊蛇 (dǎ cǎo jīng shé, literalmente: “bater no mato e espantar a cobra”) parece ilustrar bem essa tática. O resultado foi um clima de denuncismo sem precedentes como escreve Michael Lynch:

> The purpose of the anti-campaigns was not merely to expose and punish real or supposed enemies of the people. They were intended to frighten the masses into line. Mao promised ‘leniency for the majority and severity for the minority, leniency for those who make a clean breast of their wrongdoings and severity for those who resist.’ The message was clear: confess or be denounced. People soon learned that the best way to avoid being implicated was to denounce others. (…) The labels were readily available: ‘bourgeois backslider, ‘imperialist lackey’, ‘counterrevolutionary’, ‘capitalist roader’. Such terms have a comical naivety in translation, but they were deadly weapons in their Chinese setting. To be so labelled was to be found guilty. Since the charges implicit in the epithets were so imprecise, it was impossible for the accused to defend themselves convincingly. In imperial China, public ridicule had always been a powerful means of condemning unorthodox behaviour or deviant thinking. That tradition was maintained and intensified in Mao’s China. (LYNCH, 2004, pp. 156-157)

Tais campanhas tinham como pano de fundo as tensões decorrentes da participação da China na Guerra da Coréia (1950-1953), na qual calcula-se que morreram entre 700 e 900 mil soldados chineses (SPENCER, 1996, p. 504). Deste modo, os tribunais populares na prática operavam como tribunais de exceção em tempos de lei marcial (nunca oficialmente declarada), refletindo internamente o temor de que os Estados Unidos invadissem ou bombardeassem (até nuclearmente) a China. Os tribunais populares combinavam longas e extenuantes sessões de acusação e humilhação pública, sem possibilidade de defesa, encenadas de forma quase teatral, como descreve Jean-Louis Margolin:

> The key element in agrarian reform was the "bitterness meeting". Landowners were called before an assembly of the entire village, where for good measure they were often labeled "traitors" (…) Whether out of fear of these people who so recently had been powerful or out of a sense of justice, things often began very slowly, and the militants were forced to hurry things along a bit physically beating and humiliating the accused. At that point the opportunists or those who bore a grudge against the accused would begin the denunciations and accusations, and the temperature would begin to rise. Given the tradition of peasant violence, the outcome was usually a death sentence for the landowner (accompanied by confiscation of all goods and possessions) and immediate execution with the active participation of the peasants. (…) This Grand Guignol theater in which everyone knew his role by heart prefigured the "struggle meetings" and self-criticism session that were to become the everyday lot of all Chinese people right up to Mao's death in 1976. (MARGOLIN, 1999, pp. 478-479)[8]

No caso de Joaquim Guerra, a sua mais eloqüente defesa veio do silêncio da comunidade diante das falsas acusações que lhe eram dirigidas. Decisivo também foi ainda o lapso de memória de um dos acusadores, desmoralizando por completo aquele tribunal. No livro *Condenado a Morte* (1963) assim narra este episódio:

> No tribunal continuavam as acusações: ao primeiro acusador seguiu-se outro, e depois outro e outro, cada um com a sua ladainha de crimes. O que eu notei, foi que no fim de cada acusação, a assistência ficava calada! Não se ouviam morras, nem comentários, mas só um silêncio cada vez mais denso.
>
> Foi neste ambiente que se produziu o primeiro incidente: O acusador teve de repente uma falha de memória! Sim, porque eles andaram dias a decorar os seus papéis! Tudo se vem a saber. Ora eles repetiam infalivelmente o meu nome em chinês antes de cada crime. E foi logo no

[8] Le Théâtre du Grand-Guignol de Paris funcionou entre 1897 e 1962 e era conhecido por apresentar espetáculos de horror de gosto duvidoso.

> intervalo que o rapazola encalhou! Kow I-ying... Passados uns momentos de angústia, como não lhe acudiu o tal crime, disse a criatura ingenuamente: – Ai que me esqueci!
> Aqui se admirou a turba, e muitos comentaram em voz alta: – Mas isto é uma comédia! E nós obrigados a deixar as nossas vidas? Vamo-nos embora!
> O caso é que da assistência muita gente abalou. Nesse tempo ainda havia alguma liberdade, que mais tarde ninguém teria arredado pé. (Apud BRUXO, 2008, pp. 80-81)

Quanto às acusações, todas bastante vagas, que constam na sua sentença de expulsão provavelmente as mais graves seriam aquelas de teor contra-revolucionário (como "ouvir a Voz da América" e "espalhar boatos contra o governo") enquanto que as acusações de violência e negligência contra menores teriam por objetivo despertar a ira da população. Interessante que os primeiros crimes listados foram "pregar o Evangelho" e "ensinar o povo a rezar", indicando simplesmente que doravante mais nenhum trabalho missionário seria permitido. Posteriormente, Joaquim Guerra irá comentar ironicamente: "Os mesmos crimes de que me acusaram os comunistas, esses mesmos tenho continuado a 'cometer'" (SANTOS, 2008, p.11). Reproduzimos a seguir a referida sentença "corrigida" pelo próprio réu:

> Kwo I.ing (fiz uma vênia), português, padre católico, jesuíta, foi mandado de Macau, em 1945, pelo então bispo Kou (Costa Nunes), da Companhia de Jesus (lá vinha esse erro que eu não tinha mandado corrigir!). Pregou o evangelho nas regiões de Sankiu, San-hing (a San-hing nunca fui. Foi confusão com San-ko) Paktou e Kop-shui. Ensinou o povo a rezar. Comprou alguns camaradas com carne de porco. Ouviu a "Voz da América". Espalhou boatos contra o Governo. Bateu num pequeno. Numas obras de Lolak tinha lá uma rima de tijolos que caíram em cima dum aluno. Por todos estes crimes, é condenado a sair da China para nunca mais voltar. (SANTOS, 2008, pp. 54-55)

O livro de memórias *Condenado à morte*, publicado em 1963, foi escrito a pedido, entre outros, do então superior provincial dos jesuítas em Portugal padre Lucio Craveiro da Silva (SANTOS, 2008, p. 72). Joaquim Guerra observa que o título foi alterado um tanto arbitrariamente: "Fr. Guerra was ordered to write a book on his experiences at the hands of the Communists. So he did. It has been printed in Portugal, under the title (not from his own manuscript) 'Condenado à Morte (Sentenced to Death)'" (Songs, p. 88). Na entrevista concedida à Rádio Macau em 1990, Joaquim Guerra afirma que o título original era "O Comunismo é assim" (GUERRA, 2008, 00:20:12-00:20:35). Essa frase aparece no tópico 5 "Tempestades de fome" que reproduzimos a seguir:

> Deus não existe! Iam dizendo os comunistas ao povo. O céu havemos nós de fazê-lo neste mundo. E para isso – "Chang-tch'aan"! Produção.
> Praticamente, eles tiraram Deus do altar, e puseram nele a Matéria. E o culto desta Matéria era a Produção. Era de esperar que esta nova religião é que ia fazer os homens felizes: que todos comungariam do altar e se fartariam à grande. Pois se já não havia mais tempo perdido em Missas, orações e não sei que mais; tudo era produzir – "shang-tch'aan" – tinha que haver uma abundância de produtos como nunca se via.
> Ora, o que se viu! – vi-o eu! Viram-no as nossas barrigas, a minha e a de tantos milhões de Chineses, foi uma fome progressiva como nunca jamais se viu no mundo!
> Isto na China. Na Rússia viu-se coisa parecida; uma tempestade de fome que transformou em cemitérios terras inteiras. Viram-se então por lá talhos de carne humana. O que valeu foi que o regime recuou.
> Para que os homens tirassem os olhos do céu, os comunistas prometeram-lhes a terra, Mao-Tse-tung prometeu a cada um a propriedade dos campos alheios que cultivava. E no fim, o comunismo, que é uma força superior a Mao-Tse-tung, levou-os a tirarem os campos a quem os deram, a matar os ricos, a roubar os pobres, a de deixar um homem sem nada neste mundo...
> O comunismo é assim. (BRUXO, 2008, pp. 60-61)

Essa ênfase na produção de bens, 生产 (shēng chǎn) fazia parte do ideal comunista chinês. Liu Shaoqi (刘少奇, Liú Shàoqí, 1898-1969), que morreu de pneumonia na prisão durante a Revolução Cultural, escreveu um famoso livro de propaganda intitulado *Como ser um bom comunista* (1939). Nessa obra, argumenta que somente sob o regime comunista é que se encontrariam as condições ideais de produção material e de desenvolvimento humano:

> Will the communist world be good? We all know it will be. In that world there will be no exploiters of oppressors, no landlords and capitalists, no imperialists and fascists, nor will there be any oppressed and exploited people, or any of the darkness, ignorance and backwardness resulting from the system of exploitation. In such a society the production of both material and moral values will develop and flourish mightily and will meet the varied needs of all its members. By then all humanity will consist of unselfish, intelligent, highly cultured and skilled communist workers; mutual assistance and affection will prevail among men and there will be no such irrationalities as mutual suspicion and deception, mutual injury, mutual slaughter and war. It will of course be the best, the most beautiful and the most advanced society in human history. Who can deny that such a society is good? But can this good communist society be built? We say that it can and will be. Marxist-Leninist theory has explained this scientifically and beyond all doubt. (LIU, 1939)[9]

Considerando que as memórias de Joaquim Guerra tenham sido escritas nos primeiros anos da década de 1960, aquela grande fome à qual o autor se refere trata-se provavelmente do resultado desastroso do programa de Mao Zedong conhecido como “O Grande Salto para Frente” (大跃进, Dà Yuè Jìn), que pretendia mobilizar os camponeses

[9] Disponível em: <http://www.marxists.org/reference/archive/liu-shaoqi/1939/how-to-be/index.htm>. Acesso em: 3 abr. 2010.

para auxiliarem no desenvolvimento acelerado da indústria siderúrgica chinesa. Novamente aqui a idéia de produção como confirmação das teses do partido. Iniciada em 1958, essa política foi interrompida no início de 1961, quando o desastre tornou-se grande demais para ser encoberto pela máquina de propaganda do partido. Mao Zedong foi afastado dando lugar a Liu Shaoqi como número 1 na hierarquia chinesa. Em 1966 Mao retornaria por meio de um violento contra-golpe: a Revolução Cultural (无产阶级文化大革命, Wúchǎn Jiējí Wénhuà Dà Gémìng, 1966-1976). Como observou R. Keith Schoppa, o "Grande Salto para Frente" foi na verdade um grande salto para trás:

> The Great Leap Forward was really a gigantic step backward. Mao and the party tried to do too many things too fast. Instead of rising, agricultural production fell. To make matters worse, the government based the taxes it collected on crop estimates. Many communes exaggerated the amount their farms would produce so that their commune would excel above others. When the actual production turned out to be far less than the estimates, the government still took what had been estimated. The result was that many areas had very little grain left after the government had taken the taxes. People all over China's countryside began to go hungry. The rapid decline in grain production, in combination with floods, droughts, and insect problems, produced what is now considered the worst famine in human history. An estimated 30 million people perished between 1959 and 1962.(SCHOPPA, 2004, p.139)

Havia no início da revolução chinesa a expectativa de que os erros ocorridos na implantação do regime soviético na Rússia, seja no campo econômico seja no campo político, não se repetiriam na China. A essência do título original dado por Joaquim Guerra para suas memórias do cativeiro – *O comunismo é assim* – é que tais erros são inevitáveis no modelo marxista: as promessas de abundância e liberdade resultariam em desorganização do sistema produtivo e aumento do controle social.

Trecho 05 – Foi nas suas prisões que começou a assinar-se J. A. de Jesus Guerra.

Após a traumática experiência vivida no cárcere, Joaquim Guerra acrescentou “de Jesus” ao seu nome de batismo, passando a assinar suas obras como Joaquim Angélico de Jesus Guerra (BRUXO, 2004, p. 20). Este acréscimo significa fundamentalmente glorificar aquele que o redimiu de sua angústia mortal quando acreditava que sua execução seria inevitável. No tribunal, pouco antes de acontecer o “lapso” do acusador (descrito no trecho anterior), Joaquim Guerra relata esta experiência mística que lembra a passagem do Horto das Oliveiras (Lc 22, 43) conhecido na Angeologia como o “Cálice do Fortalecimento”: “Pois ia ainda na primeira dezena [do terço], quando comecei a sentir-me confortado e corajoso e pronto para tudo, mesmo para a Cruz! Como Cristo é grande!” (BRUXO, 2008, p. 88).

Quanto aos nomes chineses que Joaquim Guerra utilizava, temos três: um nome oficial ou literário (mais utilizado), um nome de sacerdócio (mais reservado) e um terceiro nome cuja função e significado não tivemos elementos suficientes para identificar. Sobre esse costume de se ter vários nomes, o próprio Joaquim Guerra esclarece:

> É interessante saber que um chinês pode ter, e tem geralmente, vários nomes: um que lhe dão ao nascer (digo, três dias depois), outro quando vai para a escola, um terceiro quando se casa, ouro ainda se é chamado a algum cargo público. Dois, pelo menos, terá quase sempre: o nome oficial, que assina; e o familiar, o que lhe chamam os parentes e os amigos íntimos. (BRUXO, 2008, p. 89)

O primeiro nome, oficial ou literário, é Kvao Tjyn-Toq com o qual assina suas obras, precedido pelo seu nome ocidental. Este nome lhe foi dado em 1937 pelo padre

António Henriques Farto, superior da Missão (BRUXO, 2008, p. 88). Os caracteres chineses, sua pronúncia e seu significado (segundo o seu Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal) são os seguintes:

Caracter	Escrita	Pinyin	Significado
戈	Kvao	gē	Lança curta munida de um gancho; 2) Dardo, armas, guerra. (p. 376)
振	Tjyn	zhèn	Promover, trampolim, estimular, abanar, sacodir, agitar, mover, esforçar-se; 2) Antigo, transcorrer, vetusto, desde, transcorrido, após; 3) Generoso, benéfico, socorrer, assistência; 4) Iniciar, inaugurar, abrir; 5) Recolher, reunir, arranjar, ordenar, (trama), dispor; 6) Aterrado, tremer; 7) Cessar, tranqüilo, parado, pôr fim, retirar-se, tranqüilidade, aposentado; 8) Bando de aves. (p. 673)
東	Toq	dōng	Tertúlia, festim, banquete, regabofe, ventura; 2) Oriente, oriental, leste, Este, dirigir-se para leste, virado ao nascente, orientado; 3) Patrão, dono da casa, Tu, Vós; 4) Nascer do sol, nascente; 5) Primavera; 6) Na presença de. (p. 676)

O primeiro caracter do nome chinês representa o nome da família (o sobrenome). Aqui inequivocamente significando “guerra”. Esse primeiro caracter 戈 (gē) também irá se repetir nos demais nomes. O segundo e o terceiro caracteres correspondem ao nome pessoal (o prenome). O costume é que o nome pessoal geralmente indique sempre uma virtude ou um destino auspicioso no sentido de missão. Assim, o prenome chinês 振東 (zhèn dōng), dentre as várias combinações, poderia ser traduzido, e assim era entendido por Joaquim Guerra, como “aquele que é (deve ser) um benfeitor do Oriente”.

Figura 1.4 – Carimbo de Joaquim Guerra (Kvao Tjyn-Toq)

O segundo nome, sacerdotal, é Kwo I-ying e foi-lhe dado dias antes de sua ordenação em 1937. Kwo é o mesmo que Kvao, ou seja, o sobrenome "guerra" enquanto I-ying tem o sentido literal de "vestido de brilho" (BRUXO, 2008, p. 88). I-ying muito provavelmente deve ser 衣映 (yì yìng), literamente "vestir" e "brilho"[10]. Pelo contexto, podemos deduzir que o prenome diz respeito à dignidade das vestes litúrgicas. Joaquim Guerra observa que em seu julgamento os acusadores, ao invés de utilizarem o nome mais comum Kvao Tjyn-Toq, escolheram maliciosamente o nome mais raro Kwo I-ying. Isto porque alguém "vestido de brilho" se encaixaria melhor no perfil aristocrático e burguês que a revolução combatia, ao passo que acusar um "benfeitor do Oriente" pareceria um contra-senso. Ao mesmo tempo, isso acabou revelando que se tratava de uma perseguição religiosa e não política, pois uma coisa é acusar "Joaquim Guerra" (Kvao Tjyn-Toq) e outra o "Padre Guerra" (Kwo I-ying). O consolo para o jesuíta é que, no final, foi o sacerdote "de Jesus" que voltou justificado.

[10] Estes caracteres estão identificados no dicionário de semântica universal nas páginas 320 e 314 respectivamente. No chinês alfabético Kwo I-ying seria escrito Guaw Eis-ein.

Quanto ao terceiro nome, sabemos que se escrevia Kvao Saem-ed (BRUXO, 2004, p. 20). Kvao é o mesmo sobrenome “guerra” comum aos três nomes, mas quanto ao prenome, bem como a função e origem, não dispomos ainda de informações.

Trecho 06 – Expulso da Missão de Shiu-Hing, abriu escolas e centros sociais em Macau, regressando a Portugal, muito debilitado, em 1959.

Joaquim Guerra retornou para Portugal para tratar da saúde por duas vezes: em 1946 (para tratar de uma malária) e em 1959 (para tratar de uma anemia). Considerando que o eixo principal da sua biografia são as missões na China, especialmente em Zhaoqing, vamos chamar esses dois períodos de convalescença de "interlúdios".

No primeiro interlúdio, mais breve, que vai de 1946 a 1947, o dado mais marcante foram os dois encontros que Joaquim Guerra teve com a irmã Lúcia (1907-2005), uma das três videntes de Fátima (1917). Joaquim Guerra teve contato com a Mensagem de Fátima em 1943, o que lhe causou forte impressão. Ao longo da vida escreveu vários artigos em jornais e revistas, tanto em Macau como em Portugal, sobre o tema. "É um Fatimista inveterado" dirá Bruxo (2004, p. 71).

A mensagem de Fátima, também conhecida como o segredo de Fátima, compreendia três partes: as duas primeiras foram reveladas no tempo das aparições, enquanto a terceira parte foi revelada pelo Vaticano somente no ano 2000. Essa terceira parte é que ficou vulgarmente conhecida como o "segredo de Fátima", sobre o qual muito se especulou ao longo do século XX. Como todas as revelações particulares, ela utiliza uma linguagem simbólica de difícil interpretação, mas na segunda parte da mensagem havia um claro juízo profético sobre "os erros da Rússia" e a sua conversão futura. Na sua quarta e última memória, escrita em 1941, assim narra a Irmã Lúcia a segunda parte da mensagem:

> Vistes o Inferno, para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar, Deus quer estabelecer no mundo a devoção a Meu Imaculado Coração. Se fizerem o que Eu disser, salvar-se-ão muitas almas e terão

> paz. A guerra vai acabar. Mas se não deixarem de ofender a Deus, no reinado de Pio XI, começará outra pior. Quando virdes uma noite alumiada por uma luz desconhecida, sabei que é o grande sinal que Deus vos dá de que vai a punir o mundo de seus crimes, por meio da guerra, da fome e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre.
>
> Para a impedir, virei pedir a consagração da Rússia a meu Imaculado Coração e a comunhão reparadora nos primeiros sábados. Se atenderem a meus pedidos, a Rússia se converterá e terão paz, se não, espalhará seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, várias nações serão aniquiladas. Por fim o Meu Imaculado Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia, que se converterá, e será concedido ao mundo algum tempo de paz. Em Portugal se conservará sempre o dogma da Fé; etc. (LUCIA, 1980, pp. 143-144)[11]

A mensagem, portanto ia ao encontro da crítica crescente que se fazia ao comunismo, cujo ápice será a encíclica *Divini Redemptoris* (1937) do papa Pio XI (1922-1939). Segundo este contundente documento, o comunismo "intrinsecamente perverso", que "apresenta-se sob a máscara de redenção dos humildes" e cuja propaganda é capaz de produzir "um ardor e entusiasmo irreprimível", é incompatível com a doutrina social da Igreja. No capítulo IV, parágrafo 58, enfatiza esta advertência que é também um ponto recorrente na crítica de Joaquim Guerra, a de que os intelectuais que apóiam a revolução geralmente tornam-se as primeiras vítimas do novo regime:

> Procurai, Veneráveis Irmãos, que os fiéis não se deixem enganar! O comunismo é intrinsecamente perverso e não se pode admitir em campo nenhum a colaboração com ele, da parte de quem quer que deseje salvar a civilização cristã. E, se alguns, induzidos em erro, cooperassem para a vitória do comunismo no seu país, seriam os primeiros a cair como

[11] A primeira parte da mensagem consistia numa visão do inferno. A última frase, que não aparece na terceira memória, "Em Portugal se conservará sempre o dogma da Fé" levou muitos analistas a acreditar que a mensagem não falava apenas de perseguições contra a Igreja mas também de uma crise de fé nos países cristãos.

> vítimas do seu erro; e quanto mais se distinguem pela antiguidade e grandeza da sua civilização cristã as regiões aonde o comunismo consegue penetrar, tanto mais devastador lá se manifesta o ódio dos "sem-Deus". (DIVINI REDEMPTORIS, 2001, p. 53)[12]

Para Joaquim Guerra, os "erros da Rússia" espalhados pela China e a experiência das perseguições contra a Igreja, num crescendo ao longo do século, eram confirmações da mensagem de Fátima. Assim, redigiu três postulados para o Concílio Vaticano II (1962-1965), um dos quais pedia a consagração da Rússia e China ao Imaculado Coração de Maria (SANTOS, 2008, p. 78)

Quanto à terceira parte do segredo, este foi interpretado à época de sua publicação pelo Vaticano como uma visão profética do atentado contra o papa João Paulo II (1978-2005) ocorrido em 13 de maio de 1981, justamente no dia do calendário litúrgico dedicado à Nossa Senhora de Fátima. A íntegra do texto, mantida a grafia e os erros do original, é a seguinte:

> Depois das duas partes que já expus, vimos ao lado esquerdo de Nossa Senhora um pouco mais alto um Anjo com uma espada de fôgo em a mão esquerda; ao centilar, despedia chamas que parecia iam encendiar o mundo; mas apagavam-se com o contacto do brilho que da mão direita expedia Nossa Senhora ao seu encontro: O Anjo apontando com a mão direita para a terra, com voz forte disse: Penitência, Penitência, Penitência! E vimos n'uma luz emensa que é Deus: "algo semelhante a como se vêem as pessoas n'um espelho quando lhe passam por diante" um Bispo vestido de Branco "tivemos o pressentimento de que era o Santo Padre". Varios outros Bispos, Sacerdotes, religiosos e religiosas subir uma escabrosa montanha, no cimo da qual estava uma grande Cruz de troncos toscos como se fôra de sobreiro com a casca; o Santo Padre, antes de chegar aí, atravessou uma grande cidade meia em ruínas, e meio

[12] Vale observar que depois do Vaticano II, o Magistério não fez mais nenhuma condenação formal do comunismo, passando a tratar da questão do ateísmo. Este será um dos temas centrais no pontificado de Paulo VI, que pediu aos jesuítas um especial empenho na luta contra o ateísmo.

> trémulo com andar vacilante, acabrunhado de dôr e pena, ia orando pelas almas dos cadáveres que encontrava pelo caminho; chegado ao cimo do monte, prostrado de juelhos aos pés da grande Cruz foi morto por um grupo de soldados que lhe dispararam varios tiros e setas, e assim mesmo foram morrendo uns trás outros os Bispos Sacerdotes, religiosos e religiosas e varias pessoas seculares, cavalheiros e senhoras de varias classes e posições. Sob os dois braços da Cruz estavam dois Anjos cada um com um regador de cristal em a mão, n'êles recolhiam o sangue dos Martires e com êle regavam as almas que se aproximavam de Deus. (CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 2000, p. 28-29)[13]

No segundo interlúdio, mais longo, que vai de 1959 a 1973, há uma completa reviravolta na vida de Joaquim Guerra causada pelo seu desligamento do Padroado Português do Extremo Oriente em abril de 1961. Nenhum dos principais biógrafos, Bruxo e Santos, sabe dizer o motivo. Santos cita um trecho do diário de Joaquim Guerra onde este também se mostra perplexo: "Quando pedia que me ligassem, desligaram-me eles" (SANTOS, 2008, p. 74).

Tem início então um período em que Joaquim Guerra engaja-se em outras atividades missionárias e acadêmicas, descrita nos trechos 7 e 8, num período que Bruxo denominou "Andarilho de Deus e da Sinologia" (BRUXO, 2004, p. 25). Trata-se efetivamente de um missionário errante tentando reencontrar o seu caminho para a missão no Oriente, o que só será possível depois de 1970 com o projeto de tradução dos Clássicos Chineses que acabará sendo o principal veículo para isso, como veremos no trecho 9 a seguir.

[13] Alguns autores como Grünner, Kramer e Socci alegam que o Terceiro Segredo de Fátima foi redigido em duas partes separadas que se completam: um manuscrito com 4 páginas e 62 linhas e o outro com apenas 1 página e cerca de 25 linhas, sendo que apenas o primeiro teria sido publicado pela Congregação para Doutrina da Fé (o antigo Santo Oficio). Os defensores dessa tese denominam esse manuscrito oculto como o "Quarto Segredo de Fátima" o qual poderia conter graves censuras contra o próprio Vaticano (SOCCI, 2009).

Trecho 07 – Em 1963 foi integrado na "Equipe de Emergência" e percorreu o Brasil e as três Américas, durante dois anos e meio, onde ganhou considerável experiência.

As "Equipes de Emergência" foram formadas dentro do Movimento para um Mundo Melhor, fundado pelo padre Riccardo Lombardi, S.J. (1908-1979) no contexto da reconstrução da civilização cristã proposta pelo papa Pio XII (1939-1958) após o término da II Guerra Mundial. Essas equipes percorreram toda a América Latina num esforço de tentar frear o avanço da esquerda no campo político e religioso. Curiosamente tais viagens chamaram a atenção da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), que interrogou Joaquim Guerra para saber quem as financiava (SANTOS, 2008, pp. 74-75). Num depoimento para a revista *Estudos Portugueses e Africanos* (UNICAMP-IEL), Joaquim Guerra recorda:

> Durante dois anos e meio, percorri muitas dessas nações, mas particularmente o Brasil, de alto a baixo e de lés a lés. Vim de lá mesmo Brasileiro, com um pergaminho de Cidadão do Município de Pacaembu na Alta Paulistana, que muito me honra. (GUERRA, 1988, p. 93)

Segundo Santos, Joaquim Guerra acabou sendo desligado da equipe por estar "divergindo demais". Intercalando trechos dos diários de Joaquim Guerra (colocados entre aspas) Santos descreve esse período:

> "Não entendem o meu português; falo contra o Comunismo, etc." Havia que seguir indicações, possivelmente contraditórias com o projecto, como por exemplo, as do Arcebispo de Campinas: "Pregue claramente contra o Comunismo por toda a parte; com cautela nos lugares comunizados". Resolvem então, que caminhando por si, fique pelo Brasil ou passe aos

> países de língua espanhola. “Os comunistas fazem o mais que podem por meio dos não-comunistas” (SANTOS, 2008, p.76)

Qual um moderno “padre voador”[14], Joaquim Guerra estava presente em Juiz de Fora (MG) dias antes do general Olympio Mourão Filho (1900-1972) partir com suas tropas dessa cidade para o Rio de Janeiro, dando início ao Golpe Militar de 1964. Na entrevista concedida à Rádio Macau em 1990, Joaquim Guerra recorda essa passagem por Minas Gerais:

> E uma vez ao falar tinha quatrocentos professores diante de mim. Só professores. Em Juiz de Fora, em Juiz de Fora, no sul do Minas Gerais, Brasil. E eu disse, [*] no Brasil (se) fala ó gente, ó meus amigos (quer dizer) ó gente: O Brasil está por oito dias! Assim claro. Foi um trovão [*] e era a Semana Santa que vinha [*] e disse: olha somos todos cristãos, peçam perdão a Deus de nossos pecados, seus e dos outros, e peçam que Nosso Senhor nos valha [*] e [*] oito dias depois, não dá para crer. Bom, olha o caso sabe o que foi, é que oito dias depois, ali na mesma cidade rebentou a revolução que salvou tudo. É daquela mesma cidade, acho que o, vira um exército, o Mourão Filho. Aquele que ouviu [*] duas pessoas: olhe que o padre disse, é capaz de ser verdade. (GUERRA, 2008, Radio Macau)[15]

Em suas memórias, Mourão Filho escreve: “Carlos Lacerda costuma dizer, elogiando-nos, que fomos o general apressado, por se ter dito que partimos antes da data marcada. A verdade é que havíamos partido com seis meses e três dias de atraso” (1978, p.19). Mais adiante, anota que havia o forte temor no meio político e militar de que justamente naquela Semana Santa de 1964 poderia ser desencadeada uma Revolução

---

[14] O padre jesuíta português Leonardo Nunes (1490-1554), missionário no Brasil, foi apelidado pelos índios de abarebebê ou “padre voador” pela rapidez com que se deslocava entre as aldeias.

[15] O sinal [*] indica os trechos ininteligíveis. Disponível em: <http://portugues.tdm.com.mo/radionews.php> e <mms://202.175.80.10/ptradio/pjghf.wma>. Acesso em: 24/12/2009.

Socialista (p. 293). É portanto nessa linha que se pode entender o sermão “profético” de Joaquim Guerra, referido acima, sensível ao calor político daquele momento.

Essa foi a primeira vez que Joaquim Guerra esteve no Brasil. A segunda e última deu-se quase duas décadas depois, em 1984 para divulgação de sua obra de tradução dos Clássicos Chineses, que seria aqui distribuída pela editora Roswitha Kempf.

Trecho 08 – De novo em Portugal, escreveu bastante para jornais e revistas, e tomou parte em variados congressos internacionais, na Europa, Ásia e América.

Em 1965, Joaquim Guerra foi convidado pelo diretor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, da Universidade Técnica de Lisboa, para lecionar chinês e cantonês no Instituto de Línguas Africanas e Orientais (ILAO). Sobre isso escreve modestamente:

> Tornado a Portugal, já me esperava a cadeira de Professor de Chinês, no Instituto de Línguas Africanas e Orientais (ILAO) de Lisboa. Fui eu a inaugurar essa Cadeira; e ensinei lá 5 anos. Não que eu soubesse muito Chinês; mas não encontraram outro; e nessas circunstâncias, aceitei de boa vontade, por amor de Portugal e da China. (Guerra 1988, p. 93)

Na sua autobiografia escrita em inglês, Joaquim Guerra acrescenta sobre esse episódio: “The Rector Prof. Dr. Adriano Moreira, told him: ‘Now even the Vatican cannot get you out’. ‘No need’, he answered. ‘If I want to leave, I shall leave myself’”. (Songs, p. 93).

Além dos cursos de mandarim e cantonês, e dos trabalhos na área de lingüística (mencionados no trecho 10), Joaquim Guerra ministrou cursos de Missionologia, do qual resultou o estudo “Ocupação Missionária de Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe”, publicado em 1966. Nesta obra, além de todo o embasamento teológico, também traz aportes de sua vivência como missionário na China: “a experiência comum dos missionários é a de que um bom catequista indígena vale muito mais que um bom padre estrangeiro” (BRUXO, 2004, p. 65). Tais estudos foram importantes no contexto da Igreja

pós-conciliar, quando a questão da atividade missionária teve que ser reformulada em meio à disputa entre tradicionalistas, conservadores, progressistas e moderados:

> O Vaticano II – com sua tentativa de ir ao encontro do mundo, de avaliar a identidade litúrgica da Igreja e o papel do laicato, com sua afirmação de que a Igreja Católica não é o único meio de salvação e com seus pronunciamentos a respeito do ensinamento social – foi controverso. Não foi suficiente para alguns e foi demais para outros. Mesmo quando os documentos ficaram prontos, quando os elegantes papéis do papa foram publicados, não havia ficado nem um pouco claro se tudo dizia respeito a um ponto de partida, um ponto de parada, uma sinalização em direção à estrada que vinha pela frente, ou o estabelecimento de um limite final. Não é de se estranhar que a Igreja Católica Romana pós-Vaticano II, principalmente a Companhia de Jesus pós-Vaticano II, tenha se tornado um lugar conflituoso e confuso de se estar. (WRIGHT, 2006, p. 271)

O sacerdote e teólogo Malachi Martin (1921-1999) que deixou a ordem dos jesuítas em 1965 por discordar dos rumos da Companhia, atribui aos próprios jesuítas, promotores da Teologia da Libertação, a responsabilidade pelas consequências negativas do Concílio Vaticano II:

> The extent of the damage produced in the Church by the hurricane mentality let loose after 1965 can be gauged a mere twenty years later. Pope John Paul II now presides over a Church organization taht is in shambels, a rebellious and decadent clergy, na ignorant and recalcitrant body of bishops, and a confused and divided assembly of believers. The Roman Catholic Church, wich used to present itself as the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church, appears now as a pluralistic, permissive, ecumenical, and evolutionary ecclesial group. (MARTIN, 1987, p. 329)

Como veremos no próximo trecho, é dentro de um novo espírito missionário, especialmente na linha do Decreto Conciliar *Ad Gentes* (Sobre a Atividade Missionária da

Igreja, 1965) de Paulo VI (1963-1978), que Joaquim Guerra encontra a motivação para traduzir os Clássicos Chineses, após o convite inicial da Editorial VERBO, e reencontrar o seu caminho para o Oriente:

> De facto, o Vaticano II, entre as iniciativas que especialmente promoveu, tinha colocado esta: o diálogo da Igreja com as Culturas dos Povos. Para mim, padre e portanto homem ao serviço pleno da Igreja no campo missionário da China e no Mundo de Confúcio, que é a China com os povos vizinhos mais ou menos inspirados pela mesma cultura, para mim, digo, tornou-se clara a minha obrigação. E mais clara ainda quando, posteriormente, os Papas, e muito especialmente João Paulo II, encarregaram formalmente os Jesuítas de promoverem as iniciativas do Vaticano II, nomeadamente a aproximação das religiões e das culturas. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 18)

O próprio Decreto *Ad Gentes* (capítulo I, parágrafo 6) previa uma forma de atuação missionária "a distância", como era o caso de Joaquim Guerra afastado da Missão Zhaoqing desde 1951:

> Além disso podem ocorrer circunstâncias que não possibilitam por algum tempo a proclamação direta e imediata da mensagem evangélica. Nesse caso, com paciência, prudência e ao mesmo tempo grande confiança, os missionários ao menos podem e devem testemunhar a caridade e beneficiência de Cristo, e assim preparar os caminhos ao Senhor e torná-l'O de algum modo presente. (VIER, 2000, p. 359)

Significativo disso é que logo na capa dos Clássicos Chineses, nos volumes publicados a partir de 1984, Joaquim Guerra apresenta-se como "Missionário de Shiu-Hing (China)", Missão que fora obrigado a deixar 33 anos antes.

Trecho 09 – A pedido da Editorial VERBO, dedicou-se à tradução dos Clássicos chineses, que começou a publicar, em Macau, em 1979, em edições que o Governo do Território se ofereceu generosamente a custear, na sua linha de promoção cultural luso-chinesa.

Em janeiro de 1973 a Editorial VERBO de Lisboa, convidou Joaquim Guerra para traduzir alguns dos clássicos chineses para a sua Biblioteca Integral de Clássicos Mundiais. Após alguma hesitação, decide empreender a tarefa em Macau:

> Francamente, nunca imaginei que eu, que não passo de aprendiz de sinólogo, havia de por mãos a um trabalho destes. Mas Deus assim o dispôs. Solicitado pela Editorial VERBO de Lisboa, afoitei-me a estes mares desconhecidos, para abordar felizmente às risonhas praias da velha cultura clássica chinesa, rica de um humanismo sem par no mundo fora da influência da Revelação Cristã. (GUERRA, 1984b, As Obras de Mâncio, p. 18)

No entanto, a editora viu-se impossibilitada de dar continuidade ao projeto em função de dificuldades surgidas após a Revolução dos Cravos (25/4/1974). Na introdução do Quadrivolume (1984), Joaquim Guerra, fazendo um jogo de palavras, recorda:

> Mas aqui surgiu outro azar. Os contratempos são o contraste das obras de valor. De que vale pouco, nem o diabo se importa. Mandei para Lisboa essa tradução, à VERBO que ma tinha pedido. Ora, deram-se entretanto a "Revolução dos Cravos", que logo tentou dar um golpe mortal nessa Editorial. Não morreu, mas ficou por então impossibilitada de executar cabalmente os planos que tinha, entre eles a publicação dos Clássicos Chineses. Foi este mais um "cravo", que nos pregaram esses "Capitães" de Abril. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 18-19)

Lincoln Secco (2004) observa que a Revolução dos Cravos provocou uma explosão de manifestações e publicações até então reprimidas pelo regime salazarista. Isso indica que aquele não seria o momento mais oportuno para a publicação das obras do conservador Joaquim Guerra e sua crítica aguda do comunismo, em especial da Revolução Cultural, cuja propaganda atraía muitos membros do movimento estudantil no Ocidente. Assim escreve Secco:

> O 25 de Abril trouxe uma vaga de idéias que se destinavam a ir muito além daquilo que podia (ou queria) a Junta de Salvação Nacional. De vegetarianos de bom humor ("libertemos as sardinhas em lata" (Perrone, 1994) a maoístas, de homossexuais a ecologistas, de feministas a trotskistas, todos puderam (ou acreditaram poder) praticar suas esperanças. O MRPP, maoísta, imitava os Dazibaos chineses com grandes jornais murais. Os próprios muros de Lisboa e alhures se encheram de grandes pinturas como se os militantes estivessem em plena Revolução Cultural chinesa. E as fotografias desses murais revelam que eram feitos por vários grupos políticos, incluindo o PCP.
>
> As editoras começaram a lançar os livros proibidos ou que haviam sido recolhidos, as traduções prontas mas censuradas e uma vaga de títulos esquerdistas, de Mao e Guevara e Marx, ensaios de sociologia, política, guerra do ultramar, fazendo o movimento de vendas subir, repentinamente, 60%. (SECCO, 2004, p. 167)

Providencialmente, dirá Joaquim Guerra, o Governo de Macau ofereceu-se para custear as obras. Entre 1979 e 1988 todos os quatorze volumes dos Clássicos Chineses traduzidos para o português, entre outras obras, foram publicados na seguinte ordem:

Ano	Título	Páginas
1979	*O Livro dos Cantares*	1254
1980	*Structural Semantics*	482
1980	*Escrituras Selectas*	928
1981	*Dic. Chinês-Português de Análise Semântica Universal*	1118
1981	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar* – volume I	866
1983	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar* – volume II	798
1983	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar* – volume III	956
1983	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar* – volume IV	956
1983	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar* – volume V	798
1984	*Quadrivolume de Confúcio*	986
1984	*As Obras de Mâncio*	792
1984	*O Livro das Mutações*	862
1986	*The Book of Songs*	670
1987	*Prática da Perfeição*	411
1987	*Cerimonial* – volume I	731
1988	*Cerimonial* – volume II	684
1988	*Cerimonial* – volume III	607

Tabela 1.1 – volumes publicados por Joaquim Guerra em ordem cronológica

Trecho 10 – Paralelamente, fez investigações de Análise Semântica, na seqüência de uma sugestão que teve em Novembro de 1972, de que o Vocabulário da língua primitiva da humanidade, ter-se-ia conservado nos caracteres chineses. Como resultado, publicou a Chave Quase ou de Conversão Fonética, na obra em inglês "Structural Semantics" (Macau, 1980) e no "Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal" (Macau, 1981).

O projeto de uma semântica universal é outra idéia engenhosa de Joaquim Guerra paralela à idéia de Chomsky quanto à existência de uma estrutura gramatical básica comum a todas as línguas humanas bem como uma semântica geral, com a diferença de que Chomsky defende o inatismo[16] enquanto que Joaquim Guerra defende a origem divina da linguagem humana (Eclo 17). Assim como no caso do Chinês Alfabético, não nos deteremos na análise dessas obras, dada a sua complexidade. Contudo, nessa linha de investigação lingüística e que precede a tradução dos Clássicos Chineses, dois pontos merecem ser observados.

Primeiro, a elaboração do Dicionário foi decisivo para o sucesso da tradução dos Clássicos. Consultando vários outros dicionários, Joaquim Guerra pode recuperar muitos significados antigos dos caracteres chineses. Em muitos casos, foram esses significados em completo desuso que melhor resolviam trechos difíceis do original. Esse tema será desenvolvido no capítulo 2 deste trabalho.

Segundo, a idéia subjacente de universalidade, seja na busca de uma chave fonética comum a todos os dialetos chineses, seja na busca de uma chave semântica comum a todas as línguas, também vai se refletir numa leitura das obras confucianas em chave universal.

[16] "UNIVERSAL GRAMMAR Chomsky's term for those parts of our competence in a particular language which are innate, transmitted via our genes, apply to all languages, and therefore do not need to be learned by young people acquiring a language" (COBLEY, 2005, p. 281).

Aqui reside o aspecto mais original da tradução dos Clássicos Chineses feita por Joaquim Guerra. Esse tema será desenvolvido no capítulo 3 deste trabalho.

O sinólogo francês Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) encontra no filósofo Laozi (老子,Lǎozǐ, 604?–? a.C.) esse conceito da existência de uma revelação primitiva universal, da qual os Clássicos Chineses ainda guardariam resquícios: "Uma viva luz esclareceu a alta antiguidade, mas apenas alguns raios chegaram até nós" (DE LORGUES, s.d., p. 116). Joaquim Guerra foi em busca dessa luz.

[17] O trecho citado pelo pe. De Lorgues conforme nota está em *Melanges Asiatiques*, t. 1º, p. 88 (Paris, 1825).

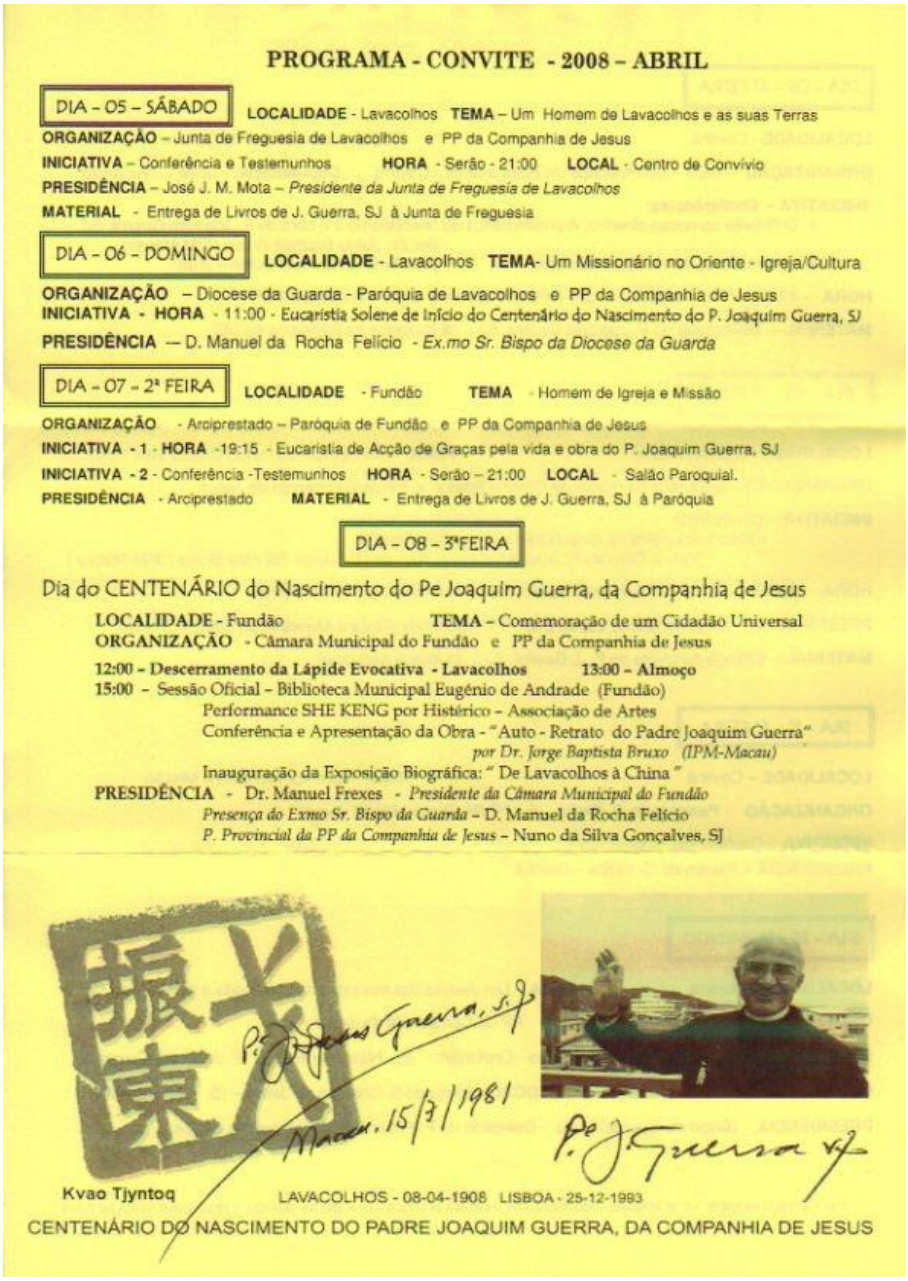
Epílogo – Os últimos anos de vida

Ao longo da década de 1980 Joaquim Guerra dedicou-se à tradução, publicação e divulgação dos Clássicos Chineses. Em 1984, durante um período de férias, esteve no Brasil:

> Chegado a São Paulo (Brasil) no dia 19 de Novembro, no dia seguinte, a Senhora Roswitha Kempf (Editores), nossa distribuidora no Brasil, entregou uma carta de Macau, onde o mesmo Padre Rios, meu Superior, me comunicava o que tinha resolvido em reunião com o nosso Provincial, Reverendo Padre Liam Egam: que as nossas edições e futuras reedições no Brasil, com os seus eventuais lucros ficariam ao diante por conta da mesma Roswitha Kempf Editores, em colaboração com as Edições Loyola de São Paulo, pertencentes aos Jesuítas do Brasil. (BRUXO, 2008, p. 109)

Nessa ocasião, vários livros de Joaquim Guerra foram doados para o Curso de Chinês da USP (muitos dos quais são exatamente os mesmos utilizados para a realização deste trabalho). Entrevistando os antigos professores do Curso de Chinês da USP, soubemos que estava previsto aqui a reedição de suas obras, contudo o falecimento da sra. Roswitha Kempf em 1989 inviabilizou o projeto. A resenha escrita pelo Prof. Dr. Mario Bruno Sproviero para o *Quadrivolume de Confúcio*, reproduzida no Anexo A, fazia parte desse empreendimento (SPROVIERO, 1984).

Em 1990 Joaquim Guerra aposentou-se da função de missionário do Padroado Português do Extremo-Oriente e retornou em definitivo para Portugal. Faleceu no dia 24 de dezembro de 1993, aos 85 anos, em Lisboa tendo recebido a extrema unção do seu sobrinho, o padre Abel Paulo Guerra, S.J.



PROGRAMA - CONVITE - 2008 – ABRIL

DIA – 05 – SÁBADO **LOCALIDADE** - Lavacolhos **TEMA** – Um Homem de Lavacolhos e as suas Terras
ORGANIZAÇÃO – Junta de Freguesia de Lavacolhos e PP da Companhia de Jesus
INICIATIVA – Conferência e Testemunhos **HORA** - Serão - 21:00 **LOCAL** - Centro de Convívio
PRESIDÊNCIA – José J. M. Mota – *Presidente da Junta de Freguesia de Lavacolhos*
MATERIAL - Entrega de Livros de J. Guerra, SJ à Junta de Freguesia

DIA – 06 – DOMINGO **LOCALIDADE** - Lavacolhos **TEMA**- Um Missionário no Oriente - Igreja/Cultura
ORGANIZAÇÃO – Diocese da Guarda - Paróquia de Lavacolhos e PP da Companhia de Jesus
INICIATIVA - HORA - 11:00 - Eucaristia Solene de Início do Centenário do Nascimento do P. Joaquim Guerra, SJ
PRESIDÊNCIA — D. Manuel da Rocha Felício - *Ex.mo Sr. Bispo da Diocese da Guarda*

DIA – 07 – 2ª FEIRA **LOCALIDADE** - Fundão **TEMA** - Homem de Igreja e Missão
ORGANIZAÇÃO - Arciprestado – Paróquia de Fundão e PP da Companhia de Jesus
INICIATIVA - 1 - **HORA** -19:15 - Eucaristia de Acção de Graças pela vida e obra do P. Joaquim Guerra, SJ
INICIATIVA - 2 - Conferência -Testemunhos **HORA** - Serão – 21:00 **LOCAL** - Salão Paroquial.
PRESIDÊNCIA - Arciprestado **MATERIAL** - Entrega de Livros de J. Guerra, SJ à Paróquia

DIA – 08 – 3ªFEIRA

Dia do CENTENÁRIO do Nascimento do Pe Joaquim Guerra, da Companhia de Jesus

LOCALIDADE - Fundão **TEMA** – Comemoração de um Cidadão Universal
ORGANIZAÇÃO - Câmara Municipal do Fundão e PP da Companhia de Jesus
12:00 – Descerramento da Lápide Evocativa - Lavacolhos **13:00 – Almoço**
15:00 – Sessão Oficial – Biblioteca Municipal Eugénio de Andrade (Fundão)
Performance SHE KENG por Histérico – Associação de Artes
Conferência e Apresentação da Obra - "Auto - Retrato do Padre Joaquim Guerra"
por Dr. Jorge Baptista Bruxo (IPM-Macau)
Inauguração da Exposição Biográfica: " De Lavacolhos à China "
PRESIDÊNCIA - Dr. Manuel Frexes - *Presidente da Câmara Municipal do Fundão*
Presença do Exmo Sr. Bispo da Guarda – D. Manuel da Rocha Felício
P. Provincial da PP da Companhia de Jesus – Nuno da Silva Gonçalves, SJ

Kvao Tjyntoq LAVACOLHOS - 08-04-1908 LISBOA - 25-12-1993
CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DO PADRE JOAQUIM GUERRA, DA COMPANHIA DE JESUS

Figura 1.5 – Programação do Centenário realizado em abril de 2008

Em abril de 2008, a Universidade da Beira Interior (UBI) e a Câmara Municipal do Fundão (Portugal), entre outras entidades, organizaram um evento em comemoração ao centenário de nascimento de Joaquim Guerra. Resultado desse evento foi a edição de uma antologia de textos do missionário, entre eles alguns raros e outros inéditos, organizados por Jorge Batista Bruxo. Isso demonstra um crescente interesse pela obra de Joaquim Guerra, especialmente por sua tradução dos Clássicos Chineses.

Quanto ao perfil intelectual de Joaquim Guerra, este se alinha ao juízo que o padre Antonio Vieira (1608-1697) faz dos pregadores no “Sermão da Sexagésima” (1655):

> *Ecce exiit qui seminat, seminare*. Diz Cristo que saiu o pregador evangélico a semear a palavra divina. Bem parece este texto dos livros de Deus. Não só faz menção do semear, mas também faz caso do sair: *Exiit*, porque no dia da messe hão-nos de medir a semeadura e hão-nos de contar os passos. O Mundo, aos que lavrais com ele, nem vos satisfaz o que dispendeis, nem vos paga o que andais. Deus não é assim. Para quem lavra com Deus até o sair é semear, porque também das passadas colhe fruto. Entre os semeadores do Evangelho há uns que saem a semear, há outros que semeiam sem sair. Os que saem a semear são os que vão pregar à Índia, à China, ao Japão; os que semeiam sem sair, são os que se contentam com pregar na Pátria. Todos terão sua razão, mas tudo tem sua conta. Aos que têm a seara em casa, pagar-lhes-ão a semeadura; aos que vão buscar a seara tão longe, hão-lhes de medir a semeadura e hão-lhes de contar os passos. Ah Dia do Juízo! Ah pregadores! Os de cá, achar-vos-eis com mais paço; os de lá, com mais passos: *Exiit seminare*. (VIEIRA, 1975, p. 23)

Nesse sentido, se por um lado o projeto missionário de Joaquim Guerra de evangelizar a China enfrentou dificuldades que beiraram o martírio, por outro lado a tradução dos Clássicos Chineses revelou ser uma rica e extensa semeadura nos campos da sinologia.

2. Notas Críticas e Discurso Engenhoso

Destruirei a sabedoria dos sábios
e confundirei a inteligência dos inteligentes.

Isaías 29,14

2.1. Introdução

A tradução dos Clássicos Chineses para as línguas ocidentais sempre se constituiu numa tarefa das mais difíceis e complexas. Esse conjunto de obras divide-se em dois grupos: os seis livros sagrados (經) e os quatro comentários ortodoxos (書), assim descritos por Sproviero:

> Os Seis Jing são:
> 1. Shi Jing, o livro dos Cânticos. Coleção de 315 hinos e cantos selecionados da Antigüidade.
> 2. Li Ji, o livro dos Ritos. Registro dos sistemas de governo das instituições morais e religiosas da Dinastia Zhou.
> 3. Shu Jing ou Shang Shu, o livro dos Documentos ou Escrituras Seletas. Coletânea de documentos históricos e registros da Antigüidade
> 4. Chun Qiu, Anais Primavera-Outono. Registro dos eventos desde 722 a.C. do Estado de Lu.
> 5. Yi Jing, o livro das Mutações. Estudo dos eventos humano-cósmicos, articulados em 64 processos, representados por hexagramas.
> 6. Yue Jing, o livro da Música. Inteiramente perdido.
> Os Quatro Livros:
> 1. Lun Yu, os Analetos de Confúcio - Complicação dos ditos de Confúcio.
> 2. Da Xue, o Grande Estudo.
> 3. Zhong Yong, a Harmonia Perfeita.

> 4. O Livro de Mêncio. Mêncio (372-289 a.C.) foi considerado o segundo Mestre, depois de Confúcio. (SPROVIERO, 1998)[18]

Muitas traduções parciais surgiram desde o século XVII quando os jesuítas publicaram a antologia *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), considerada a primeira tradução de textos de Confúcio (孔子, 551-479 a.C.) para uma língua ocidental. Contudo, apenas três sinólogos enfrentaram a tarefa de realizar a tradução completa do cânon confuciano, a saber: o pastor protestante escocês James Legge (1815-1897), o padre jesuíta francês Séraphin Couvreur (1835-1919) e o padre jesuíta português Joaquim Angélico de Jesus Guerra (1908-1993).

A tradução de James Legge, *The Chinese Classics*, publicada em cinco grandes volumes pela Universidade de Oxford entre 1861 e 1872, tornou-se a principal referência das traduções feitas em língua inglesa. É um trabalho de caráter enciclopédico, em edição bilíngüe, acompanhado de muitas notas, textos introdutórios e elaborados índices. Entre 1879 e 1891, alguns títulos que compunham o conjunto da coleção *The Chinese Classics* foram publicados na coleção *Sacred Books of the East*, dirigida por Friedrich Max Müller (1823-1900). Algumas obras originalmente planejadas para fazer parte da coleção de Legge somente foram publicadas na coleção de Müller. Importante notar que as edições da *Sacred Books of the East* não são bilíngües e os estudos introdutórios são bem menos extensos que a coleção *The Chinese Classics* [19]. Nas tabelas a seguir cotejamos as edições de James Legge e Joaquim Guerra.

[18] Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand5/mario.htm>. Acesso em: 04/06/2013.

[19] Algumas traduções de Legge constantes de ambas as coleções mencionadas serão incluídas posteriormente na coleção *The sacred books and early literature of the East*, volumes 11 e 12, editada em 1917 pelo norte-americano Charles Francis Horne (1870-1942).

	James Legge	Joaquim Guerra
詩經 Shī Jīng	*The Shi King or The Book of Poetry* *The Chinese Classics*, vol. IV Hong-Kong, 1871 *Sacred Books of the East*, vol. III Oxford, 1879	*O Livro dos Cantares (She-Keq)* Macau, 1979
書經 Shū Jīng	*The Shoo King or The Book of Historical Documents [尚書]* *The Chinese Classics*, vol. III Hong-Kong, 1861 (2 tomos) *Sacred Books of the East*, vol. III Oxford, 1879	*Escrituras Selectas (Zhyãw-Shue) [尚書]* Macau, 1980
春秋 Chūn Qiū	*The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen* *The Chinese Classics*, vol. V (2 tomos) Hong-Kong, 1872	*Quadras de Lu e Relação Auxiliar (Tjhon-Tsheq)* Macau, 1981-83 (5 volumes)
易經 Yì Jīng	*The Yi King or The Book of Changes* *Sacred Books of the East*, vol. XVI Oxford, 1882	*O Livro das Mutações (Yeq-Keq)* Macau, 1984
禮記 Lǐ Jì	*The Lî Kî or Collection of Treatises on the Rules of Property or Ceremonial Usages* *Sacred Books of the East*, vol. XXVII e XXVIII Oxford, 1885	*Cerimonial (Lei-Ky)* Macau, 1987-88 (3 volumes)

Tabela 2.1 – Quadro comparativo das edições de Legge e Guerra
para os "Cinco Clássicos" (**五經**)

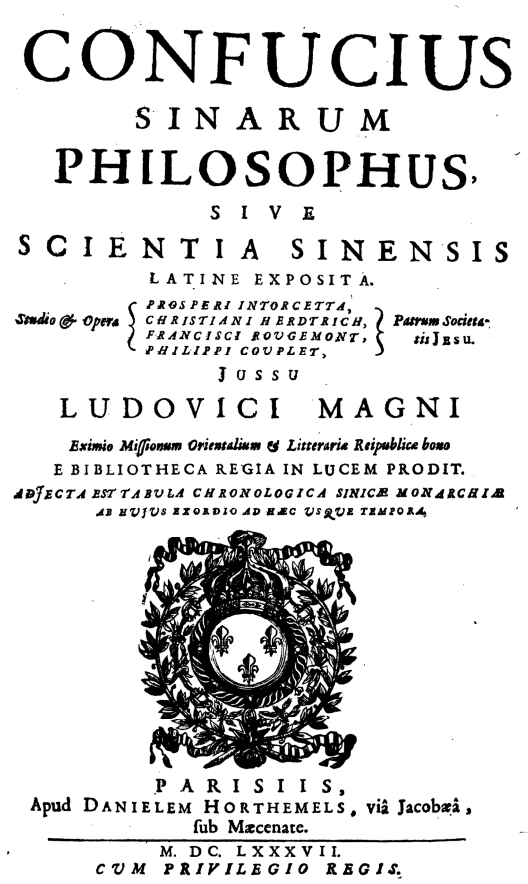
	James Legge	Joaquim Guerra
大學 Dà Xué	*The Great Learning* *(Ta Hsüeh)* *The Chinese Classics*, vol. I Hong-Kong, 1861 (2nd Ed. 1893)	A Grande Escola (Thaey-Háog) in *Quadrivolume de Confúcio* Macau, 1984
中庸 Zhōng Yóng	*The Doctrine Of The Mean* *(Chung Yung)* *The Chinese Classics*, vol. I Hong-Kong, 1861 (2nd Ed. 1893)	A Harmonia Perfeita (Tyoq-loq) in *Quadrivolume de Confúcio* Macau, 1984
論語 Lùn Yǔ	*Confucian Analects* *(Lun Yü)* *The Chinese Classics*, vol. I Hong-Kong, 1861 (2nd Ed. 1893)	Diálogos (Lwn-Gnuh) in *Quadrivolume de Confúcio* Macau, 1984
孟子 Mèng Zǐ	*The Works of Mencius* *(Mencius)* *The Chinese Classics*, vol. II Hong-Kong, 1861 (2nd Ed. 1895)	*As Obras de Mâncio* (Mãtsi) Macau, 1984
孝經 Xiào Jīng	*The Hsiâo King or Classic of Filial Piety* *Sacred Books of the East*, vol. III Oxford, 1879	Manual da Piedade Filial (Xáaw-Keng) in *Quadrivolume de Confúcio* Macau, 1984

Tabela 2.2 – Quadro comparativo das edições de Legge e Guerra
para os “Quatro Livros” (四書)

Embora a rigor o 孝經 Xiào Jīng – “Tratado da Piedade Filial” não faça parte dos “Quatro Livros” (四書) é bastante comum que as edições contendo as três obras de Confúcio acrescentem ainda o “Tratado da Piedade Filial”, agrupadas em um único volume, enquanto que a obra de Mêncio, pela sua extensão, é normalmente editada num volume separado. O título dado por Guerra de *Quadrivolume de Confúcio* é engenhoso, mas não deve ser confundido com os “Quatro Livros” pois aqui o “Tratado da Piedade Filial” estaria no lugar de Mêncio, o qual foi publicado separadamente.

	James Legge	Joaquim Guerra
道德經 Dào Dé Jīng	*The Tâo the king or the Tâo and its characteristics* SBE, vol. XXXIX Oxford, 1891	*Prática da Perfeição (Daow-tc-Keq)* Macau, 1987
庄子 Zhuāng Zǐ	*The writings of Kwang-tze* SBE, vol. XXXIX e XL Oxford, 1891	(não traduziu)

Tabela 2.3 – Quadro comparativo das edições de Legge e Guerra para os Clássicos Taoístas



CONFUCIUS
SINARUM
PHILOSOPHUS,
SIVE
SCIENTIA SINENSIS
LATINE EXPOSITA.

Studio & Opera { PROSPERI INTORCETTA, CHRISTIANI HERDTRICH, FRANCISCI ROUGEMONT, PHILIPPI COUPLET, } *Patrum Societatis* JESU.

JUSSU
LUDOVICI MAGNI
Eximio Missionum Orientalium & Litteraria Reipublicæ bono
E BIBLIOTHECA REGIA IN LUCEM PRODIT.
ADJECTA EST TABULA CHRONOLOGICA SINICÆ MONARCHIÆ AB HUJUS EXORDIO AD HÆC USQUE TEMPORA.

PARISIIS,
Apud DANIELEM HORTHEMELS, viâ Jacobæâ, sub Mæcenate.
M. DC. LXXXVII.
CUM PRIVILEGIO REGIS.

Fig. 2.1. – Capa da obra *Confucius Sinarum Philosophus* (1687)

CONFUCIAN ANALECTS.

BOOK I. HEŎ URH.

論語
學而第一
子曰學而
時習之不亦
說乎有朋自
遠方來不亦
樂乎人不知
而不慍不亦
君子乎

CHAPTER I. 1. The Master said, "Is it not pleasant to learn with a constant perseverance and application?

2. "Is it not pleasant to have friends coming from distant quarters?

3. "Is he not a man of complete virtue, who feels no discomposure though men may take no note of him?"

TITLE OF THE WORK.—論語, 'Discourses and Dialogues,' that is, the discourses or discussions of Confucius with his disciples and others on various topics, and his replies to their inquiries. Many chapters, however, and one whole book, are the sayings not of the sage himself, but of some of his disciples. The characters may also be rendered 'Digested Conversations,' and this appears to be the more ancient signification attached to them, the account being, that after the death of Confucius, his disciples collected together and compared the memoranda of his conversations which they had severally preserved, digesting them into the twenty books which compose this work. Hence the title 論語, 'Discussed Sayings,' or 'Digested Conversations.' See 論語註疏解經序. I have styled the work 'Confucian Analects,' as being more descriptive of its character than any other name I could think of.

HEADING OF THIS BOOK,—學而第一. The two first characters in the book, after the introductory, 'The master said,' are adopted as its heading. This is similar to the custom of the Jews, who name many books in the Bible from the first word in them. 第一, 'The first;' that is, of the twenty books composing the whole work. In some of the books we find a unity or analogy of subjects, which evidently guided the compilers in grouping the chapters together. Others seem devoid of any such principle of combination. The sixteen chapters of this book are occupied, it is said, with the fundamental subjects which ought to occupy the attention of the learner, and the great matters of human practice. The word 學, '*Learn*,' rightly occupies the forefront in the studies of a nation, of which its educational system has so long been the distinction and glory.

1. THE WHOLE WORK AND ACHIEVEMENT OF THE LEARNER, FIRST PERFECTING HIS KNOWLEDGE, THEN ATTRACTING BY HIS FAME LIKE-MINDED INDIVIDUALS, AND FINALLY COMPLETE IN HIMSELF. 1. 子 at the commencement indicates Confucius. 子, 'a son,' is also the common designation of males,—especially of virtuous men. We find it in conversations used in the same way as our 'Sir'. When it *follows* the surname, it is equivalent to our 'Mr', or may be rendered 'the philosopher', 'the scholar,' 'the officer,' &c. Often, however, it is better to leave it untranslated. When it *precedes* the surname, it indicates that the person spoken of was the master of the writer, as 子沈子, 'my master, the philosopher 沈'. Standing single and alone as in the text, it denotes Confucius, *the philosopher*, or, rather, *the master*. If we render the term by Confucius as all preceding translators have done, we miss the indication which it gives of the

Fig. 2.2. – Tradução de Legge para os *Analectos*. The Chinese Classics, vol. I (1861)

	Séraphin Couvreur
詩經 Shī Jīng	*Cheu king* (1896)
書經 Shū Jīng	*Chou king, Les Annales de la Chine* (1897)
春秋 Chūn Qiū	*Tch'ouens Ts'iou et Tso Tchouan, La chronique de la principauté de Lòu* (1914)
易經 Yì Jīng	<não traduziu>
禮記 Lǐ Jì	*Li Ki, ou Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies* (1899)
大學 Dà Xué	*La Grande Étude (Ta hio) – Les quatre livres* (1895)
中庸 Zhōng Yóng	*L'Invariable Milieu (Tchoung young) – Les quatre livres* (1895)
論語 Lùn Yǔ	*Entretiens de Confucius et de ses disciples (Louen yu) – Les quatre livres* (1895)
孟子 Mèng Zǐ	*OEuvres de Meng tzeu – Les quatre livres* (1895)

Tabela 2.4 – Traduções de Couvreur
para os "Cinco Clássicos" (五經) e os "Quatro Livros" (四書)

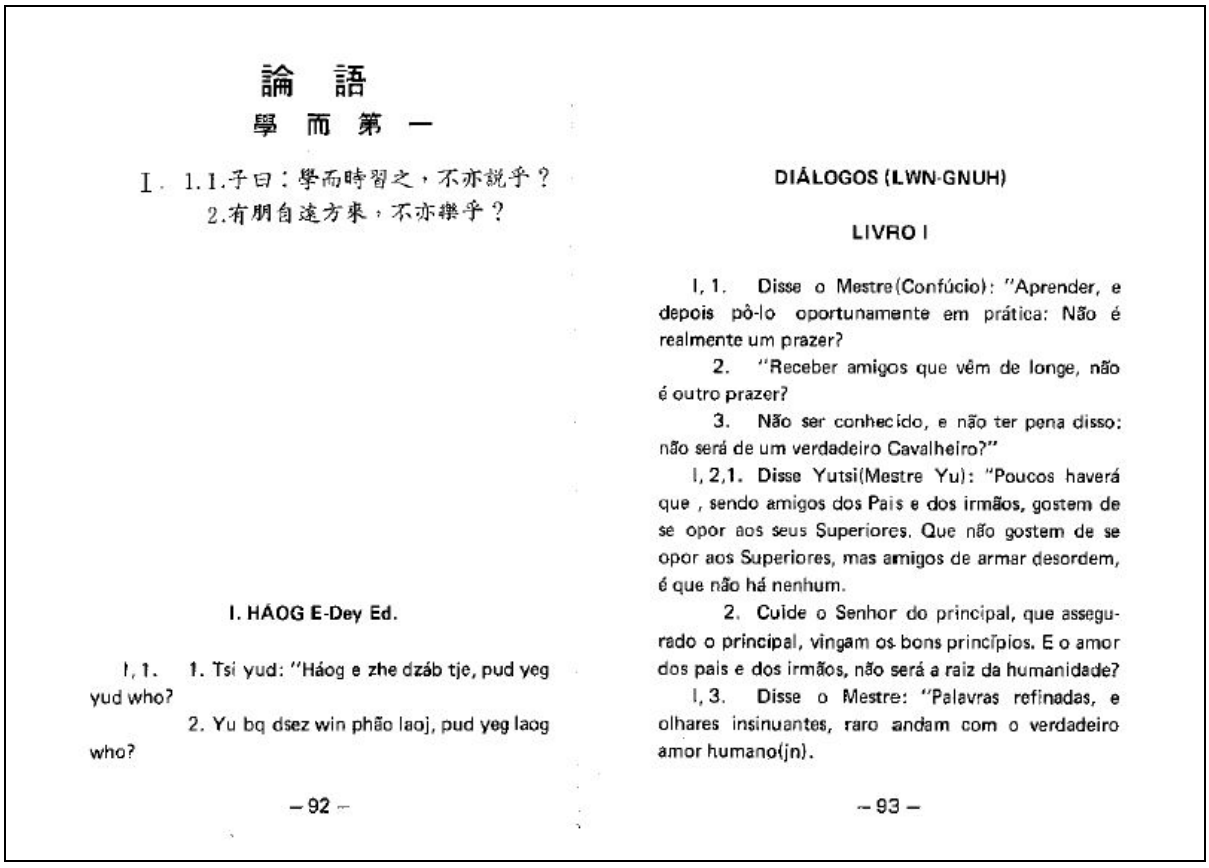
No caso das obras do padre Couvreur, faltou traduzir o *Livro das Mutações*, o *Tratado da Piedade Filial* e os Clássicos Taoístas. As obras de Laozi, Zhuang Zi e Lie Zi foram traduzidas pelo padre jesuíta Léon Wieger (1856-1933), contemporâneo de Couvreur na missão francesa de Ho-Kien-Fou (atual 河间, Héjiān na província de Hebei) onde muitas destas obras foram publicadas[20]. A principal crítica de Joaquim Guerra ao trabalho de Couvreur é que este também segue a interpretação neoconfuciana de Zhu Xi, embora não tenha sido deletério em relação a Confúcio como o foi James Legge em sua primeira fase.

[20] Vide *Les pères du système taoïste: LAO-TZEU, LIE-TZEU, TCHOANG-TZEU* (1910). O padre Wieger também é muito lembrado pelos seus estudos de etimologia compilados no livro *Caractères chinois* (1916) traduzido para o inglês com o título *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification* (Dover, 1965) e que se tornou uma obra de referência assim como os trabalhos do sinólogo sueco Bernard Karlgren (1889-1978). Joaquim Guerra menciona ambas as obras com admiração.

Quase um século depois, entre os anos 1972 e 1987, Joaquim Guerra, vivendo em Macau, irá refazer o mesmo percurso de Legge, mas adotando uma perspectiva diversa. Enquanto o trabalho de James Legge seguia o modelo interpretativo da escola neoconfuciana, em particular os comentários do filósofo Zhu Xi (朱熹, 1130-1200), Joaquim Guerra irá retomar a perspectiva dos missionários jesuítas na China nos séculos XVII-XVIII que procuraram recuperar o confucionismo original, no qual identificavam vários pontos de contato com a doutrina cristã.

2.2. O recurso da ironia

As edições de Joaquim Guerra apresentam para cada capítulo: o texto original chinês, o texto chinês romanizado (segundo um complexo sistema multidialetal idealizado pelo próprio Joaquim Guerra), a tradução para o português e um conjunto de notas críticas sobre a tradução colocadas ao final do capítulo.



論　語

學　而　第　一

I. 1.1.子曰：學而時習之，不亦說乎？
2.有朋自遠方來，不亦樂乎？

I. HÁOG E-Dey Ed.

I, 1. 1. Tsi yud: "Háog e zhe dzáb tje, pud yeg yud who?
2. Yu bq dsez win phão laoj, pud yeg laog who?

– 92 –

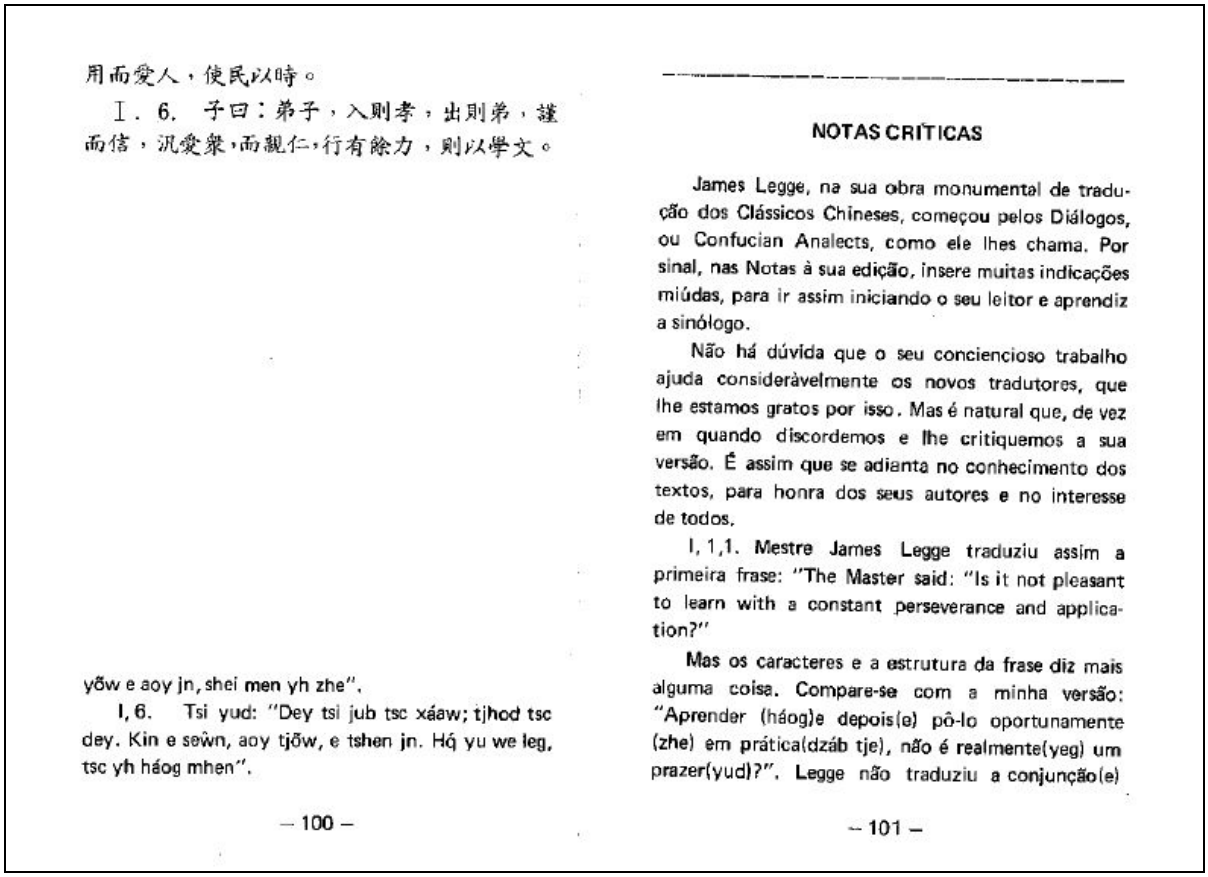
DIÁLOGOS (LWN-GNUH)

LIVRO I

I, 1. Disse o Mestre(Confúcio): "Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática: Não é realmente um prazer?
2. "Receber amigos que vêm de longe, não é outro prazer?
3. Não ser conhecido, e não ter pena disso: não será de um verdadeiro Cavalheiro?"
I, 2,1. Disse Yutsi(Mestre Yu): "Poucos haverá que , sendo amigos dos Pais e dos irmãos, gostem de se opor aos seus Superiores. Que não gostem de se opor aos Superiores, mas amigos de armar desordem, é que não há nenhum.
2. Cuide o Senhor do principal, que assegurado o principal, vingam os bons princípios. E o amor dos pais e dos irmãos, não será a raiz da humanidade?
I, 3. Disse o Mestre: "Palavras refinadas, e olhares insinuantes, raro andam com o verdadeiro amor humano(jn).

– 93 –

Figura 2.3 – Diagramação utilizada nas traduções de Joaquim Guerra. Na página da esquerda, temos o texto original em chinês e abaixo a pronúncia no sistema desenvolvido pelo tradutor português. Na página da direita, temos a tradução. Este exemplo foi tirado do primeiro capítulo dos Analectos (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 92-93)



用而愛人，使民以時。

Ⅰ. 6. 子曰：弟子，入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。

yŏw e aoy jn, shei men yh zhe".

I, 6. Tsi yud: "Dey tsi jub tsc xáaw; tjhod tsc dey. Kin e seŵn, aoy tjŏw, e tshen jn. Há yu we leg, tsc yh háog mhen".

— 100 —

NOTAS CRÍTICAS

James Legge, na sua obra monumental de tradução dos Clássicos Chineses, começou pelos Diálogos, ou Confucian Analects, como ele lhes chama. Por sinal, nas Notas à sua edição, insere muitas indicações miúdas, para ir assim iniciando o seu leitor e aprendiz a sinólogo.

Não há dúvida que o seu conciencioso trabalho ajuda consideràvelmente os novos tradutores, que lhe estamos gratos por isso. Mas é natural que, de vez em quando discordemos e lhe critiquemos a sua versão. É assim que se adianta no conhecimento dos textos, para honra dos seus autores e no interesse de todos.

I, 1,1. Mestre James Legge traduziu assim a primeira frase: "The Master said: "Is it not pleasant to learn with a constant perseverance and application?"

Mas os caracteres e a estrutura da frase diz mais alguma coisa. Compare-se com a minha versão: "Aprender (háog)e depois(e) pô-lo oportunamente (zhe) em prática(dzáb tje), não é realmente(yeg) um prazer(yud)?". Legge não traduziu a conjunção(e)

— 101 —

Figura 2.4 – Diagramação utilizada nas traduções de Joaquim Guerra. Na página da esquerda, temos as Notas Críticas da tradução colocadas ao final de cada capítulo. Este exemplo foi tirado do primeiro capítulo dos Analectos (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 100-101)

É no espaço erudito das notas críticas que Joaquim Guerra irá não apenas dialogar, mas travar um intenso debate com James Legge e demais tradutores e intérpretes que se apoiaram no *The Chinese Classics*. Nesse debate, que traz as marcas dialógicas do discurso polêmico, Joaquim Guerra irá não raro fazer uso da ironia.

Apresentamos a seguir um breve quadro teórico sobre essa matéria e textos ilustrativos tirados das notas críticas de Joaquim Guerra.

2.2.1. Ironia e Discurso Engenhoso

No contexto da Contra-Reforma e dos Decretos do Concílio de Trento (1545-1563), a educação jesuíta, sistematizada na *Ratio Studiorum*, deu grande importância ao estudo da Retórica, como lembra Roland Barthes:

> L'enseignement qui y est donné est codifié en 1586 par un groupe de six Jésuits: c'est la Ratio Studiorum, adoptée em 1600 par l'Université de Paris. Cette Ratio consacre la prépondérance des « humanités » et de la rhétorique latine; (...) Dans cet enseignement humaniste, la Rhétorique elle-même est la matière noble, elle domine tout. Les seuls prix scolaires sont les prix de Rhétorique, de traduction et de mémoire, mais le prix de Rhétorique, attribué à l'issue d'um concours spécial, designe le premier élève, qu'on appelle dès lors (titres significatifs) l'imperator ou le tribun (n'oublions pas que la parole est un pouvoir – et meme un pouvoir politique). Jusque vers 1750, en dehors des sciences, l'éloquence constitue le seul prestige; (BARTHES, 1994, p. 924)

Esse ensino da Retórica entre os jesuítas, no entanto privilegiou os autores antigos em detrimento dos autores modernos, representantes do humanismo norte-europeu do século XVI, como observa Belmiro Pereira:

> Os jesuítas, no plano da pedagogia retórica, responderam fixando os textos antigos como únicos e exclusivos recursos escolares: no Colégio Real de Coimbra as artes modernas de Vaseu e Ringelberg deviam, pois, ser substituídas pela selecta de retores clássicos coligida pelo P. Cipriano Soares. Tão aguardado compêndio saiu finalmente a lume em 1562 sob o título De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti. Com a edição revista pelo P. Perpinhão, que lhe dá estatuto de texto quase oficial, começa a extraordinária fortuna desta obra a que a Ratio de 1599 assegurará propagação universal. (PEREIRA, 2008, pp.97-98)

Margarida Miranda, que traduziu o poema dedicatório que prefacia a obra de Cipriano Soares, assim descreve o *De arte rhetorica*, tendo como referência os estudos de Anibal Pinto de Castro (1973):

> É um pequeno volume de 116 folhas numeradas, acompanhado de um copioso índice de matérias, mas constituiu, ao longo de muitos anos e através de mais de uma centena de edições, o manual de base para o ensino da Retórica em todas as escolas da Companhia, em Portugal, em toda a Europa, no Brasil e no Oriente. (MIRANDA, 2001, p.119)[21]

O dominicano Frei Luis de Granada (1504-1588), em "Los seis libros de la rhetorica eclesiastica o de la manera de predicar" (1576), que em Portugal irá desempenhar papel fundamental "no ensino teórico e prático da eloquência sagrada" (PEREIRA, 2008, p. 96), no Livro Quinto, Capítulo VI, reproduz a definição do manual de Cipriano Soares (1524-1593) que se encontra no Capítulo XVIII – De Ironia. Assim escreve Frei Luis de Granada:

> La Ironia, que llaman Burla, es Alegoria, que no solo muestra una cosa en el sentido, y otra en los términos, sino lo contrário; y ó bien se entiende por la pronunciacion, ó por la persona, ó por la naturaleza de la cosa. Porque si alguna de ellas disiente en las palabras, se ve ser diferente la voluntad de la Oracion. Ciceron contra Clodio: Tu integridad te justificó, créeme, tu vergüenza te libró, la vida, que llevaste, te guardó. Y Turno en Virgilio: Y tu, Drances valeroso, / Dame de cobarde el trato; Pues que tu diestra mató / Tanto monton de Troyanos. (GRANADA, 1778, p. 307)

[21] Apesar disso não encontramos nenhuma tradução para o português desse manual. Sabemos da existência de uma tradução para o inglês feita por Lawrence J. Flynn: *The De Arte Rhetorica*, 1568, by Cyprian Soarez, S.J.: A Translation with Introduction and Notes. Diss. University of Florida, 1955. Contudo não conseguimos ter acesso a essa obra.

Nesta “burla”, em Cipriano Soares “*illusionem*”, que não tem por objetivo enganar, mas esconder o desfecho irônico, estão as estratégias da *dissimulatio* e da *simulatio* como sintetiza Henrich Lausberg:

> 426. A ironia, como tropo de pensamento é, em primeiro lugar, a ironia de palavra continuada como ironia de pensamento, e consiste, desta maneira, na substituição do pensamento em causa, por outro pensamento, que está ligado ao pensamento em causa por uma relação de contrários e que, portanto, corresponde ao pensamento do adversário.
> 427. Como tropo de pensamento é a ironia, contudo, mais diferenciada do que a ironia de palavra. Tem de distinguir-se entre a dissimulatio e a simulatio.
> 428. A dissimulatio consiste em esconder a opinião do partido a que se pertence (...) por meio da immutatio gramatical (...) por meio dos tropos de ênfase (...) por meio das figuras de detractio de pensamento (...)
> 429. A simulatio consiste na representação positiva da opinião do adversário (...) A simulatio aparece: na forma de afirmação (que corresponde ao genus iudiciale e ao genus demonstrativum) ou exclamatio (...) na forma de um conselho (que corresponde ao genus deliberativum). (LAUSBERG, 2004, pp.249-251)

Completando esse breve quadro teórico, acrescentamos o verbete “Irony as Trope” no qual Peter Oesterreich considera a ironia, em comparação com a metáfora e a alegoria “an extreme form of tropelike”:

> As defined by Quintilian in his Institutio oratoria (first century ce), irony in its function of rhetorical trope expresses the opposite of what is being said: “in utroque enim contrarium ei, quod dicitur, intelligendum est” (9.2.44). Irony is therefore an indirect idiomatic expression in which meaning is substituted by its semantic opposite. An ironic phrase expresses its meaning through an opposite; for instance, to give someone a rebuke by praising, or to praise by censure. Therefore, irony presents an extreme form of tropelike substitution, which stands in contrast to tropes

> operating on the principle of similarities such as metaphor and allegory. As opposed to a lie, however, the indirectedness of the phrase reveals itself through signals of irony. According to rhetorical tradition, two basic forms of irony can be distinguished: dissimulative and simulative irony. Dissimulation describes the negative act of concealing the truly intended (to pretend as if not), whereas simulation describes the positive act of presenting the "untrue" (acting as if). The concept of dissimulating irony had particular influence on Socratic irony in philosophy and the educational ideals of the Renaissance nobility." (OESTERREICH, 2006, p. 421)

Essa radicalidade da ironia quando apresentada de forma sutil torna-se também agudeza. Hansen (2000) observa que das três formas de agudeza definidas pelo jesuíta espanhol Baltasar Gracián (1601-1658), a agudeza de conceitos é a mais perfeita e está na base da *inventio* retórica:

> Em *Agudeza y Arte de Ingenio*, de 1644, Gracián apresenta a seguinte definição dela: "Consiste, pois, este artifício conceituoso em uma primorosa concordância, em uma harmônica correlação entre dois ou três cognoscíveis extremos, expressa por um ato de entendimento" (Gracián, 1960, p. 239). Conforme Gracián, há três espécies de agudezas artificiosas:
>
> 1. agudeza de "conceito", que supõe a "sutileza do pensar", ou especificamente, o ato do entendimento que descobre correspondências inesperadas entre coisas;
> 2. agudeza de "palavra" ou "verbal", que consiste nas correspondências inesperadas estabelecidas entre as representações gráficas, sonoras e conceituais;
> 3. agudeza de "ação", relativa a sentidos agudos produzidos por gestos engenhosos. (HANSEN, 2000, pp. 317-318)

Na *Retórica* (1410 b) Aristóteles observa que a metáfora bem formulada, e que torna a obra aguda segundo Hansen (2000, p. 319), é também “elegante” (no sentido de *urbanitas*) e capaz de produzir uma aprendizagem rápida:

> Efectivamente, sempre que ele chama à velhice “palha”, produz ensinamento e conhecimento por meio da categoria: ambos, na verdade, já não estão na “flor da idade”. O mesmo produzem, sem dúvida, os símiles dos poetas. Por isso, se os formulam bem, parecem de uma “elegância urbana”. Na verdade, um símile é, tal como foi dito anteriormente, uma metáfora, diferindo apenas numa adição. É, de facto, menos agradável porque mais extenso e porque não diz que “isto é aquilo”; não é certamente isto o que o espírito do ouvinte procura.
> Por conseguinte, tanto a expressão como os entinemas que nos proporcionam uma aprendizagem rápida são necessariamente “elegantes”. (ARISTÓTELES, 2005, p. 265-266)

Ainda no complexo quadro do universo barroco, Antonio Saraiva observa na Península Ibérica um gosto pela agudeza e pelo discurso engenhoso, nos quais não raro aparece a figura da ironia:

> “El arte de ingenio” na teoria de Gracián reduz-se provavelmente a duas operações principais: de um lado, descobrir palavras escondidas em outras palavras, em outras narrativas e mesmo na natureza; de outro, escolher neste cabedal lexicológico os extremos, isto é, os pares de palavras que constituem oposições ou analogias. Nas duas principais línguas da Península Ibérica, a sutileza de espírito capaz de discernir extremos nas palavras e nas situações reais denominava-se agudeza.” (SARAIVA, 1980, p.121)

> O discurso clássico, o de Descartes ou o de Bossuet, é resultado de um julgamento. As palavras são os signos lingüísticos no sentido que lhe damos atualmente, e supõe-se que se justaponham no discurso segundo a ordem do raciocínio. Não tem autonomia porque são apenas

> representantes. No discurso engenhoso, ao contrário, as palavras não são representantes, mas seres autônomos que como matéria podem ser recortados para formar outros e têm em si relações que lembram muito mais os elementos da composição musical ou geométrica que os do "bom senso" cartesiano. (SARAIVA, 1980, pp.121-122)

2.2.2. Discurso Polêmico e Polifonia

Ao tratar do conceito dialógico da linguagem, desenvolvido por Bakhtin em *Marxismo e filosofia da linguagem*, Beth Braith sintetiza as duas dimensões que esse conceito comporta:

> Por um lado, o dialogismo diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre simétrico e harmonioso, existente entre os diferentes discursos que configuram uma comunidade, uma cultura, uma sociedade. É nesse sentido que podemos interpretar o dialogismo como o elemento que instaura a constitutiva natureza interdiscursiva da linguagem.
> Por um outro lado, o dialogismo diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos instaurados históricamente pelos sujeitos, que, por sua vez, instauram-se e são instaurados por esses discursos. E aí, dialógico e dialético aproximam-se, ainda que não possam ser confundidos, uma vez que Bakhtin vai falar do eu que se realiza no nós, insistindo não na síntese, mas no caráter polifônico dessa relação exibida pela linguagem. (BRAITH, 1997, p. 98)

Fiorin também destaca que, embora o diálogo seja usualmente entendido como busca do entendimento, o dialógico traz consigo tanto o consenso quanto o dissenso:

> O vocábulo "diálogo" significa, entre outras coisas, "solução de conflitos", "entendimento", "promoção de consenso", "busca de acordo", o que poderia levar a pensar que Bakhtin é o filósofo da grande conciliação entre os homens. Não é nada disso. As relações dialógicas

> tanto podem ser contratuais ou polêmicas, de divergência ou de convergência, de aceitação ou de recusa, de acordo ou de desacordo, de entendimento ou de desinteligência, de avença ou de desavença, de conciliação ou de luta, de concerto ou de desconcerto. (FIORIN, 2006, p. 24)

Segundo Maingueneau, citado por Helena Brandão, "todo discurso é constitutivamente polêmico dado o caráter heterogêneo da discursividade que faz pressupor sempre um 'avesso' sob o 'direito', o 'outro' sob o 'um'." (Brandão, 1994: 129)

Ao examinar a relação interlocutiva na polêmica, Helena Brandão destaca que o discurso do oponente é apenas assumido para em seguida ser desvalorizado e a polêmica converte-se num jogo espetacularizado no qual se oferece ao outro justamente aquilo que o outro mais recusa. E conclui:

> A polêmica se caracteriza, portanto, pelo contra-discurso cujos enunciados constituem formulações ao contrário. É um discurso que nega tendo como suporte o discurso negado. Sua natureza polêmica se manifesta na superfície lingüística através de marcas enunciativas específicas, características dos procedimentos da refutação, da invectiva, da agressão ou da ironia. (BRANDÃO, 1994, p. 131)

Nesse sentido, o interdiscursivo que introduz e faz da alteridade o seu alvo acaba produzindo o caráter polifônico do discurso polêmico, como observa Koch:

> Em se tratando de polifonia, basta que a alteridade seja encenada, isto é, incorporam-se ao texto vozes de enunciadores reais ou virtuais, que representam perspectivas, pontos de vista diversos, ou põem em jogo "topoi" diferentes, com os quais o locutor se identifica ou não. (KOCH, 2003, p. 73)

Nas suas notas críticas, Joaquim Guerra irá assumir o discurso de James Legge como alteridade, no quadro mais amplo do debate entre uma interpretação universalizante (a posição de Joaquim Guerra) e uma interpretação particularizante (a posição de James Legge) em relação ao confucionismo. A intensidade da crítica e da ironia de Joaquim Guerra é diretamente proporcional ao grau com que James Legge rebaixa o valor do confucionismo. Joaquim Guerra procura defender e desagravar Confúcio, mostrando que Legge apóia-se em traduções equivocadas.

2.2.3. Análise do Corpus

Dada a grande extensão da obra de Joaquim Guerra, vamos restringir o nosso *corpus* às Notas Críticas dos oito primeiros capítulos dos *Diálogos de Confúcio* (Lun Yu 論語), também conhecido por "Analectos", obra máxima da Escola Confuciana, e que integra o volume intitulado *Quadrivolume de Confúcio* (1984).

Joaquim Guerra principia suas Notas Críticas fazendo um elogio do trabalho de James Legge, o qual, no entanto, necessitaria de alguns reparos:

> James Legge, na sua obra monumental de tradução dos Clássicos Chineses, começou pelos diálogos, ou Confucian Analects, como ele lhes chama. Por sinal, nas Notas à sua edição, insere muitas indicações miúdas, para ir assim iniciando o seu leitor e aprendiz a sinólogo.
> Não há dúvida que o seu consciencioso trabalho ajuda consideravelmente os novos tradutores, que lhe estamos gratos por isso. Mas é natural que, de vez em quando discordemos e lhe critiquemos a sua versão. É assim que se adianta no conhecimento dos textos, para honra dos seus autores e no interesse de todos. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 101)

O tom cordado e cerimonioso com que Joaquim Guerra se expressa parece sugerir que tais reparos seriam mínimos. Contudo, a profusão e intensidade das Notas Críticas mostram que os reparos não seriam nem poucos e nem pequenos.

Nas Notas Críticas encontramos dois tipos básicos de refutação: uma mais branda e cordial, e outra mais enérgica e quase destemperada. Nessas duas modalidades, descritas a seguir, aparece com freqüência o tom irônico.

2.2.3.1. Refutações Brandas

Neste primeiro grupo, utilizam-se os operadores *mas* e *embora* como recursos da contrajunção, assim definida por Koch:

> Contrajunção – consiste na introdução da perspectiva de um outro enunciador (E1), genérico ou representante de um grupo ou de um 'topos' (cf. Ducrot, 1987), ao qual se opõe o segundo enunciador, com o qual o locutor se identifica (E2 = L). Tem-se aqui, segundo Ducrot, o mecanismo da concessão: acolhe-se no próprio discurso o ponto de vista do Outro (E1), dá-se-lhe uma certa legitimidade, admitindo-o como argumento possível para determinada conclusão, para depois apresentar, como argumento decisivo, a perspectiva contrária. É este o caso de todos os enunciados introduzidos por conectores de tipo adversativo e concessivo. (KOCH, 2003, p. 70-71)

Vejamos alguns exemplos:

(a) Mestre James Legge traduziu assim a primeira frase: (...) Mas os caracteres e a estrutura da frase diz mais alguma coisa. [p. 101]

(b) Legge traduziu: “I daily examine myself on three points”. À letra o texto diz: Examino-me cada dia 3 vezes (saem). Mas eu cuido que este “saem” se deve entender, como tantas vezes, no sentido de repetidas vezes. [pp. 105 e 107]

(c) Observa Legge que Tjur-Xe [Zhu Xi] entendia a palavra [pahym] no sentido de “widely”. Mas não está certo. [p. 109]

(d) Arthur Waley diz que a passagem não se encontra em nenhum dos livros (documentos) genuínos (...) Mas eu pergunto a Waley: Viu alguém esses documentos antigos, para saber que houve imitação? [p. 141]

(e) Diz Waley: (...) Creio que lhe salva o sentido; mas está arrevezado. Em todo o caso o texto chinês nem está arrevezado, nem diz isso. [p. 147]

(f) Diz Mestre Legge: (...) O texto não diz isso, mas sim: Se não for por meios honestos, não se podem procurar (Tjhux). [p. 185]

(g) Diz também Mestre Legge que ele, por si traduzia: (...) mas que nenhum escritor chinês lhe aprovou tal versão. Coragem, Mestre Legge! O amor da verdade acima de tudo: da verdade, dos textos e dos seus autores. Senão, o melhor era não pôr as mãos ao trabalho. [p. 191]

(h) Tjur-Xe, diz o mesmo Legge, tomou “Dsaoj.5hc” (o do texto) por “Dsao.50f”, que significa Talhar fatos, resolver. Mas isso são as liberdades que ele toma com os textos. Não se pode fazer. [p. 213]

Em geral, aqui são apontados erros de caráter sintático ou de vocabulário, nos quais a interpretação equivocada do significado ou da função gramatical dos caracteres chineses resultam em traduções confusas ou incompletas. São pequenas censuras feitas em tom professoral.

2.2.3.2. Refutações Enérgicas

Neste segundo grupo, recorre-se a exclamação e expressões interjetivas para produzir uma argumentação categórica e impactante que não admite réplicas:

> Uma interjeição ou uma exclamação mostram que sua enunciação foi produzida de maneira direta, "arrancada à alma" por uma emoção ou uma percepção. Elas caracterizam a fala como constrangente, como algo inevitável, não sendo, pois, suscetíveis de uma apreciação em termos de verdade ou falsidade. Na medida em que se apresentam desse modo, elas pretendem constituir por si mesmas uma prova (prova indicial, tal como fumaça é prova do fogo). Daí o recurso a elas para dar ao discurso maior força argumentativa. (KOCH, 1993, p. 158)

Vejamos alguns exemplos:

(a) Diz Mestre Legge: "Fine words and an insinuating appearence are seldom associated with true virtue" (…) Não se vá dizer que uma pessoa com uma cara decente e atraente, já não pode ser virtuosa. [p. 105]

(b) Eis como Mestre James Legge traduziu o texto acima: (...). Quem olha para os caracteres do texto, e para esta versão, tem impressão de que é uma fantasia pegada. [p. 111]

(c) Já agora, me lembro que o mesmo Waley traduziu o texto inicial do livro: “To learn and at due times to repeat what one has learnt”. Isso não adianta nada. Nem está conforme com a mentalidade confuciana de estudar, para a vida, e não apenas para saber. [p. 115]

(d) Diz James Legge: “When the parties upon whom a man leans are proper persons to be intimate with, he can make them his guides and masters”. Isso é inglês demais para meia linha de chinês. Não pode estar muito certo. [p. 121]

(e) Diz Legge: (...). Eu acho que “yh xhuyn”quer dizer aqui Andar bem disposto, andar contente. Este significado também vem do Dicionário (no meu Dicionário de Semântica Universal, e não inventei!). [p. 141]

(f) Ware, por seu lado, verteu da seguinte maneira: “Only princes have acted as assistants to our service. The Son of Sky has been majestic”. Esse “Son of Sky” é uma aberração. [p. 161]

(g) Diz Mestre Legge: (…). Legge desorientou-se aqui; e o seu guia Tjur-Xe [Zhu Xi] não soube valer-lhe (...) O que fazem as más companhias! E ainda Legge quis aproveitar mais uma ocasião de desdoirar Mestre Confúcio. Ele próprio é que ficou desfeitado. E tenho pena. [p. 187]

(h) Mestre Legge confessa encontrar dificuldade no “Se” e no “Sewn”. A sua versão é: (...). Isso é pura ficção. [p. 213]

Em geral, aqui são apontados erros de caráter hermenêutico, nos quais uma determinada concepção *a priori* do confucionismo e da cultura chinesa (em geral negativas) resultam em traduções distorcidas ou contraditórias.

2.3. A tradução como discurso engenhoso

Se as Notas Críticas constituem o espaço do debate, em que Joaquim Guerra não raro se vale do recurso da ironia, a tradução é propriamente o espaço de um discurso sinológico engenhoso e por vezes agudo, trazendo novas soluções para passagens bastante incertas ou excessivamente trivializadas de Confúcio. A essência do método de Joaquim Guerra consistia em recuperar nessas passagens significados raros e pouco usuais dos caracteres chineses que, no entanto, atualizavam essas passagens tornando-as mais congruentes com as linhas mestras do pensamento confuciano original. Para isso, Joaquim Guerra elaborou um grande dicionário chinês-português intitulado *Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal*, publicado em Macau no ano de 1981. Este dicionário foi elaborado a partir de antigos léxicos, pois a cultura chinesa antiga não nos legou gramáticas estruturadas (como no caso do sânscrito) mas em compensação nos legou léxicos preservando a unidade da escrita frente a grande diversidade dialetal da China. Joaquim Guerra notou que esses léxicos apresentavam muitos significados que não se encontravam mais empregados na literatura chinesa existente em sua época. São esses empregos raros e inusitados que Joaquim Guerra considera quando o sentido dos textos confucianos parece ininteligível.

Apresentamos a seguir duas importantes passagens dos Analectos em que o valor do método seguido por Joaquim Guerra se mostra claramente.

2.3.1. Análise de Analectos I, 1a

子曰:「學而時習之，不亦說乎?」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master said, “Is it not pleasant to learn with a constant perseverance and application?”	Disse o Mestre (Confúcio): “Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática: não é realmente um prazer?”
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 1	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 93

Nesta passagem, que é a primeira frase dos Analectos, James Legge segue a interpretação ortodoxa do neoconfucionismo que entende o estudo como um processo repetitivo contínuo pelo qual se atesta o domínio do conhecimento. Na famosa obra de Zhuxi, intitulada *Comentários a seções e parágrafos dos Quatro Livros* (四書章句集注), eis como este filósofo neoconfuciano interpreta a passagem em exame:

> 說、悅同。學之為言效也。人性皆善，而學有先後，後學者必效先學之所為，乃可以明善而復其初也。習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。說，喜意也。既學而
> 又時時習之，則所學者熟，而中心喜說，其進自不能已矣。程子曰「習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。」又曰：「學者，將以行之也。時習之，則所學者
> 在我，故說。」謝氏曰：「時習者，無時而不習。坐如尸，坐時習也；立如齊，立時習也。」
>
> Aqui o ideograma 說 está no lugar de 悅. Aprender é repetir palavras. A natureza humana é em todos boa. Há, no entanto, ordem na aprendizagem, há o que vem antes e o que vem depois. Aqueles que aprendem posteriormente tem necessariamente que imitar aqueles que

> aprenderam anteriormente. Depois disso, pode-se entender o que é a bondade, e repetir tudo desde o começo.
>
> O ideograma 習 xi (exercício, praticar) é como uma ave que voa repetidamente. Deste modo, deve-se aprender necessariamente como a ave voa repetidamente.
>
> O ideograma 說 (no lugar de 悅) tem o sentido de regozijo (júbilo, alegria). Então, aquilo que se aprendeu, exercitá-lo novamente, em repetidas ocasiões; em consequência disso, o aprendiz amadurece, e em seu íntimo reina o júbilo.
>
> O pensador neoconfuciano Cheng Zi (程子) disse: "習 xi é exercício repetido. Assim, a repetição deve ser constante, os pensamentos devem ser sempre explicados. Com isso, fica-se em harmonia com o seu íntimo, e portanto o júbilo". Ainda (o referido pensador) disse: "O aprendiz deve cuidar de suas ações e comportamento. Repetindo constantemente o que se aprendeu, este permanece nele, e daí o júbilo".
>
> O pensador Xie Shi (謝氏) disse: "Aquele que repete constantemente, não há tempo que não repita. Fica sentado como um cadáver e sentado está sempre repetindo. De pé é a mesma coisa. De pé repetir sempre."[22]

Na importante obra intitulada *Nova Versão (em chinês moderno) do Compêndio dos Quatro Livros* (新譯四書讀本, Xin Yi Si Shu Du Bem), a paráfrase explicativa em chinês moderno da passagem de Confúcio, segue a mesma orientação neoconfuciana:

> 孔子說： 把已經求得的學問， 時時去溫習，不是很令人喜悅的馬？
>
> Confúcio disse: Os conhecimentos já adquiridos, ir repetindo constantemente, não faz com que os homens fiquem muito contentes? (新譯四書讀本, 1966, p. 53)[23]

[22] Edição eletrônica disponível em: <http://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu>, acesso em <28/09/2013>.

[23] A publicação desta obra de referência acadêmica se insere no esforço do governo de Taipei em preservar a cultura chinesa tradicional no movimento que ficou conhecido como "Renascimento Cultural Chinês" (1966), em resposta às ações contrárias da "Revolução Cultural" (1966-1976) em curso no continente.

Joaquim Guerra diverge dessa interpretação entendendo que a aprendizagem visa uma finalidade ou ainda que o prazer do estudo se realiza efetivamente quando seus conteúdos são colocados em prática e não na mera repetição do já aprendido. Joaquim Guerra adota como princípio geral a tese de que "Confúcio ensinava para a vida" (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 115). A sinóloga Anne Cheng entende a questão da mesma forma ao traduzir Analectos I, 1a: "é preciso insistir no sentido mais prático do que meramente escolar que Confúcio dá à palavra 'estudar'" (1983, p. 33, nota 1). Também Edward Slingerland segue a mesma linha (2003, p. 1, nota).

Aliado a isso e consoante com seu método, Joaquim Guerra irá buscar um outro significado para o caracter 時 (shí) ligado à idéia de kairós (καιρός) "tempo oportuno". Assim, explica o autor em entrevista dada ao padre Henrique Rios dos Santos e publicada na revista *Asia Nostra*:

> Mas permita-me somente mais um outro exemplo: "Aprender, ler e ficar a saber e reler e tornar a reler não é um prazer?". Ora, não é nada. É mas é um grande aborrecimento. Então SHI [時] – normalmente quer dizer "constantemente", mas também quer dizer "na primeira oportunidade". Sendo assim, a tradução poderia ser a seguinte: "Ter aprendido um coisa e na primeira oportunidade saber fazer como aprendeu, não será motivo de grande prazer?".
>
> E assim como estes dois textos, muitos outros sem conta eu salvei. (GUERRA, 1994, pp. 40-41)

Simon Leys (pseudônimo de Pierre Ryckmans), em sua tradução dos *Analectos* (2005), também justifica sua tradução com base na utilização de outro significado para o caracter 時 (shí), diversa daquela dada por Zhu Xi, que o sinólogo belga considera anacrônica:

> No momento certo: ou "no tempo prescrito" (este significado é encontrado em Mêncio). A interpretação de Zhu Xi: "o tempo todo", "constantemente", é um anacronismo – a leitura de uma expressão antiga à luz enganosa de um uso posterior. (LEYS, 2005, p. 117, nota 1)

Comparando-se as principais traduções dos *Analectos*, percebe-se que as traduções anteriores à tradução de Joaquim Guerra seguem a interpretação neoconfuciana, com exceção da tradução de Ku Hung-Ming que segue a mesma tradução proposta por Guerra. Vejamos alguns exemplos:

Intorcetta, Herdtrich, Rougemont e Couplet *Confucius Sinarum Philosophus* 1687	*Confucius ait: Operam dare imitationi sapientum, & assiduèn exercitare sese in hujusmodi studio imitandi, nonne olim delectabile erit?* 1687, Libri Tertius, Pars Prima, p. 2 [pdf 239] O empenho em imitar o sábio e aplicar-se assiduamente no estudo da imitação não resultará pois em deleite?
François Nöel *Sinensis imperii libri classici sex* 1711	*Confucii effatum: qui priscorum Sapientum facta non tantum imitator, sed etiam cum illis assidue se ad ulteriorem profectum exercet; numquid is gaudio impletur?* 1711, p. 83 [pdf 117] Confúcio disse: não só imitar o que os antigos sábios fizeram, mas também procurar ultrapassar o que eles conseguiram, não nos proporciona isso o contentamento?
Joshua Marshman *The works of Confucius* 1809	Chee says, learn; and continually practice. Is it not delightful! 1809, p. 1 [pdf 51]

Guillaume Pauthier *Confucius et Mencius: les quatre livres de philosophie morale et politque de la Chine* 1841	Le philosophe KHOUNG-TSEU a dit: Celui qui se livre à l'étude du vrai et du bien, qui s'y applique avec persévérance et sans relâche,n'en éprouve-t-il pas une grande satisfaction? 1841, p. 74 [pdf 111] O filósofo Confúcio disse: Aquele que se entrega ao estudo do verdadeiro e do bem, que se aplica com perseverança e sem relachamento não experimenta uma grande satisfação?
James Legge *The Chinese Classics* 1861	The Master said, "Is it not pleasant to learn with a constant perseverance and application?" 1861, vol. 1, section 2, p. 1 [pdf 180]
Séraphin Couvreur *Les Quatre Livres* 1895	Le Maître dit: - Celui qui cultive la sagesse et ne cesse de la cultiver n'y trouve-t-il pas de la satisfaction ? 1895, III. Entretiens de Confucius et de ses disciples, p. 6. O Mestre disse: "Aquele que cultiva a sabedoria e não cessa de cultivá-la, não encontra satisfação?"
Ku Hung-Ming *The Discourses and Sayings of Confucius* 1898	Confucius remarked, "It is indeed a pleasure to acquire knowledge and, as you go on acquiring, to put into practice what you have acquired." Reprint 1976, p. 1.
Arthur Waley *The Analects of Confucius* 1938	The Master said, To learn and at due times to repeat what one has learnt, is that not after all a pleasure? 5ª ed., 1964, p. 83.
Ezra Pound *Confucius* 1950	He said: Study with the seasons winging past, is not this pleasant? 1969, p. 195.

James S. Ware *The Sayings of Confucius* 1955	How pleasant it is to repeat constantly what we are learning! Reprint 1958, p. 2.

No caso das principais traduções dos *Analectos* posteriores ou contemporâneas à tradução de Joaquim Guerra, praticamente todas seguem a mesma linha interpretativa proposta por Ku Hung-Ming e Joaquim Guerra. Vejamos alguns exemplos:

D. C. Lau *The Analects* 1979 (1ª edição em inglês)	O Mestre disse: Não é um prazer, uma vez que se aprendeu algo, colocá-la em prática nas horas certas? 2006, p. 65
Anne Cheng *Les Entretiens de Confucius* 1981 (1ª edição em francês)	Diz o Mestre: Estudar uma regra de vida para aplicá-la na ocasião aprazada: não é isso fonte de grande prazer? 1983, p. 33
Simon Leys *The Analects of Confucius* 1997 (1ª edição em inglês)	O Mestre disse: Aprender algo e colocá-la em prática no momento certo: não é uma alegria? 2005, p. 3
E. Bruce Brooks & A. Taeko Brooks *The Original Analects: a new translation and commentary*	The Master said, To learn and in due time rehearse it: is this not also pleasurable? 1998, p 1
Roger T. Ames & Henry Rosemont Jr *The Analects of Confucius: A philosophical translation*	The Master said: “Having studied, to then repeatedly apply what you have learned – is this not a source of pleasure?” 1999, p. 71

Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Norden *The Analects in Readings in Classical Chinese Philosophy*	The Master said, "To study, and then in a timely fashion to practice what you have learned – is this not satisfying?" 2003, p. 3
Edward Slingerland *Confucius Analects with Selections from Traditional Commentaries*	The Master said, "To learn and then have occasion to practice what you have learned – is this not satisfying? 2003, p. 1
Giorgio Sinedino *Os Analectos*	O Mestre disse: "Aprender algo e depois poder praticá-lo com regularidade, isso não é um contentamento?" 2012, p. 2

Em sua resenha ao *Quadrivolume de Confúcio*, o prof. Mario Bruno Sproviero destaca justamente a tradução de Analectos I, 1a como exemplo de inovação e acerto da tradução engenhosa de Joaquim Guerra:

> Podemos mostrar agora a rara felicidade da tradução do Padre Guerra em pontos essenciais. Na primeira sentença, ao traduzi-la de maneira simples e praticamente ao pé-da-letra, ressalta a essência do Confucionismo: "Disse o Mestre: "Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática: não é realmente um prazer?" (Prazer na realização do saber!). Na realidade o Confucionismo acentua a satisfação da efetivação do saber, ao passo que a tradição literária procura salientar que o cultivo das letras, em si, é um prazer, tentando justificar a própria posição. (SPROVIERO, 1984, p. 74)

Logo no início dos Analectos, Joaquim Guerra levantou uma grande polêmica com a interpretação neoconfuciana, caracterizando-a, segundo testemunho de Sproviero, como "filosofia de escola primária"[24].

[24] As referências ao pensamento de Sproviero não encontrados na bibliografia correspondem à diversos colóquios que tivemos com esse professor. Do mesmo modo, algumas de suas traduções aqui utilizadas são ainda inéditas.

2.3.2. Análise de Analectos VII, 11

子曰、富而可求也、雖執鞭之士、吾亦為之、如不可求、從吾所好。

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master said, “If the search for riches is sure to be successful, though I should become a groom with whip in hand to get them, I will do so. As the search may not be successful, I will follow after that which I love.”	Disse o Mestre: “Se houvesse um homem instruído, que eu pudesse buscar, mesmo que ele fosse dos de chicote na mão, eu agüenta-lo-ia. Não havendo a quem buscar, ficarei com os de costume.”
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 198	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 271-273

Nesta passagem, que em algumas edições encontra-se no parágrafo 12 do capítulo VII, a tradução de Joaquim Guerra diverge completamente da totalidade das demais traduções. Trata-se de uma passagem originalmente muito problemática em que a engenhosidade do método de tradução de Joaquim Guerra demonstra todo o seu acerto. Inicialmente vejamos como a tradição literária neoconfuciana coloca a questão, tal como expresso por Zhuxi em seus *Comentários a seções e parágrafos dos Quatro Livros* (四書章句集注), que assim interpreta a passagem em exame:

> 好，去聲。執鞭，賤者之事。設言富若可求，則雖身為賤役以求之，亦所不辭。然有命焉，非求之可得也，則安於義理而已矣，何必徒取辱哉？蘇氏曰：「聖人未嘗
> 有意於求富也，豈問其可不可哉？為此語者，特以明其決不可求爾。」楊氏曰：「君子非惡富貴而不求，以其在天，無可求之道也。」

> O ideograma 好 está aqui no quarto tom (significando gostar). Segurar o chicote é considerado uma coisa vil. Falando de riquezas, se fosse possível (eticamente) obtê-las, então eu o faria mesmo que tivesse que fazer um serviço mesquinho. Mas certamente havendo o Dever do Céu (命) não seria possível obtê-las sem violar os princípios da justiça. E para que desgraçar-se em vão?
> O sábio Su Shi (蘇氏) disse: "O homem virtuoso não tem nenhuma intenção de buscar riquezas. Qual é então a razão de perguntar se ele pode ou não? Ora, quem discorre sobre isso, fá-lo-á propositadamente para que se entenda terminantemente que não se deve busca-los, e é tudo."
> O sábio Yang Shi (楊氏) disse: "O homem nobre não desgosta das riquezas e das honras mas não as busca por causa dos seus deveres para com o Céu. É uma via que não pode ser percorrida por que contraria à ética."[25]

No contemporâneo *Compêndio dos Quatro Livros*, a paráfrase explicativa em chinês moderno da passagem de Confúcio, segue a mesma orientação neoconfuciana:

> 孔子說：富如果可以求得的話，就是執鞭這種微賤的事，我也幹啊，如不可以求得還是從我所喜好的去做吧。

> Confúcio disse: "Riqueza, se puder ser obtida, então eu pegaria um chicote, esta atividade mesquinha, eu atuaria! Se não puder ser obtida, então eu seguindo o que gosto, vou fazê-lo." (新譯四書讀本, 1966, p. 111)

Em síntese, a interpretação tradicional aponta para duas possibilidades: a riqueza não pode ser obtida sem violar princípios morais ou a riqueza não pode ser obtida pelo

[25] Edição eletrônica disponível em: <http://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu>, acesso em <28/09/2013>.

esforço humano pois depende do destino[26]. Assim escreve Edward Slingerland em nota à sua tradução de Analectos VII, 11:

> Again we have the idea that the gentleman does not pursue externalities. Some commentators see this passage as a comment on fate: wealth cannot be pursued because its acquisition is subject to fate. As in 7.16, however, there seems to be more of a normative edge here: the acquisition of wealth is indeed subject to fate, but is also in itself an unworthy object of pursuit. The point here is more about rightness than fate. (SLINGERLAND, 2003, p. 68, nota).

Nessas duas concepções relacionados à riqueza, encontramos nos *Analectos* e em Mêncio[27] diversas passagens que reafirmam essas posições, como por exemplo em Analectos IV, 5:

> Disse o Mestre: "Riqueza e honra é o que os homens desejam. Mas, se não for por meios honestos, não se podem procurar. Pobreza e humildade é o que os homens detestam. Mas não sendo por meios honestos, não se podem evitar.
> Se o cavalheiro abandona a humanidade, mas cumpre com seu nome.
> O cavalheiro nem pelo espaço de uma refeição, pode descurar a humanidade. Se tudo corre bem, mantém-se na humanidade; e se cai em baixo, mantém-se ainda na humanidade". (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 177-179)

No entanto, o que é particularmente estranho na passagem em exame, é que Confúcio cogite abandonar o caminho da virtude como se este fosse secundário. Teríamos aqui um Confúcio faústico que, não podendo obter a sabedoria, demanda ao menos a

[26] Cf. o provérbio 富貴在天 (fù guì zài tiān) "Riquezas e honrarias dependem do Céu".

[27] Vide por exemplo o importante discurso sobre a virtude da justiça no Livro VI, Seção A, Capítulo 10 (GUERRA, 1984b, As Obras de Mâncio, pp. 551-555).

riqueza. O problema é que aqui não se trata de uma reposta irônica, ao contrário do que acontece em Analectos IX, 2:

> Disse alguém do povinho da rua: "Olhem que grande o Sr. Confúcio! Com tanta ciência não chega a arranjar fama".
> O Mestre ouviu e disse para os discípulos: "Não sei que profissão hei-de ter. Vou ser cocheiro ou atirador? Vou-me fazer cocheiro". (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 327)

Na entrevista concedida ao padre Henrique Rios dos Santos e publicada na revista *Asia Nostra*, Joaquim Guerra dá grande destaque ao problema de tradução de Analectos VII, 11 e recoloca as linhas gerais de seu método de tradução:

> James Legge – escocês, missionário protestante,em Malaca e depois em Hong Kong, mas com uma imprensa em Macau, era o meu mais fiel companheiro e li tudo sobre ele. Curiosamente há 100 anos de diferença entre as nossas traduções. A certa altura comecei a encontrar com traduções que a mim me não satisfaziam. Como sabe em qualquer tradução uma frase tem de estar ligada à anterior e à posterior, senão fica fora de contexto.
> Além disso deve estar de acordo com o pensamento do autor. Por exemplo [na tradução de Legge]: Confúcio diz: "Se a riqueza estiver ao meu alcance, eu vou-me a ela".
> Ora, isto é muito estranho se tivermos em consideração que Confúcio era um homem desprendido, diríamos nós hoje, um homem de uma pobreza quase evangélica. Como é que então o fazem dizer isto? Isto estará mal traduzido. O texto que segue é igualmente de tradução difícil, mesmo até mal traduzido; é um disparate: "Ainda que seja preciso andar com um chicote a tocar cavalos".
> Ora, primeiro, isto não é modo de enriquecer, ser cocheiro. A não ser que haja outro sentido para o caracter FU [富]. Vali-me do meu Dicionário – feito a partir dos melhores dicionários – e encontrei que o caracter FU normalmente quer dizer "homem rico, com riqueza", mas também quer dizer "homem entendido, com conhecimento". Ora cá está: "Se houver

> um homem entendido, de grandes conhecimentos, com quem eu possa aprender, eu vou lá ter com ele, e aprenderei ainda que tenha de apanhar duas ou três chicotadas do mestre". Parece ou não mais razoável e de acordo com o pensamento e vida que sabemos de Confúcio levou? (GUERRA, 1994, p. 40)

Nos dicionários recentes não se encontra mais esse sentido específico de 富 (fù) mas alguns ainda registram expressões ligada a idéia de "riqueza de conhecimento". Assim no dicionário de Mathews encontramos a expressão 學富者 (xué fù zhě) significando "a learned man; one rich in scholarship" (1969, p. 289, verbete 1952). No dicionário de Lin Yutang[28] também encontramos a expressão 學富 (xué fù) significando "rich in learning" seguida pelo termo 五車 (wǔ chē), literalmente "cinco carroças", que remete a seguinte passagem de Zhuang Zi[29] na qual se louva a sabedoria de Hui Shi: "惠施多方, 其書五車 (huì shī duō fāng, qí shū wǔ chē) – Hui Shi had many ingenious notions. His writings would fill five carriages" (LEGGE, 1891, SBE vol. XL, p. 229). No *Grand Dictionnaire Ricci*, associado ao caracter 富, encontramos entre outras a expressão 富哉言乎 (fù zāi yán hū) significando "Comme ses paroles sont riches de sens!" (2001, vol. II, p. 689, verbete 3583). Por fim, o famoso dicionário *Kang Xi* (康熙), elaborado na dinastia Qing (1644-1912) por ordem do imperador Kang Xi (1662-1723), além dos conhecidos significados de riqueza, rico, etc, também registra a expressão 文章宏富 (wén zhāng hóng fù) com o sentido de "um ensaio magnífico diz-se riqueza" (康熙字典, pp. 288-289)[30].

Ao utilizar um sentido mais raro para o caracter 富 (fù), como "rico em conhecimento", Joaquim Guerra pode então traduzir o caracter 士 (shì) com seu sentido

[28] Edição eletrônica disponível em: <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/Lindict/>; acesso em: <29/9/2013>.

[29] Parte III – 雜篇, Capítulo 11 – 天下.

[30] Edição eletrônica disponível em: <http://www.kangxizidian.com/>; acesso em: <29/9/2013>.

pleno: “erudito, cavalheiro, oficial” (MATHEWS, 1969, p. 804, verbete 5776) para quem o chicote 鞭 (biān) é símbolo de autoridade e rigor. Aqueles que empregam 富 (fù) com o sentido usual de “riqueza material” são obrigados a rebaixar artificialmente 士 (shì), utilizando para isso o chicote como mero instrumento de ofício que se deduz vil e mesquinho.

Comparando-se as principais traduções dos *Analectos*, percebe-se que todas as traduções, anteriores e posteriores à tradução de Joaquim Guerra, seguem a interpretação neoconfuciana, procurando acomodar de diferentes formas a tradução do texto original ao pensamento confuciano que valoriza a sabedoria e não a riqueza. Até o próprio Ku Hung-Ming, tão perspicaz em outros textos, foi envolvido pelo tradicionalismo neoconfuciano. Vejamos alguns exemplos:

Intorcetta, Herdtrich, Rougemont e Couplet *Confucius Sinarum Philosophus* 1687	*Confucius insanos hominum conatus in coacervandis opibus perstringens ait: Divitiae si quidem pollunt humanis viribus industriisque obtineri; ad eas obtinendas, vel Agasonem, si necesse fuerit ego quoque agerem. Si copiae & opes non pollunt humanis viribus industriisque comparari, sed a solo coelo dependeant: sequar scilicet ipse quod amo, & pollum, lumen, inquam, ductumque rationis a coelo mihi inditum.* 1687, Libri Tertius, Pars Quarta, p. 38 [pdf 297] Confúcio em relação aos homens insensatos que se esforçam em acumular, criticando-os disse: Se possível fosse obter riquezas pelas forças e destrezas humanas, eu faria até o lacaio se necessário. Como a abundância e a opulência não podem ser obtidas pelas forças e destrezas humanas, mas dependem exclusivamente do Céu, segue-se então que o que é próprio do que amo, possuo e posso, a luz, sim, é conduzida pela razão ditada pelo Céu.

François Nöel *Sinensis imperii libri classici sex* 1711	*Confucii effatum: Si divitiae humanis viribus quaeri possent, ego ad illas quaerendas, ne mulionem quidem agere detrectarem. Cum vero sic quaeri non possint, pendeantque ab una Caeli providentia, uni ego sequendae rationi, qua multum delector, diligenter vaco.* 1711, p. 119 [pdf 153] Confúcio disse: Se as riquezas pudessem ser procuradas pelas forças humanas, eu o faria mesmo que que tivesse de me degradar ao mister de cocheiro. Como não podem sê-lo, já que dependem da providência do Céu, eu me dedico diligentemente a seguir aquilo que me apraz.
Joshua Marshman *The works of Confucius* 1809	Chee says, Could riches be invariably obtained by seeking, although an employment were low, I myself would engage therein. But as they cannot be obtained by seeking, follow that which I esteem worthy of pursuit. 1809, p. 445 [pdf 495]
Guillaume Pauthier *Confucius et Mencius: les quatre livres de philosophie morale et politque de la Chine* 1841	Le Philosophe dit: Si, pour acquérir des richesses par des moyens honnêtes, il me fallait faire un vil métier, je le ferias; mais si les moyens n'étaient pas honnêtes, j'aimerais mieux m'appliquer à ce que j'aime. 1841, p. 108 [pdf 145] O filósofo diz: Se, para adquirir riquezas por meios honestos, me caberia fazer um emprego vil, eu o faria; mas se os meios não forem honestos, eu gostaria mais de me aplicar ao que amo.
James Legge *The Chinese Classics* 1861	The Master said, "If the search for riches is sure to be successful, though I should become a groom with whip in hand to get them, I will do so. As the search may not be successful, I will follow after that which I love." 1861, vol. 1, section 2, p. 62 [pdf 251]

Séraphin Couvreur *Les Quatre Livres* 1895	Le Maître dit: - S'il convenait de chercher à amasser des richesses, fallût-il, pour y parvenir, remplir l'office de valet qui tient le fouet, je le remplirais. Mais tant qu'il ne convient pas de les rechercher, je poursuis l'objet de mes désirs (La sagesse). 1895, III. Entretiens de Confucius et de ses disciples, p. 50. O Mestre disse: "Se fosse conveniente buscar o acúmulo de riquezas (e necessário para conseguí-las) ocupar o cargo de servo que segura o chicote, eu o ocuparia. Mas já que não convêm buscá-las, eu sigo o objeto de meus desejos (a sabedoria).
Ku Hung-Ming *The Discourses and Sayings of Confucius* 1898	Confucius once remarked, "If there is a sure way of getting rich, even though one had to be a groom and keep horses, I would be willing to be one. But as there is really no sure way of getting rich, I prefer to follow the pusuits congenial to me." Reprint 1976, p. 50.
Arthur Waley *The Analects of Confucius* 1938	The Master said, If any means of escaping poverty presented itself that did not involve doing wrong, I would adopt it, even though my employment were only that of the gentleman who holds the whip. But so long as it is a question of illegitimate means, I shall continue to pursue the quests that I love (the study of the Ancients). 5ª ed., 1964, p. 125.
Ezra Pound *Confucius* 1950	He said: If I could get rich by being a postillion I'd do it; as one cannot, I do what I like. 1969, p. 220.
James S. Ware *The Sayings of Confucius* 1955	"If one could seek the higher goal through riches, I would follow that way even if it meant being a carriage driver. Since it cannot be sought thus, I will continue to follow the way of the ancients, which I love." Reprint 1958, p. 62.

D. C. Lau *The Analects* 1979 (1ª edição em inglês)	O Mestre disse: “Se a riqueza fosse um objeto decente, eu, para obtê-la, estaria disposto até mesmo a trabalhar como zelador do lado de fora do mercado, com um chicote na mão. Se não é, devo seguir minhas próprias preferências”. 2006, p. 92
Anne Cheng *Les Entretiens de Confucius* 1981 (1ª edição em francês)	Diz o Mestre: Se fosse possível enriquecer sem compromissos, tivesse eu de candidatar-me a palafreneiro, manejando o chicote, seria o primeiro a fazê-lo. Mas como não é este o caso, permanecerei no caminho que sei de cor. 1983, p. 67
Simon Leys *The Analects of Confucius* 1997 (1ª edição em inglês)	O Mestre disse: “Se buscar a riqueza fosse um objeto decente, também eu a buscaria, mesmo que tivesse de trabalhar como zelador. Como as coisas são, prefiro seguir minhas inclinações.” 2005, p. 33
E. Bruce Brooks & A. Taeko Brooks *The Original Analects: a new translation and commentary*	If wealth could be had for the seeking, though it were only as some officer who holds the whip, I too would do it. But if it cannot be had, I will follow what I love. 1998, p. 41
Roger T. Ames & Henry Rosemont Jr *The Analects of Confucius: A philosophical translation* 1999	The Master said: “If wealth were an acceptable goal, even though I would have to serve as a groom holding a whip in the marketplace, I would gladly do it. But if it is not an acceptable goal, I will follow my own devices.” 1999, p. 113
Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Norden *The Analects in Readings in Classical Chinese Philosophy* 2003	The Master said, “If wealth could be pursued in a proper manner, I would pursue it, even if that meant serving as an officer holding a whip at the entrance to the marketplace. If there is no proper manner in which to pursue it, however, then I would prefer to follow that which I love.” 2003, p. 20

Edward Slingerland *Confucius Analects with Selections from Traditional Commentaries* 2003	The Master said: “If wealth were something worth pursuing, then I would pursue it, even if that meant serving as an officer holding a whip at the entrance to the marketplace. Since it is not worth pursuing, however, I prefer to follow that which I love.” 2003, p. 68
Giorgio Sinedino *Os Analectos* 2012	O Mestre disse: “Se a riqueza fosse algo que devesse buscar, mesmo que [para isso] eu tivesse de me tornar um shi [que anda de] chicote na mão, eu me tornaria um. Se não é algo que se deve buscar, eu faço o que gosto”. 2012, p. 223

O método de Joaquim Guerra pode ser resumido da seguinte forma: quando o sentido não condiz com a personalidade e o pensamento já claramente expresso de Confúcio, como é o caso de Analectos VII, 11, então deve-se rever o sentido. Neste caso, se algum ideograma pode ter outro significado, e se este se harmoniza com o corpo confuciano, então poderá ser usado. Por outro lado, se não houver um significado que se encaixe, deve-se concluir que o trecho é duvidoso e o sentido foi de certo modo perdido. Trata-se de um método ao mesmo tempo simples e engenhoso, capaz de produzir em alguns casos, resultados bastante agudos.

Nas Notas Criticas, Joaquim Guerra assim comenta sua tradução de Analectos VII, 11, repassando o seu método e consciente do impacto de sua descoberta:

> Para livrar a Mestre Confúcio de arriscadas ambições de riqueza, eu fui ao meu *Dicionário de Semântica*, a verificar os significados da palavra PHOES.Oei: 1) Rico, abastado, ter o suficiente para viver (Ter o suficiente é a 2ª. Das Cinco Felicidades, como vêm no Grande Esquema, Escr. Sel. 5,4,39). 2) Valores. 3) Instruído, Mestre. Não há dúvida que este significado foi uma pista aberta, e numa direcção muito diferente. E foi uma chave que abriu logo o texto todo! “Se houver um homem

> instruído ou Mestre (富 Phoes) que eu possa buscar ou convidar (而可求也 e xhau geo yah), ainda que (雖 soej) ele seja dos que manejam o chicote (執鞭之士 tjb peen tje zjv) certamente (亦 yeg) que eu (吾 nhr) o agüentava (為之 wey tje). Não podendo conseguir, ficarei com os do costume (從吾所好 dsoq nhr sal xaow)".
>
> Isto faz bom sentido, e é honroso para Confúcio. Lembremo-nos do que ele disse antes (2,4,1): "Aos 15 anos, a minha paixão era aprender (吾十有五而志于學 Nhr zheb yw nhx, e tjy eu háog)". Agora, já idoso e Mestre emérito, ainda estava disposto a levar alguma chicotada de um Mestre competente no saber, mas duro nos métodos, para acrescentar os seus conhecimentos!
>
> Na hipótese de eu ter feito uma boa descoberta, direi que vale a pena meter-se ao mar, para descobrir ilhas destas. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 289-291)[31]

A questão do chicote pode ser lido ainda como um símbolo de cunho paternal, pois o ideograma 父 (fù) "pai", homófono de 富 (fù), é composto de "mãos" e "chicote". Tanto a orfandade de Confúcio, ocorrida em tenra idade, quanto a expectativa de um sábio verdadeiramente santo, unindo a perfeição intelectual e a perfeição moral, ecoam nessa passagem dos *Analectos*.

[31] Obs: 1) Nesta citação acrescentamos os caracteres chineses nos trechos entre parêntesis contendo a pronúncia no sistema desenvolvido por Joaquim Guerra; 2) A definição de 富 está na página 518 do *Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal* (1981).

3. Joaquim Guerra e sua interpretação dos Clássicos Chineses

Ficai sabendo que o SENHOR é Deus.

Sl 100 (99), 3

3.1. Crítica ao Agnosticismo

3.1.1. A crítica do ocidente ao confucionismo (séculos XIX e XX)

Se o período das missões dos séculos XVI e XVII marcou o encontro entre as civilizações chinesa e ocidental, época em que as obras confucianas despertaram o interesse e a imaginação de pensadores como Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian von Wolff (1679-1754) e Immanuel Kant (1724-1804), os dois séculos seguintes registraram o confronto entre esses dois mundos. A Europa passava assim da sinofilia ou sinomania para a sinofobia. Nesse novo contexto, o pensamento clássico chinês ficaria restrito ao campo de uma exótica literatura sapiencial, de interesse apenas para a sinologia. David E. Mungello assim descreve essa mudança:

> By 1800 the great encounter between China and the West was over. It ended because of the remarkable ascendancy of the West over the rest of the world through exploratory voyages, technology, and colonialism and because China itself had entered into a steep decline. Because of their success, Europeans and their descendants in North America thought of themselves as too far advanced to find much of substantive value in a backward nation like China. Unlike pre-1800 adulatory references to “the great and mighty kingdom of China,” Westerners now spoke of the “inscrutable Orient.” China became a source of merely exotic interest because of its past and was no longer important as a source of current knowledge. A few Westerners continued to admire Chinese culture and to

> study it seriously, such as the famous missionary-Sinologist James Legge (1815–1897) of the London Missionary Society, who made a monumental translation of all nine of the Chinese classics. However, the numbers of these Westerners and their impact were so small that they could be dismissed as students of merely curious subjects. (MUNGELLO, 2009, p.146)

A primeira grande invectiva do mundo ocidental contra a cultura oriental partiu de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Na sua *História da Filosofia*, Hegel considera que o pensamento chinês permaneceu em estado embrionário e não poupa críticas à Confúcio e seus leitores no Ocidente em sua *Filosofia da História*, chegando mesmo a dizer que melhor seria que não o tivessem traduzido. Assim podemos ler nessa obra:

> A figura mais célebre da ciência chinesa é Kong-tzé (Confúcio), em cujas obras se baseia o ensino da moral. Confúcio é um moralista, não propriamente um filósofo da moral. Foi honrado como ministro durante alguns anos e depois peregrinou com seus discípulos. A China deve a ele a redação dos *King* [經 jīng – os Clássicos] e muitas obras suas sobre moral: estas obras constituem a base da vida e da conduta dos chineses e, em especial, da educação dos príncipes. São da mesma índole dos Provérbios de Salomão, muito boas, mas não científicas. Nós as conhecemos agora: Marshman as traduziu. Mas os especialistas dizem que teria sido melhor para a fama de Confúcio que não tivessem sido traduzidas. Encontram-se nelas, sem dúvida, retas sentenças morais, mas há também um sermonear, uma reflexão e um modo de dar voltas sobre os temas, que não logra elevar-se da vulgaridade. Não se pode compará-lo com Sócrates ou outros pensadores semelhantes. Tão pouco foi um legislador como Sólon. (HEGEL, 1982, p. 250)[32]

[32] Hegel refere-se a Joshua Marshman (1768–1837), missionário britânico na Índia, que publicou *The Works of Confucius* (1809) com a tradução dos *Analectos*.

Hegel dirá alhures que Leibniz fora ludibriado e com o mesmo tom de ironia, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) irá referir-se à Kant como o "grande chinês de Königsberg". Ao comentar essa peculiar alcunha que aparece no capítulo VI, parágrafo 211, de "Além do bem e do mal" (1886), o tradutor Paulo César de Souza elenca outras passagens de Nietszche em que o universo cultural chinês também é visto de forma bastante depreciativa, como símbolo da estagnação e de um estado de contentamento ilusório:

> O "grande chinês de Königsberg" é evidentemente Kant. Para entender a qualificação deve-se recordar a crítica de Kant enquanto moralista, no § 11 de *O Anticristo*, por exemplo: "A 'virtude', o 'dever', o 'bem em si', o bem com o caráter de impessoalidade e validade universal – fantasias com que se manifesta o declínio, a debilitação final da vida, a chinesice königsberguiana"; e também o que representava a China para Nietzsche: "um país onde a insatisfação em grande escala e a capacidade de mudança se extinguiram séculos atrás; e os socialistas e idólatras europeus do Estado, poderiam também, com suas medidas para a melhoria e maior segurança da vida, produzir facilmente condições chinesas e uma 'felicidade' chinesa na Europa [...]" (*A Gaia Ciência*, § 24). (NIETZSCHE, 2005, p. 218)

Outra obra muito influente foi *Chinese Characteristics* (1884) do missionário norte-americano Arthur Henderson Smith (1845-1932). Smith viveu 54 anos na China e sobreviveu à Revolta dos Boxers (1900), a qual descreveu detalhadamente no livro *China in Convulsion* (1901). *Chinese Characteristics* permaneceu bastante popular até a década de 1920, tendo sido traduzida para o chinês pelo famoso escritor Lu Xun (鲁迅, 1881-1936). Nessa obra, Smith dedica cada capítulo à uma qualidade ou defeito característico do povo chinês. No primeiro grupo estão: "IV. Politeness", "XVII. Patience and perseverance", "XIX. Filial Piety" e "XX. Benevolence"; já no segundo grupo,

significativamente mais numeroso, estão: “V. The disregrad of time”, “VI. The disregard of accuracy”, “VII. The talent for misunderstanding”, “VIII. The talent for indirection”, “IX. Flexible inflexibility”, “X. Intelectual turbidity”, “XI. The absence of nerves”, “XXI. The absence of sympathy”, “XXIV. Mutual suspicion” e “XXV. The absence of sincerity”. Neste último capítulo podemos ler:

> The ordinary speech of the Chinese is so full of insincerity, which yet does not rise to the dignity of falsehood, that it is very difficult to learn the truth in almost any case. In China it is literally true that a fact is the hardest thing in the world to get. One never feels sure that he has been told the whole of anything. (…) Lack of sincerity, combined with the suspicion which has been already discussed, accounts for the fact that a Chinese will often talk for a very great length of time, saying practically nothing whatever. Much of the incomprehensibility of the Chinese, so far as foreigners are concerned, is due to their insincerity. We cannot be sure what they are after. We always feel that there is more behind. (…) One never has any assurance that a Chinese ultimatum is ultimate. This proposition, so easily stated, contains in itself the germ of multitudinous anxieties for the trader, the traveller and the diplomatist. (SMITH, 18, pp. 271-272)

Esse estereótipo do discurso chinês que não se entende e que não diz nada recaiu também sobre Confúcio. Bertrand Russel (1872-1970), que lecionou filosofia por um ano em Beijing no ínicio da década de 1920, ao mesmo tempo em que faz um juízo negativo das obras de Confúcio (na linha de Hegel), acentua positivamente o aspecto secularizado de sua ética (na linha de Kant). Essa concepção ainda é largamente aceita no meio filosófico, tanto do ocidente quanto do oriente. Assim escreveu Russel:

> I must confess that I am unable to appreciate the merits of Confucius. His writings are largely occupied with trivial points of etiquette, and his main concern is to teach people how to behave correctly on various occasions.

> When one compares him, however, with the traditional religious teachers of some other ages and races, one must admit that he has great merits, even if they are mainly negative. His system, as developed by his followers, is one of pure ethics, without religious dogma; […] Its ethical instruction is not based upon any metaphysical or religious dogma; its purely mundane. (RUSSEL, 1922, p.190-191)

Esse quadro de sinofobia teve como principal alvo, Confúcio e o confucionismo. Os intelectuais chineses que desde as últimas décadas do século XIX realizaram estudos universitários nos Estados Unidos e na Europa, esforçaram-se vivamente para recuperar o valor do confucionismo dentro do projeto republicano que se efetivará em 1912.

3.1.2. A reação dos intelectuais chineses da República da China (1912)

Os intelectuais chineses do final da Dinastia Qing (1644-1911) e do início da Republica (1912) reagiram à sinofobia promovendo uma reintrepretação de Confúcio com base em diferentes correntes filosóficas ocidentais, tais como o positivismo e o pragmatismo. Essa reinterpretação servia como suporte ideológico do projeto de modernização da China, que buscava conciliar a ciência e a tecnologia do Ocidente com a cultura do Oriente, aqui representada pela ética secularizada do confucionismo e tomada como fundamento do valor universal do humanismo chinês. Tal postura implicou numa releitura dos Clássicos Chineses, na qual se procurava relativizar ou mitigar o pensamento religioso de Confúcio, caracterizando-o como um pensador racionalista e agnóstico. O sociólogo Ch'ing-K'un Yang (1911-1999) assim elabora essa questão:

> Much has been said about the rationalistic and agnostic quality of Confucionism. It was assumed that many Confucian scholars of the Ming and Ch'ing periods held the view that the belief in spirits and miracles was incompatible with the teachings of Confucius. In the twentieth century, when the dominance of Western influence brought contempt for superstition and magic as the very sign of national backwardness, a new generation of Chinese scholars, such as Chang T'ai-yen, Liang Ch'i-ch'ao, Ch'en Tu-hsiu, and Hu Shih, came forth to defend the dignity of the Chinese civilization not only by stressing the rationalistic view of the Confucian doctrine but also by claiming that the dominance of the Confucian orthodoxy had helped develop China into a "rationalistic society" where there was neither a powerful priesthood nor protracted struggle between religion and the state. (YANG, 1961, p. 245)

Wing-Tsit Chan 陈荣捷 (1901-1994) destaca a importância de Hu Shi 胡适 (1891-1962), um dos expoentes do "Movimento do Quatro de Maio" e da "Nova Cultura", e a influência do pragmatismo no pensamento dos intelectuais de sua geração:

> The reason Pragmatism was of such tremendous moment is twofold. First, it was the first concerted philosophical movement in twentieth-century China. While other philosophies were pursued as isolated though challenging academic subjects, Pragmatism was promoted as an active way of life. With Hu as the leader, a host of thinkers wrote and spoke in Pragmatic terms. Dewey, Hu's teacher, was invited to lecture in China in 1919 and 1920. His books and lectures became the *vade mecum* of Chinese intellectuals. The result was that the educated class in China had a clearer idea of Pragmatism than of other Western philosophies. What is more important is that the Chinese view of life at the time became predominantly Pragmatic. (CHAN, 1956, p. 3)

Em uma série de palestras proferidas em 1933 na Universidade de Chicago e posteriormente reunidas no volume *The Chinese Renaissance*, Hu Shi apresenta sua leitura pragmática do confucionismo articulando diversas passagens dos *Analectos* e demonstrando a atitude agnóstica de Confúcio:

> Confucius was a humanist and an agnostic. When asked about death and the proper duties to the spirits and the gods, he replied: "We know not about life, how can we know death? And we have not learned how to serve men, how can we serve the gods?" [Analectos XI, 12] Life and human society are the chief concern of Confucianism and, through it, the chief concern of the Chinese people. Confucius also said: "To say that you know a thing when you know it, and to say that you do not know when you know it not, that is knowledge." [Analectos II, 17] That is his formulation of agnosticism. (HU SHI, 1933)[33]

[33] Disponível em: <http://csua.berkeley.edu/~mrl/HuShih/>, Acesso em: 09/04/2012. Vide o tópico "Religion in Chinese Life".

A noção de agnosticismo que Hu Shi atribui à Confúcio é do tipo empírico, conforme David Hume (1711-1776) e Augusto Comte (1798-1857), distinto do agnosticismo do tipo idealista, conforme Kant[34]. O padre Leonel Franca (1893-1948), que considera o agnosticismo como reflexo do antiintelectualismo radical da modernidade, assim caracteriza esses dois tipos de agnosticismo:

> Para o agnosticismo empirista falece ao nosso conhecimento o caráter de universalidade e necessidade indispensável para transpor a ordem dos fenômenos; para o agnosticismo idealista falta-lhe a imprescindível objetividade para aferrar uma realidade extramental. Um prende o pensamento à ordem sensível dos fatos experimentados, outro enclausura-o na interioridade intransponível das modificações subjetivas do próprio eu. Numa ou noutra hipótese, limitada pela experiência externa dos sentidos ou pela experiência interna da consciência, à inteligência humana não é dado elevar-se a um conhecimento de ordem metaempírica e atingir o Absoluto na realidade superior de sua transcendência. (FRANCA, 1963, p. 60)

O filósofo Mario Ferreira dos Santos (1907-1968) considera exagerado esse postulado do agnosticismo de que a razão nada pode afirmar de válido sobre a divindade:

> Sabemos que o agnosticismo pode tomar uma posição extremada ou moderada. Podemos aceitar a existência de Deus, e ser agnóstico quanto aos atributos. Neste caso, o homem sabe que Deus existe, mas o que ele é, permanece um mistério (...) Se Deus é infinitude, naturalmente, sendo nós finitos, não podemos ter um saber infinito de Deus, um saber exaustivo dele. E ninguém o poderia. Só Deus poderia ter esse saber de si mesmo. Mas podemos construir de Deus representações apropriadas, congruentes com o que é. Que esse conhecimento seja deficiente, nada

[34] No caso de Kant, segundo Otfried Höffe, "Deus é o ideal racionalmente necessário do conhecimento objetivo, mas não uma idéia objetivamente conhecida" (2005, p. 161). Na obra *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763), Kant conclui que "É totalmente necessário que nos convençamos da existência de Deus; mas não é assim tão necessário que a demonstremos" (KANT, 2004, p. 156), ou seja Deus deve ser antes de mais nada postulado pela vontade moral.

> em contrário se poderia alegar. Mas, daí negar que qualquer conhecimento que possamos ter de Deus não lhe é adequado em nada, é uma afirmação exagerada. (SANTOS, 1962, pp. 187-188)

Desta forma, o aforismo citado por Hu Shi, tomado como a definição agnóstica de Confúcio, tirado dos Analectos II, 17 “O que se sabe, saber que se sabe; e o que não se sabe, saber que não se sabe. Isso é saber” (知之為知之，不知為不知，是知也), antes evidencia, na unidade da consciência, o saber cujo discernimento se impõe como dever moral (o saber em função do bem) e não coloca o não-saber como imagem do impedimento natural da razão. Sobre essa passagem dos *Analectos*, comenta o filósofo e sinólogo Mario Bruno Sproviero:

> A sabedoria está na consciência do saber e do não saber. Com isso a ética confuciana terá como fundamento a purificação da consciência, antes da ação. Muitos pensam que conhecem mais do que conhecem, principalmente quando querem fugir de suas responsabilidades morais. Um saber que não se soubesse como tal não seria sábio. Também seria um grande passo um não-saber que soubesse como tal. A consciência, um saber junto ao saber, não considerado como um segundo saber, mas o próprio saber, o saber que se sabe em sua unidade, é o verdadeiro saber. (SPROVIERO, 1996, p. 86)

3.1.3. A crítica da interpretação agnóstica do confucionismo

A concepção agnóstica de Confúcio permitiu acomodar seu pensamento, fundamental para a identidade chinesa, com as correntes materialistas que se tornaram dominantes no século XX, em especial na China depois da Revolução de 1949, na medida em que o agnosticismo também podia facilmente traduzir-se em ateísmo prático. No ocidente, alguns intelectuais acreditavam ainda numa possível síntese do marxismo e do confucionismo como alternativa à rigidez do modelo soviético. Tal ilusão foi abruptamente desfeita com o advento da Revolução Cultural (1966-1976). Nesse período, os intelectuais chineses que de alguma forma fossem identificados com a cultura antiga foram objeto de violenta perseguição por parte da militância estudantil que formava a Guarda Vermelha. Tal ocorreu de forma sistemática durante a campanha "destruir os quatro (conceitos) antigos" (1966), isto é "velhas idéias, velha cultura, velhos costumes e velhos hábitos", e também durante a campanha "criticar Lin Biao e criticar Confúcio" (1973-1976). Nesta última, o renomado filósofo Feng Youlan (冯友兰, 1895–1990) foi obrigado a retratar-se publicamente de sua "veneração de Confúcio" (FENG, 1976, pp. 81-96) [35].

No campo dos estudos chineses, a violenta luta ideológica que irrompeu na China na década de 1930 marcou a ruptura com a tradição sinológica dos séculos anteriores, em grande parte desenvolvida por missionários católicos e protestantes. Na interpretação de Confúcio, principalmente dos *Analectos*, prevaleceu uma hermenêutica com base no que veio depois de Confúcio: o racionalismo neoconfuciano e o pragmatismo ocidental. Distinta portanto da interpretação dada pelos missionários que procurou estabelecer uma

[35] As atrocidades cometidas durante a Revolução Cultural somente começaram a vir à tona no período Deng Xiaoping (1978-1992). Até então havia apenas a propaganda idealizada de um movimento estudantil representando a vanguarda da luta revolucionária, o que encantou sobremaneira os estudantes franceses de 1968. Um exemplo dessa influência é retratada no filme *La Chinoise* (1967) de Jean-Luc Godard, que retrata um grupo de estudantes franceses e sua adesão aos princípios e métodos maoístas.

hermenêutica com base no que veio antes de Confúcio: os Clássicos (五經) que representavam a tradição antiga que Confúcio amava e que procurou preservar.

Percebendo as contradições daquela interpretação modernizante de Confúcio, o famoso sinólogo norte-americano Herrlee Glessner Creel (1905-1994) publicou em 1932 um importante e decisivo artigo intitulado "Was Confucius Agnostic?", no qual defendeu a tese contrária à visão secularizada do confucionismo:

> On a question which has been studied for so long by so many scholars, the argument from authority may not be disregarded. Few Occidental Sinologists can be cited as giving more than equivocal testimony for the religiosity of Confucius. (…) On the other hand, the number of Western scholars who have adjudged Confucius to have been "agnostic", "unreligious", "positivistic", "non-metaphysical", etc., is legion; To detail their statements would be a lengthy and purposeless undertaking. Suffice it to say that if a poll of Western scholars must decide the matter, Confucius was beyond all doubt agnostic, or at least very, very sceptical. To their testimony must be added that of Dr. Hu Shih, as representing a portion of the "new learning" of China herself. He speaks of the "agnostic humanism of Confucius", and finds his thought to have much in common with the positivism of Comte. (CREEL, 1932, p. 65-66)

Depois de mostrar que as passagens que caracterizam a existência e a importância do pensamento religioso em Confúcio são muito mais abundantes do que aquelas poucas tomadas em sentido contrário, Creel examina as passagens dos *Analectos* mais comumente citadas para fundamentar a interpretação agnóstica, a saber: Analectos XI, 11; VII, 20 e VI, 20. Vamos examinar essas passagens confrontando as traduções e comentários de James Legge e Joaquim Guerra, entre outros.

Trecho A – Analectos XI, 11

季路問事鬼神。 子曰： 「未能事人， 焉能事鬼？」 敢問死。 曰： 「未知生， 焉知死？」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
Ji Lu asked about serving the spirits of the dead. The Master said, “While you are not able to serve men, how can you serve their spirits?” Ji Lu added, “I venture to ask about death?” He was answered, “While you do not know life, how can you know about death?”	Cvey-Low perguntou sobre o culto dos Mortos. Disse-lhe o Mestre: “Quem não sabe servir os vivos, como há-de saber servir os Mortos?” “E que me dizeis sobre a Morte?” Respondeu ele: “Se não sabeis o que é a vida, como haveis de saber o que é a Morte?”.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 104	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 389

Em sua tradução dos *Analectos*, (The Chinese Classics, vol. 1, 1861), James Legge registra duas interpretações para esse texto:

> Two views of the replies are found in commentators. The older ones say – “Confucius put off Ke Loo [Zilu], and gave him no answer, because spirits and death are obscure and unprofitable subjects to talk about”. With this some modern writers agree (…) but others, and the majority, say – “Confucius answered the disciple profoundly, and showed him how he should prosecute his inquiries in the proper order. The service of the dead must be in the same spirit as the service of the living. Obedience and sacrifice are equally the expression of filial heart. Death is only the natural termination of life. We are born with certain gifts and principles, which carry us on to the end o four course”. This is ingenious refining, but, after all, Confucius avoids answering the important questions proposed to him. (LEGGE, 1861, vol. 1, pp. 104-105)

Legge que claramente se filia ao primeiro grupo exigindo quase que teimosamente uma resposta clara do mestre, é refutado por Joaquim Guerra em suas Notas Críticas, nas quais comenta extensivamente essa passagem:

> O texto presente [Analectos XI, 11] é um dos grandes capítulos de acusação de Legge, no seu processo contra Mestre Confúcio, como já ficou esclarecido no *Livro dos Cantares* (Jesuítas Portugueses, Macau, 1979, Introdução pg. 63-75). Confúcio saiu do tribunal de James Legge, condenado, sem apelação, como agnóstico (não propriamente "irreligious" mas "arreligious", diz Legge) e falto de caráter e sinceridade, sendo esta, diz, uma consequência da sua falta de religião [...] Legge afirmou também que, se Confúcio não respondeu à pergunta de Tsi-Low [Zilu], foi por ignorar o assunto: "Não aprendeu isso: A sua ignorância dessas coisas, foi em parte a sua desgraça". Mas se eu fizesse as mesmas perguntas ao Pastor Legge, que me havia ele de responder, mesmo favorecido com a revelação cristã? Que Mestre Confúcio tinha fé viva em Deus e nas Almas, sobejam os textos a prová-lo. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 407-411)

Outro aspecto a ser considerado é quanto a pedagogia confuciana que procurava levar em consideração a índole dos discípulos (vide Analectos XI, 21). Assim, conhecendo a personalidade impetuosa de Zilu, Confúcio também evita responder diretamente, procurando impedir assim que o discípulo cometesse algum desatino, seja por excesso ou seja por falta de zelo na prática da piedade. É nessa linha que Joaquim Guerra comenta as respostas de Confúcio a Zilu:

> Não será que Tsi-Low [Zilu] estava precisamente necessitado de uma resposta dessas? Claro que não se devem esquecer os mortos nem a outra vida; mas primeiro devemos servir os vivos devidamente. Quem não sabe servir os presentes, como há-de servir os ausentes? E quanto à outra vida, depende do que for a nossa vida presente. Boa lição de que Tsi-Low

> [Zilu] podia estar precisado, e não só ele. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 411)

Legge cita um texto atribuído ao erudito confuciano Wang Su (王肅, 195-256 d.C.) como prova da falta de sinceridade do mestre. Contudo esse texto prova justamente o contrário, o cuidado com os discípulos. Eis o texto também citado no artigo de Creel (1932, p. 75):

> Tsze-kung asked him, “Do the dead have knowledge (o four services, that is) or are they without knowledge?” The master replied, “If I were to say that the dead have such knowledge, I am afraid that filial sons and dutiful grandsons would injure their substance in paying the last offices to the departed; and if I were to say that the dead have not such knowledge, I am afraid lest unfilial sons should leave their parents unburied. You need not wish, Tsze, to know whether the dead have knowledge or not. There is no present urgency about the point. Hereafter you will know it for yourself”. (LEGGE, 1867, p. 101)

Finalmente, John C. H. Wu (吳經熊, 1899-1986), famoso escritor e jurista, conhecido como o “Chesterton Chinês”, com muita simplicidade arremata a questão:

> Confúcio é geralmente considerado como agnóstico. Isto parece-me uma injustiça. Quando um de seus discípulos o interrogou sobre a morte, respondeu: “Aquele que nada conhece da vida, como poderia conhecer a morte?”. Quando o interrogaram sobre o culto devido aos espíritos, respondeu: “Aqueles que não sabem como servir aos homens poderão jamais saber como servir aos espíritos?”. Estas palavras foram tomadas como franca negação da existência dos espíritos. Mas não me parece que signifiquem isso. Se Confúcio não acreditasse nessa existência, te-lo-ia dito de outra forma. O que ele quis exprimir é simplesmente que os homens devem aprender a servir a seus irmãos vivos, antes de cuidar dos espíritos, cuja existência está sub-entendida naquelas palavras. (WU, 1956, p. 127)

Trecho B – Analectos VII, 20

子不語　怪，力，亂，神。

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The subjects on which the Master did not talk, were: extraordinary things, feats of strength, disorder, and spiritual beings.	As coisas de que o Mestre não falava, eram: Escândalos, milagres, prostituição e mistérios.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 65	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 275

No *Mathews' Chinese English Dicitionary* (1969) encontramos os seguintes significados para os quatro últimos caracteres da expressão acima:

怪 guài	Strange, uncanny. Wonderful.	p. 522, verbete 3536
力 lì	Strenght, force, power. Feats of strength.	p.569, verbete 3920
乱 [亂] luàn	Disorderly; reckless. Rebellion. To confuse.	p. 600, verbete 4220
神 shén	A spirit; a god. Spiritual, inescrutable, divine, super-natural. The soul.	p. 790, verbete 5716

Também podemos encontrar várias palavras compostas por esses caracteres que remetem ao campo semântico do sobrenatural e do oculto, ou ainda desordens de natureza moral e sexual (no caso do caracter 乱). Legge mistura seres e qualidades enquanto Guerra traduz apenas como qualidades construindo uma unidade analógica. Nos dois casos, trata-se de uma ordem negativa de valores. Considerando que o confucionismo buscava inculcar a virtude e não especular sobre o vício, podemos entender que Confúcio tratava de 神 shén apenas no seu aspecto positivo e ordenado (os ofertórios aos antepassados) mas não tratava de 神 shén no seu aspecto negativo e desordenado (seres sobrenaturais ou mistérios).

A alegação de que Confúcio não tratava de seres espirituais (神shén) não procede pois realmente ele falava e mesmo teorizava sobre os termos 鬼 e 神 como observa Joaquim Guerra em suas Notas Críticas:

> Legge traduziu: "The subjects on which the Master did not talk, were: extraordinary things, feats of strength, disorder, and spiritual beings". É o que entendeu igualmente Arthur Waley. Por seu lado James Ware, diz: "anomalies, feats of strength, rebelions, or divinities". Claro que essas "divinities" não deve ser a boa tradução, nesse caso. Em vez dessas coisas estranhas, eu traduzi: Escândalos (kvaey), Milagres (leg), Prostituição (luyn), Mistérios (Zhen). Traduzir "Zhen" por "spiritual beings", como Legge diz aqui e sempre que vem essa palavra nos textos, também não parece estar certo, como nota C. K. Yang (*Religion in Chinese Society*, p. 416 notas) pois Confúcio falava de facto de Zhen [神] e Kvei-Zhen [鬼神]. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 297)

No *Livro dos Ritos* (Li Ji), livro XXI - 祭義 (Ji Yi), seção II, parágrafo 1, Confúcio esclarece o significado dos termos 鬼 e 神:

> Tsai Ngo [Zai Wo] spoke: "I have heard the terms kwei [鬼] and shen [神], but I do not know what they mean"; on which Confucius said to him: "The khi [氣] (breath) is the full manifestation of the shen; the union of the kwei with the shen is the highest among all tenets. Living beings are all sure to die, and they certainly return (kwei) to the Earth after their death, the soul (which accompanies them thither) is called kwei. But while the bones and flesh moulder in the ground and mysteriously become earth of the fields, the khi issues forth and manifests itself on high as a shining ming [明] (light)" (Apud De GROOT, 1901, vol. 4, pp. 3-4)[36]

[36] Ao estudar a concepção chinesa da dualidade da alma, o sinólogo holandês Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921) denominou 神, a alma masculina (Yang), como *animus* e 鬼, a alma feminina (Yin) como *anima*

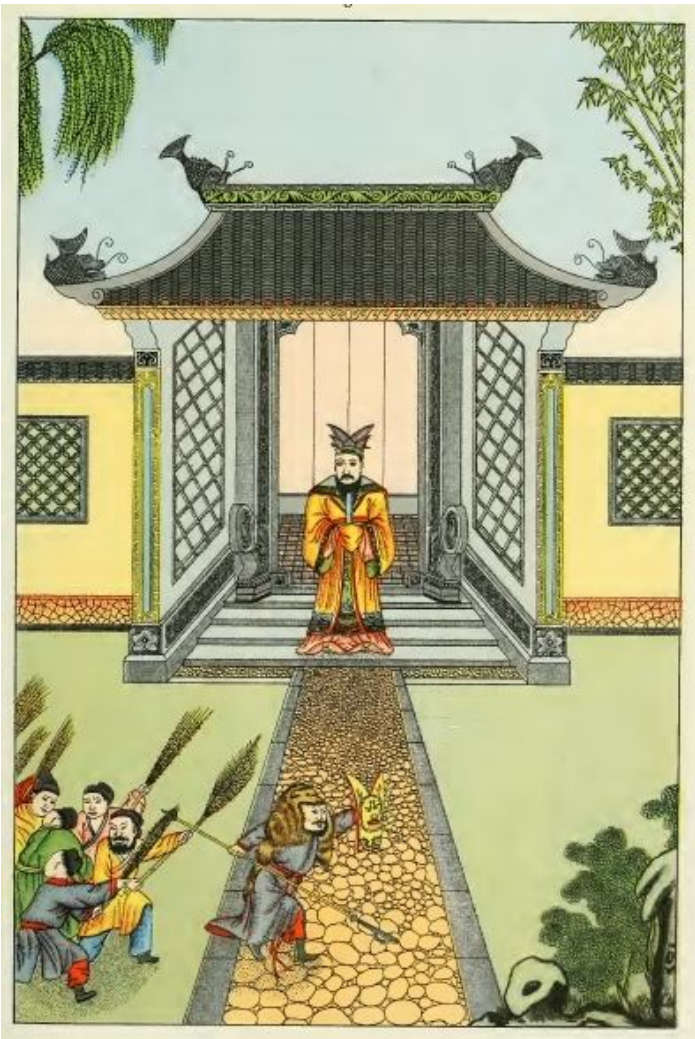


Fig. 3.1 – Confúcio durante as cerimônias de exorcismo
(DORE, 1915, vol.13, p. 78 verso)

O padre Henri Dore S.J. (1859-1931) recolhe o seguinte relato sobre a vida de Confúcio que se relaciona com a passagem em exame. Conforme a tradição, durante os festivais anuais para expulsar doenças, animais peçonhentos e espíritos malignos, Confúcio vestia seus trajes cerimoniais e posicionava-se à frente de sua casa, guardando a passagem, com o intuito de tranquilizar os espíritos domésticos (DORE, 1915, vol.13, pp. 78-79). Este episódio ilustra bem a forma eloqüente com que Confúcio não falava de 怪力乱神.

(De GROOT, 1901, vol. 4, p. 4). Posteriormente C. G. Jung (1875-1961) utilizou esses termos em sua teoria do inconsciente: o *anima* seria o elemento feminino do inconsciente masculino e o *animus* o elemento masculino no inconsciente feminino.

Trecho C – Analectos VI, 20

樊遲問知。 子曰： 「務民之義， 敬鬼神而遠之， 可謂知矣。」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
Fan Chi asked what constituted wisdom. The Master said, “To give one's self earnestly to the duties due to men, and, while respecting spiritual beings, to keep aloof from them, may be called wisdom.”	Bhaen-Dye perguntou sobre a Sabedoria, e o Mestre responde-lhe: “Equidade no serviço do povo, e sentido das distâncias no culto das Almas, podem se ter por Sabedoria”.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 55	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 245

Nessa passagem, Legge enfatiza negativamente o sentido literal da palavra 遠 yuàn. Assim, escreve em nota: “遠之 ‘Keep at a distance from them’, not ‘keep them at a distance’. The sage’s advice therefore is – ‘attend to what are plainly human duties, and do not be superstitious’” (Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 55). O sábio ao qual Legge se refere é na verdade Zhu Xi, que em seus comentários aos *Analectos* diz justamente: “Especially to use one’s strength in performing the duties proper to human life, and not waste it in puzzling over unknowable matters concerning the spirits, is the affair of the wise man”. (Apud CREEL, 1932, pp. 82-83).

Essa interpretação se apóia quase que exclusivamente na leitura agnóstica dos trechos A e B examinados anteriormente (Analectos XI, 11 e VII, 20) e apresenta-se em franca contradição com a importância central do culto dos antepassados no confucionismo primitivo. Como ficou demonstrado, os trechos A e B nada tem de cético ou agnóstico e também aqui a palavra 遠 não indica afastar-se de algo, mas manter uma distância respeitosa ou como coloca Joaquim Guerra ter um “sentido das distâncias”.

Ao criticar a falta de zelo religioso de sua época, Confúcio aponta justamente para essa perda do sentido de uma distância reverente em relação ao sagrado. Assim diz Confúcio em Analectos IX, 3: “O Cerimonial manda que a saudação se faça desde o fundo (das escadas). Mas agora é em cima que saúdam. É arrogância. Embora contra a maioria, eu saúdo de baixo.” (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 327)[37].

Na passagem em exame, Gu Hong Ming (辜鴻銘, 1857-1928) traduz 遠 no sentido de se evitar uma excessiva familiaridade como sinal de falta de reverência: “To know the essentials duties of man living in a society of men, and to hold awe and fear the Spiritual Powers of the Universe, while keeping aloof from irreverent familiarity with them; that may be considered as understanding” (GU, 1976, p. 44). Essa interpretação tem como paralelo a passagem de Analectos XVI, 13 que descreve o aspecto reservado do relacionamento entre Confúcio e seu filho, utilizando para isso a palavra 遠: 聞君子之遠其子也 “a wise and good man does not treat even his own son with familiarity” (GU, 1976, p. 151). Entende-se portanto, nesse contexto dos Analectos, a palavra 遠 como a medida de adequação entre as partes numa relação hierarquizada.

Creel observa ainda que nos comentários anteriores ao advento do neoconfucionismo não se encontram vestígios de ceticismo ou agnosticismo na interpretação de Analectos VI, 20 e conclui:

[37] No filme Confucius (produzido em 2010, dirigido por Mei Hu e estrelado por Yun-Fat Chow) esse comportamento é repetido várias vezes, sendo mostrado com certo humor como uma das idiossincrasias do mestre.

> Confucius' meaning, as the Chinese commentators seem to have undestood it, is that men should attend to their human duties and accept their own moral responsability – that they should respect the kuei shen [鬼神] and act toward them in the manner prescribed by custom and courtesy, but should not debase themselves nor insult the spirits by fawning upon them excessively for the sake of mere personal advantage. Far from being evidence of agnosticism, this might rather be urged to be a lofty statement of religious principle. (CREEL, 1932, p. 90)

Para finalizar, podemos citar a seguinte passagem do *Livro dos Ritos* (Li Ji), livro XXIV – 祭義 (Ji Yi), parágrafo 21, que confirma e amplifica de forma clara o sentido do texto em exame dos *Analectos*:

> As leis do mundo exigem que se evidencie a volta ao Princípio de tudo e que se dê culto às Almas [鬼神]; que se moderem as despesas e se assegure a justiça, e a boa educação. A volta ao Princípio é dar ao que é essencial. O culto das Almas é a honra dos Superiores. Regular os gastos é a maneira de assegurar a sobrevivência do povo. Regulada a justiça, não haverá lutas entre superiores e inferiores. E assegurada a boa educação não há altercações. Ajustadas estas cinco coisas, para cumprir com as obrigações do mundo, embora haja casos estranhos que saiam fora da ordem, serão sem importância. (GUERRA, 1988a, Cerimonial, vol. 2, pp. 582-583)

Em síntese, as passagens analisadas dos *Analectos* (XI, 11; VII, 20 e VI, 20), citadas à exaustão para demonstrar o agnosticismo de Confúcio, em autores que vão desde D. T. Suzuki (1870-1966)[38] à Anne Cheng[39], provam justamente o contrário: a prudência no ensino e o zelo na prática da vida espiritual.

---

[38] Cf. *A Brief History of Early Chinese Philosophy* (1914, p. 19).

[39] Cf. *História do Pensamento Chinês* (2008, pp. 80-81).

3.2. Fundamentos do Teísmo

3.2.1. O monoteísmo chinês primitivo: Shang Di e Tian

3.2.1.1. A questão da identidade entre Shang Di e Tian

Na dinastia Shang (商, 1523-1028 a.C.), o Deus único era representado por Di [帝] ou Shang Di [上帝]. Esse nome aparece em inúmeros artefatos arqueológicos (carapaças de tartaruga, omoplatas de boi e vasos de bronze) com atributos divinos e também é citado dezenas de vezes, de forma inequívoca, como Deus, nos Clássicos Chineses (五經) preservados pela escola confuciana. A dinastia Zhou (周, 1028-256 a.C.) que suplantou a dinastia Shang, incorporou muitas das instituições precedentes e promoveu a identificação de Shang Di [上帝], o Deus dos Shang, com Tian [天], o Deus dos Zhou. Desta forma, a existência do monoteísmo chinês primitivo é um ponto pacífico da sinologia[40].

De forma pioneira no meio acadêmico luso-brasileiro, o filósofo e sinólogo Mario Bruno Sproviero recoloca a questão do monoteísmo chinês primitivo e sua importância para uma correta hermenêutica dos textos confucianos em dois importantes artigos “Shang Di: Deus na China” (1997) e “Confúcio e a Revelação Primitiva” (1998). Neste último, Sproviero assim baliza a importância desses temas:

[40] A literatura sobre o assunto é abundante. Além das obras já citadas de Legge (1852 e 1880), Edkins (1893), DeGroot (1907) e Dore (1914-1938), valeria a pena mencionar, ainda no ambito da sinologia clássica: Joseph Henri Marie de Prémare (1666–1736) *Lettre sur le Monothéisme des Chinois* (Paris, 1861), Friedrich Viktor Strauß und Torney (1809-1899) *Der altchinesische Monotheismus* (Heidelberg, 1885) e Charles de Harlez (1832-1899) *Les Religions de la Chine* (Leipzig, 1895). Também Leibniz interessou-se vivamente pela matéria (vide o *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* de 1716, na edição portuguesa de 1991).

> A tradição extremo-oriental veiculada por Confúcio (551-479 a.C.) remonta a uma Antigüidade portadora de uma sabedoria divina, preservada e ao mesmo tempo corrompida nos tempos posteriores, e que a chamada escola confuciana cuidou, naqueles tempos de extremo caos político-social, de fixar e transmitir por sua vez à posteridade, e que por mais de dois milênios tem se constituído na unidade cultural do povo chinês. (SPROVIERO, 1998, p. 1)[41]

Vários autores comparam a alternância entre Shang Di e Tian para designar o nome de Deus nos Clássicos Chineses com a alternância entre YHWH (Javé ou Jeová em português) e ELOHIM existente no Antigo Testamento e que correspondem às tradições Javista e Eloísta na formação do Pentateuco[42].

James Legge, categórico defensor do monoteísmo primitivo na China representado por Shang Di, irá comparar Tian com YHWH: "T'ien has had much of the force of the name Jahve, as explained by God Himself to Moses" (LEGGE, 1880, pp. 10-11). Herbert Giles (1845-1935), sinólogo e diplomata britânico, compara Shang Di à imagem de Deus no Deuteronômio e Tian à imagem de Deus nos Salmos e em Isaías (GILES, 1905, p.16).

Antonio Amassari (1991) irá não apenas associar Shang Di com El Shaddai (um nome que aparece tanto na tradição Eloísta, Javista quanto dos Escritos Sacerdotais) como irá conjecturar que El Shaddai é o próprio Shang Di, cujo nome passou do mundo chinês para o ambiente semita. Ao mesmo tempo, observa Amassari que as comunidades judaicas presentes na China até o século XIX, como em Kaifeng, também assimilaram os nomes de Shang Di e Tian[43].

---

[41] Vários aportes sobre os problemas de diluição dos conteúdos religiosos presentes nos textos confucianos são tratados pelo mesmo autor no artigo *Alguns Tópicos e Problemas de Tradução da Língua Chinesa* (2006).

[42] Vide CHING & KÜNG, 1991, pp. 124-125. Sobre o estudo das fontes do Pentateuco ver ainda o trabalho de ZENGER, 2003, pp. 61-96.

[43] Vide SPROVIERO, 1997, pp. 57-58 e 63. Sobre as comunidades judaicas na China ver ainda a tese de doutorado do professor Nicolau Mu Yu Chen: *A comunidade israelita de Khai Fon: Um estudo sobre a assimilação dos judeus na China.* (FFLCH-USP, 1976).

Santo Isidoro de Sevilha (c.560-636), a partir do estudo da Vulgata de São Jerônimo (c.347-420), enumera dez nomes utilizados para designar Deus no Antigo Testamento. Destes, podemos dizer que, consoante com a opinião de Giles, do ponto de vista semântico, Adonay e Elyón são os que mais se aproximam dos termos Shang Di e Tian respectivamente. Nas Etimologias, Livro VII, assim escreve Santo Isidoro:

> **Adonay**, que suele generalmente traducirse por Dominus (Señor), porque "domina" sobre todo lo creado, o porque toda creatura está sometida a su "dominio". Es, pues, Señor y Dios porque gobierna sobre todo, y porque todos lo temem.
> **Elyón** que se traduce por "excelso", porque está por encima de los cielos, como se há escrito de él: "Excelso es el Señor; por encima de los cielos se encuentra su gloria" (Sal 113,4). [Santo Isidoro acrescenta em nota] Elyón aplicado a Dios significa "el supremo em el mundo entero"; cf. Sal 83,19; 97,9; 47,3. As veces es un nombre próprio de Dios; cf. Sap. 5,15; 6,3. (SAN ISIDORO, 2004, pp. 614-617)

Na Bíblia, ainda que os nomes YHWH e ELOHIM sejam oriundos de diferentes tradições, algumas passagens do Antigo Testamento procuram marcar a identidade entre esses dois termos. Vejamos dois importantes exemplos tirados do Deuteronômio e dos Salmos:

> A ti foi dado ver tudo isso para que reconheças que o SENHOR [YHWH] na verdade é Deus [HA-ELOHIM] e que não há nenhum outro senão ele. (Dt 4,35)
> Ficai sabendo que o SENHOR [YHWH] é Deus [ELOHIM]. (Sl 100, 3)

De forma semelhante, também encontramos nos Clássicos Chineses diversas passagens que procuram identificar os nomes Shang Di e Tian de modo a consolidar a nova teofania trazida pela dinastia Zhou e ao mesmo tempo manter a unidade da fé no

Deus único. Um texto decisivo para essa identificação encontra-se nas *Escrituras Selectas* (尚書 Shang Shu), Parte 5 (周書), Livro 9 (康誥), Trecho 4:

> 聞于上帝，帝休，天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命越厥邦民，惟時敘，乃寡兄勖。
>
> A fama (do rei Wen de Zhou) chegou até Shang Di [上帝] e Di [帝] o abençoou. Tian (Céu) [天] deu seu grande mandato [命] ao rei Wen para exterminar a grande dinastia Yin (=Shang) e recebendo o grande mandato, tomou conta de seus territórios e de seu povo para que fossem bem governados. (SPROVIERO, 1997, p. 56)[44]

Nesse texto encontramos ainda a passagem da dinastia Shang para a dinastia Zhou que para isso recebe o Mandato do Céu [天命], o qual legitima a mudança dinástica. Vale observar que não faria sentido interpretar Shang Di como o Ancestral Supremo da dinastia Shang, que estaria aqui votando pela destruição de sua própria casa. Essa estratégia política e cultural adotada pelos Zhou [周] foi de suma importância para a história da China, devido às implicações éticas relacionadas à manutenção do Mandato do Céu, como destaca Sproviero:

> O Deus cultuado há mais de quinhentos anos pelos Shang [商], Shang Di [上帝], não poderia ser simplesmente posto de lado, nem poderiam dizer que sua conquista era uma conquista contra Shang Di. Procuraram cortar as relações ancestrais entre Di [帝] e os Shang, insistindo sobre o caráter supremo de Di, e o identificaram com o seu deus Tian [天], o Céu personificado. Insistiam que este Deus exigia justiça e bom governo. Este Deus escolhia quem queria como governante e depunha aqueles que,

[44] A tradução de Joaquim Guerra encontra-se nas *Escrituras Selectas* (1980), p. 431. James Legge em nota à tradução dessa passagem escreve: "The simple 帝 takes the place of 上帝; and both those names are immediately exchanged for the vague designation of 'Heaven'" (LEGGE, 1865, vol. 3. parte II, pp. 384-385). No estilo retórico de Joaquim Guerra, poderíamos contra-argumentar dizendo que pelo menos o mandato recebido pelo rei Wen, e que transformou profundamente toda a história da China, não foi nada vago!

> como o último rei de Shang, tinham-se rebelado contra Ele por seu mau governo e licenciosidade. A importância desta mudança não pode ser [suficientemente] enfatizada. Norteou todo o curso posterior da história da China. Assim o Deus Supremo havia designado os reis da dinastia Shang, mas quando seu comportamento não foi ético, perderam o mandato [天命]. (SPROVIERO, 1997, p. 55)

Outro importante testemunho quanto à identidade entre Shang Di e Tian é o de Zheng Xuan (郑玄, 127-200), famoso erudito confuciano da dinastia Han. Em um comentário ao Li Ji de Sima Qian, Zheng Xuan afirma que: "上帝港， 天之别名也，神无二主。(Shang Di is another name for Tian. The spirits do not have two Lords)." (THONG e FU, 2009, p. 84).

Herbert Giles também cita um episódio bastante significativo ocorrido na dinastia Ming: o imperador Yongle (永樂, 1402-1424) sonhou que um anjo havia lhe trazido uma mensagem de Shang Di, ao que o imperador comentou: "não será isso uma ordem de Tian?" (GILES, 1905, p.17).

3.2.1.2. A secularização do termo Shang Di e sua crítica

Na fase decadente da dinastia Shang, o termo Di [帝] foi utilizado para designar o imperador ancestral divinizado. Nessa cosmogonia, os ancestrais atuam como patronos e intercessores junto a Shang Di [上帝], o qual não deve ser considerado como o ancestral primordial e fundador da dinastia Shang, pois a sua autoridade e poder são de outra ordem. Assim, escreve o sinólogo Daniel L. Overmyer:

> These deified ancestors were believed to have powers of healing and fertility in their own right, but also could serve as intermediaries between their living descendants and more powerful gods of natural forces and Shang-Ti. Ancestors were ranked by title and seniority, with those longest dead having the widest authority (…) Shang-Ti, whose authority exceeded that of the most exalted royal ancestor, served at a source of unity and order. (ELIADE, 1987, vol. 3, p. 258)

Laozi irá criticar esse processo de deificação dos imperadores que atingiu seu ápice quando o primeiro imperador da dinastia Qin, 秦始皇帝 (Qín Shǐ Huángdì), que unificou a China em 221 a.C., arrogou-se o título de "Augusto Imperador" [皇帝]. No final do capítulo 4 do *Dao De Jing* (道德經) podemos ler a seguinte frase relacionada ao Dao [道]:

> 吾不知誰之子，象帝之先。
> eu não sei de quem é filho / afigura-se o anterior do ancestral [帝] (LAOZI, 2002, p. 35).

A principal dificuldade dessa passagem está no caracter 帝 que aqui tem o sentido de "imperador ancestral divinizado". As traduções que interpretam esse caracter no sentido de "Deus" resultam paradoxais: o Dao [道] seria anterior à Deus. Joaquim Guerra tenta

contornar essa dificuldade interpretando o Dao como a sabedoria divina cujas feições "anunciam ou revelam o Senhor" (GUERRA, 1987a, Prática da Perfeição, p. 77). Poderíamos parafrasear esse texto de Laozi da seguinte forma: enquanto o ancestral divinizado [帝] é criado (ou seja, pertence à uma linha hereditária), o Dao [道], anterior a todos os ancestrais, não é criado. Para Sproviero, esta frase de Laozi tem o sentido de uma advertência: não se deve divinizar o primeiro ancestral e muito menos o imperador (cf. LAOZI, 2002, pp. 241-242).

No panteão taoísta, encontramos ainda diversas divindades que também receberam o título de Di [帝] no processo de deificação de personagens históricas de excepcional capacidade. Essas divindades atuam dentro de um campo específico como patronos e deuses tutelares. Dentre os mais populares, ainda hoje, podemos citar o Deus da Guerra (关圣帝君, guān shèng dì jūn)[45], patrono dos policiais e auxílio dos militares e o Deus da Literatura (文昌帝君, wén chāng dì jūn)[46], patrono dos estudantes e auxílio dos examinadores. Um outro grupo de divindades recebeu ainda o título de Shang Di [上帝] como, por exemplo, o Imperador de Jade 玉皇上帝 (yù huáng shàng dì), também conhecido por 玉皇大帝 (yù huáng dà dì)[47]. No entanto, essa utilização implicou na secularização do termo Shang Di e contribuiu para o ocultamento do seu sentido monoteísta original.

[45] Sobre Guangsheng, Deus da Guerra, vide DORE, 1920, vol. 6, pp. 71-88 e GILES, 1898, pp. 383-384 verbete 1009. Guangsheng também é reverenciado no Budismo como Sangharama Bodhisatva.

[46] Sobre Wenchang, Deus da Literatura, vide DORE, 1920, vol. 6, pp. 39-58 e GILES, 1898, pp. 871-872 verbete 2301.

[47] Sobre o Imperador de Jade, vide DORE, 1931, vol. 9, pp. 9-15 e também 1916, vol. 3, p. 315, nota 2; WIEGER, 1917, pp. 579-587; GILES, 1898, pp. 957 verbete 2523 e EDKINS, 1893, pp. 113-114.

Hong Xiuquan (洪秀全, 1814-1864) líder camponês da Revolta Taiping (1851-1864), movimento messiânico de fundo cristão que promoveu a maior revolta ocorrida na China antes da revolução comunista (1949), pregava que a decadência do Império era conseqüência da sua impiedade e da sua apostasia em relação à Shang Di. No *San Zi Jing*, obra de caráter político e catequético, Hong sumariza os pontos decisivos de sua visão teológica da história chinesa, criticando especialmente o imperador Huizong (徽宗, 1082-1135) da Dinastia Song (宋, 960-1279), que promoveu a deificação de um mago da corte como Imperador de Jade, utilizando para isso o termo Shang Di:

> Na dinastia Shang havia o imperador Tang, o clã Zhou tinha o rei Wen - estes reverenciavam Deus com o maior cuidado e zelo. As inscrições do período Tang e Pan eram para renovar-se dia a dia. Deus decretou que Tang enlouquecesse. O rei Wen respeitosamente servia a Deus publicamente, as pessoas integravam-se no íntimo. De cada três pessoas duas o adoravam. Com o imperador Zheng da dinastia Qin, as pessoas, seduzidas por entidades diabólicas, caíram nos estratagemas do Demônio por dois mil anos. (...) O imperador Hui da dinastia Song, ainda desvairava. Mudou o nome de Deus Supremo [上帝] denominando-o Imperador de Jade [玉皇]. Deus é pois o Senhor Supremo [皇上帝，乃上主], e toda criação está sob o grande Pai Celestial [大天父]. Esse título honorífico deve ser venerado e transmitido pelos séculos. O imperador Hui que pessoa era? Ousou mudar sem ordem o nome de Deus. A ele aconteceu-lhe o que convinha: foi capturado pelos tártaros junto com seu filho e apodreceram no deserto do norte. Desde o imperador Hui da dinastia Song até agora transcorreram setecentos anos e afundamos sempre mais. Fala-se de Deus mas ninguém o conhece. Os espectros infernais geram o caos. (SEGNIBO, 1993, pp. 110-111)[48]

[48] Sobre a tese ainda não publicada de Segnibo, vale observar que ela antecede o trabalho de Jonathan D. Spence *God's Chinese Son* de 1996 também dedicado ao estudo da Revolta Taiping. O livro de Spence foi publicado no Brasil com o título *O Filho Chinês de Deus: O Reino Celestial de Taiping de Hong Xiuquan* (Companhia das Letras, 1998).

Figura 3.2 – Carimbo oficial do Reino Taiping. Em destaque na coluna central está a expressão 天父上帝 (Pai Celeste Shang Di) que também identifica Shang Di e Tian e ao mesmo tempo serve de alternativa ao título 皇天上帝 que se encontra no Templo do Céu.

Maria da Graça de Campos Mendes Segnibo, em sua tese de doutorado estudou detidamente os escritos de Hong. Sobre o *San Zi Jing* escrito em 1853, escreve a saudosa sinóloga maranhense:

> Instrumento positivo de ideologização dos Taiping, o San Zi Jing possibilitou a Hong, ao mesmo tempo uma mediação para a sua liderança e um material didático de eficácia pedagógica na crítica da História da China. Deu-lhe também uma ferramenta político-ideológica de identificação dos Taiping em torno de idéias e objetivos comuns.
>
> Até aquela época na China jamais havia ocorrido uma sublevação cujo suporte fosse a propaganda através de textos, ou panfletos. Os Taiping aprenderam com os protestantes a técnica da catequese e dela fizeram uso em larga escala. (SEGNIBO, 1993, p. 114)[49]

[49] Estas técnicas serão reaproveitadas pelo Partido Comunista Chinês antes e depois de 1949, chegando ao auge no período da Revolução Cultural (1966-1976). Seria interessante analisar os aspectos convergentes na propaganda dessas duas utopias revolucionárias, a de Hong e a de Mao. Lembrando que tanto Sun Yat-sen quanto Mao Zedong admiravam Hong Xiuquan como um herói nacionalista em sua luta contra as injustiças do Império Manchu e do neocolonialismo. Situação bastante diversa, vale dizer, do caso de Antonio Conselheiro (1830-1897) líder espiritual da Revolta de Canudos (1896-1897).

3.2.1.3. A permanência e primazia do culto à Shang Di

A prova mais significativa e permanente da identidade entre Shand Di e Tian encontra-se na principal tabuleta ritual do Templo do Céu no qual se lê: 皇天上帝 [huáng tiān shàng dì], cuja tradução passamos a analisar.

Figura 3.3 – Foto montagem mostrando a tabuleta ritual dedicada a Deus no interior do Templo do Céu e detalhe da inscrição em chinês e manchu (Beijing, China)

O Henry Blodget (1825-1903), missionário protestante na China, ao descrever a cerimônia realizada pelo imperador no Templo do Céu assim comenta sobre essa inscrição reafirmando a identidade entre Shang Di e Tian:

> There is a double apposition in the inscription, Shang Ti [上帝], Supreme Ruler, being in apposition with Hwong Tien [皇天], Sovereign Heaven, so that “Supreme Ruler” is none other than “Sovereign Heaven”. Thus it is understood by all native scholars. There may be some who would fain regard “Sovereign Heaven” as the dwelling place of Shang Ti, whom they somehow conceive to be distinct from and above Heaven, in fact as

> the true Lord. Such should be reminded that in the ancient classics and in Chinese dictionaries Tien, or Heaven, is always the equivalent of Shang Ti, Supreme Ruler, and that we may not depart from Chinese usage in rendering this inscription. (BLODGET, 1899, p. 62)

A expressão 皇天上帝 [huáng tiān shàng dì] também pode ser encontrada nas *Escrituras Selectas* (尚書, Shang Shu), parte 5 (周書), capítulo 12 (召誥), verso 9, que Joaquim Guerra traduz como "Augusto Deus e Senhor Supremo" (GUERRA, 1980b, p. 461). Outra variação, possivelmente mais antiga, 昊天上帝 [hào tiān shàng dì] está no *Livro dos Cantares* (詩經, Shi Jing), parte 3 (大雅), Década de Dang (蕩之什), canção Yu Han (雲漢), que Joaquim Guerra traduz como "O Senhor do Alto Céu" (GUERRA, 1979, p. 853 e 855). A diferença está apenas no primeiro caracter: enquanto 皇 huáng significa "soberano", 昊 hào significa "vasto".

Interessante que no poema citado do *Livro dos Cantares* (Shi Jing), o Imperador se queixa de uma terrível seca, a qual não pode ser aplacada nem pelo culto dos antepassados e nem pelo culto dos espíritos. No primeiro caso, assim lemos na estrofe 3: "O Senhor do Alto Céu / Nem a mim me poupará. / Como não temermos juntos / O ludíbrio dos Avós? [先祖]" (GUERRA, 1979, p. 853). No segundo caso, assim lemos na estrofe 6: "O Senhor do Alto Céu / É que bem já não me quer. / Contra quem honra os Espíritos [明神], / Não devia irar-se assim." (GUERRA, 1979, p. 855). O poema termina com um apelo à misericórdia de Deus: "Eu, de olhos postos no Céu [昊天], / Sua graça e paz aguardo." (GUERRA, 1979, p. 857). Essa primazia do Culto a Deus é reafirmada em Confúcio (Analectos III, 13): "Quem ofendeu a Deus [天], não tem mais a quem rezar." (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 155).

3.2.2. Breve análise dos caracteres Di e Tian

3.2.2.1. O significado de Di

Quanto ao significado, os principais dicionários apresentam dois sentidos fundamentais para o caracter 帝: Deus ou imperador. Vejamos alguns exemplos:

帝 dì	[說文 Shuo Wen] L'empereur: autorité qui veille en surveillant. C'est l'appellation de celui qui règne sur le monde. **1. a. Souverain**; empereur; monarque; seigneur. **b.** Abrev. de 帝國主義 ti4 kuo2 chu3 i4 Impérialisme. c. (Adm. Hist.) Empereur; imperial. **2. La Divinité**; Dieu. **3. Le Souverain du Ciel**; le Ciel (personnifié); le Créateur.	*GRAND RICCI*, vol. 5, verbete 10630, pp. 927-929
	[1] To judge, for which the next is now used; [2] one who rules by his own power, a god, a divine being; [3] one writer, says 帝者生物之主 "Ti is a lord of living things"; [4] an audacious designation of him who rules the world, i.e. China; [5] of one whose virtue, being like that of heaven and earth, is made their vicegerent among men; [6] – ergo, a sovereign, a potentate or autocrat, an emperor, of whom the world can properly only have one; [7] Heaven; [8] the Taoists apply it to heroes and genii; [9] a deity supreme in one department or endowed with a peculiar attribute, as the god of War; the god of Letters; the god of Fire.	WILLIAMS, 1903, pp. 880.
	The Supreme Ruler, often interchanged with Tian. A ruler; the emperor; a god; a deified being.	MATHEWS, verbete 6204, p. 899
	Tey.0ff TAR Deus, Senhor, soberano, monarca, imperador.	GUERRA, 1981a, Dicionário, p. 616
	(1) Supreme Being; God 上帝 Shàngdì; (2) emperor 皇帝 huángdì; (3) imperialism; (4) imperial;	WENLIN

Alguns caracteres importantes em que 帝 aparece como componente, são os seguintes:

缔 (締) dì	An indissoluble knot; bound so as not to be loosed; closely joined. (WILLIAMS, 1903, pp. 881) Atar, nó cego, união indissolúvel, Contratar, contrair (aliança). (GUERRA, 1981a, Dicionário, p. 617)
禘 (禘) dì	From worship (示) and autocrat (帝) as phonetic. The religious ceremonies observed by the sovereign twice a year in honor of his ancestors and predecessors, both remote and near. (WILLIAMS, 1903, pp. 881) The Imperial Sacrifice; offered of old, by the emperor alone, to the remotest ancestor from whom the founder of the reigning dynasty traced his descent. (MATHEWS, 6206, p. 899) [說文 Shuo Wen] Sacrifice solennel offert au Ciel par l'empereur. Le 周禮 Chou Li dit: Sacrifice solennel célébre une foi tous les cinq ans. 1. (Relig. chin.) **a. Grand sacrifice** offert par l'empereur au Soverain du Ciel. **b. Sacrifice solennel** qui rassemblait toute la cour et avait lieu tous les cinq ans. **c. Sacrifice de l'été** (un des quatre sacrifices saisonniers). (*GRAND RICCI*, vol. 5, verbete 10661, pp. 940). Ofertar, ofertórios aos Antepassados. (GUERRA, 1981a, Dicionário, p. 617)
谛 (諦) dì	From words (言) and autocrat (帝) as phonetic. To judge, to examine into; to fix the mind on, to decide between. (WILLIAMS, 1903, pp. 881) To judge; to examine into; to make researches; to discriminate. (MATHEWS, 6208, p. 900) 1) Atentar em, examinar atentamente, reflectir seriamente, decidir entre duas pessoas; 2) Verdades. (GUERRA, 1981a, Dicionário, p. 617) 真谛 zhēndì true meaning (WENLIN)

Interessante observar que nestes caracteres encontramos três aspectos característicos do monoteísmo: 缔 aliança, 禘 sacrifício e 谛 juízo.

Os dicionários também registram expressões que identificam 帝 (上帝) e 天 :

上帝天也	Shangti is Heaven. (WILLIAMS, 1903, p. 881)
帝者天之用	Di signifies the activity of Heaven. (MATHEWS, 6204-20, p. 899)
有皇上帝伊誰云憎	There is the Great Supreme, does he hate anyone? – on the two lines preceding this, the commentaries speak of 天 Heaven, in a personal way. (MATHEWS, 6204-38, p. 899)[50]

3.2.2.2. Etimologia e evolução de Di

Quanto à etimologia, 帝 representa o imperador vestindo longos robes e com a cabeça adornada[51].

O quadro da página seguinte mostra a evolução do caracter 帝, desde os registros mais antigos encontrados em carapaças de tartaruga e omoplatas de boi (a Escrita dos Ossos que remonta ao período entre os séculos XIV e XI a.C.) até o estilo unificado da dinastia Qin (a Escrita Regular do século II a.C. e que manteve-se, com poucas modificações, até o século XX d.C.). As colunas A, B e C indicam variantes dentro do mesmo estilo.

[50] Esta frase encontra-se no *Livro dos Cantares* (詩經), Parte 2 (小雅), Década de Qi Fu (祈父之什), Poema Zheng Yue (正月), estrofe IV. Em Joaquim Guerra, encontra-se na página 583. Logo adiante, a estrofe VI principia com uma fórmula de profunda reverência ao Céu: “Por mais alto que o Céu’steja, / Mesmo assim nos inclinamos;” (GUERRA, 1979, O Livro dos Cantares, p. 583).

[51] vide WIEGER, 1965, Lesson 120, p. 281; KARLGREN, 1974, verbete 986, p. 284; KARLGREN, 1966, entrada 877a-d, pp. 358-359.

Estilo	A	B	C
Escrita dos Ossos 甲骨文 jiǎ gú wén			
Escrita do Bronze 金文 jīn wén			
Escrita do Selo 篆体字 zhuàn tǐ zì			
Escrita Regular 隶书 lì shū			

Fonte: http://www.internationalscientific.org. As referências das imagens, conforme o banco de dados desenvolvido por Richard Sears, são as seguintes:

Estilo	A	B	C
Escrita dos Ossos	J00044	J00031	J00136
Escrita do Bronze	B00139	B00147	B00149
Escrita do Selo	S00009	L19959	L19960

As imagens da Escrita Regular foram obtidas das seguintes fontes de computador:

Escrita Regular	LiSu SimLi.TTF	HanWangLiSuMedium wt021.TTF	HanDing-CS-Fonts (汉鼎简录变) HDZB_37.TTF

3.3.2.3. Significado de Tian

Quanto ao significado, os principais dicionários apresentam dois sentidos fundamentais para o caracter 天 : Deus ou o céu (como firmamento ou como natureza). Vejamos alguns exemplos:

天 tiān	[說文 Shuo Wen] Le sommet; la tête; le chef; qui est tout en haut, si haut que rien n'est au-dessus. **1. Le ciel**; firmament. Céleste. **2.** (Philos. chin. – Tao.) Le Ciel: **a.** Puissance atmosphérique, régulatrice des saisons, qui envoie ses soufflés sur 地 ti4, la Terre réceptrice pr y inciter et stimuler les transformations. **b.** Puissance qui gouverne et regularize la nature: la nature elle-même. **c.** 皇天 huang2 tian1 Le "Ciel Auguste", puissance assimilée à 上帝 shang4 ti1, le "Souverain d'em haut", divinité suprême capable de récompenser ou de punir. **d.** Puissance qui incite la vie en chaque être et lui confere sa nature propre. **e.** Puissance qui confie les destinées individuelles. **f.** Présence, ds le Coeur de l'homme, d'une loi morale, expression de sa nature à réaliser par soumission au naturel. **g.** Expression la plus parfaite possible du 楊 yang2 car il est perpétuellement constitué de ce qui se degage, se diffuse, s'élève et se meut. **3. Le Souverain du Ciel**: Dieu.	*GRAND RICCI*, vol. 5, verbete 10917, pp. 1050-1075
	[1] The highest of things, heaven both physically and divinely; it is defined, "the condensation of the original ether; it appears blue and vaulted, having a shape but no substance; it envelops the earth on all sides, and beyond it the sun, moon and stars are attached to it; it nourishes all creation, going through the four seasons; it revolves on the north and south poles as on an axis, on each entire day in its regular course without change"; [2] the sky, the air, the firmament, the heavens; [3] a day, a season; [4] weather; [5] ages of the world; [6] celestial; [7] the Power above, Nature, Providence, Heaven – and though without definite personality is employed more than any other term to indicate God; [8] the emperor, who is Heaven's vicegerent; [9] to regard os honor as heaven; [10] among the Budhists, used for deva or gods.	WILLIAMS, 1903, pp. 897-898
	The material heavens, the firmament. The sky. Heaven. The weather. A day.	MATHEWS, verbete 6361, p. 920

	Theen.7da DEN 1) Deus, divino; 2) Céu, firmamento, celeste; 3) Augusto, imperial, excelso; 4) Indispensável; 5) Ar, atmosfera, tempo; 6) Dia, estações do ano; 7) Natureza, natural; 8) Punição, Condena, Condenar, Condenável.	GUERRA, 1981a, Dicionário, p. 629.
	(1) sky; heaven; (2) nature; (3) God; Heaven.	WENLIN

Os dicionários também registram provérbios e expressões populares em que 天 representa a providência ou os desígnios de Deus:

天老爺	The Ruler of the Heaven – commonly used in the sense of Providence (MATHEWS, 6361-89, p. 922) Obs: 爺 yé também significa pai. Em geral, é uma forma respeitosa utilizada para com o ancião. A tradução mais literal e popular seria "o Venerável Pai do Céu".
天眼近	Heaven's eye is near; the gods know it. (WILLIAMS, 1903, p. 897)
天心難測	Les désirs, les volontés du Ciel sont insondables. (*GRAND RICCI*, vol. 5, p.1060)
天命不易	1. Le mandat du Ciel n'est pás facile à garder. 2. La volonté du Ciel est immuable: le Ciel ne change pas son propos malgré la fluctuation des circonstances. (*GRAND RICCI*, vol. 5, p. 1066)
天貺有德	Le Ciel recompense les vertueux. (*GRAND RICCI*, vol. 5, p. 1063)
天佑善人	Le ciel protege les hommes de bien. (*GRAND RICCI*, vol. 5, p. 1074)
天衣無縫	Robe celeste qui ne porte pás trace d'une seule couture. (*GRAND RICCI*, vol. 5, p. 1061)[52]
谋事在人 成事在天	Planejar é assunto dos homens, realizar é assunto do Céu (WENYAN ZIDIAN, 2006, p. 83). Cf. "O homem propõe e Deus dispõe." (Thomas de Kempis)[53]

[52] Cf. a túnica inconsútil de Cristo em Jo 19, 24.

[53] Essa expressão encontra-se na *Imitação de Cristo*, Livro I, Capítulo 19, Parágrafo 2: "O propósito dos justos depende mais da graça de Deus que da própria sabedoria; nele confiam sempre em tudo que empreendem. Porque o homem propõe e Deus dispõe e não está na mão do homem o seu caminho." (KEMPIS, 1979, p.65). A última frase remete à Jer 10, 23.

3.3.2.4. Etimologia e evolução de Tian

Quanto à etimologia, 天 representa a vastidão do céu acima do homem (一 acima de 大). 天é aquilo que de mais superior existe e a autoridade moral que governa os homens (天命). Note que na parte inferior do caracter 命 o componente 卩 (jié) representa um homem ajoelhado. Na Escrita dos Ossos e do Bronze, a representação de 天 é claramente antropomórfica[54].

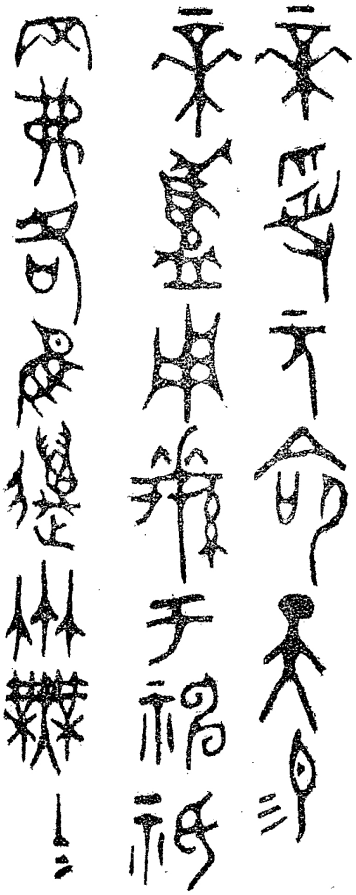


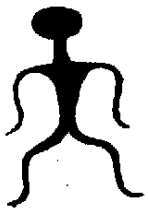
Fig. N – Exemplo da Escrita do Bronze

Nas colunas 1 e 2 (da direita para a esquerda) o primeiro caracter é 帝. Na coluna 1, o quinto caracter (de cima para baixo) é 天.

Fonte: WIEGER, 1917, p. 47. Também reproduzida e traduzida em WIEGER, 1965, p. 382.

O quadro da página seguinte mostra a evolução do caracter 天, conforme metodologia apresentada anteriormente:

[54] Vide WIEGER, 1965, Lesson 1, p. 26; KARLGREN, 1974, verbete 996, p. 286; KARLGREN, 1966, entrada 361a-c, p. 217.

Estilo	A	B	C
Escrita dos Ossos 甲骨文 jiǎ gú wén			
Escrita do Bronze 金文 jīn wén			
Escrita do Selo 篆体字 zhuàn tǐ zì			
Escrita Regular 隶书 lì shū			

Fonte: http://www.internationalscientific.org. As referências das imagens, conforme o banco de dados desenvolvido por Richard Sears, são as seguintes:

Estilo	A	B	C
Escrita dos Ossos	J00015	J00021	J00018
Escrita do Bronze	B00055	B00077	B00100
Escrita do Selo	S00004	L06588	L06594

As imagens da Escrita Regular foram obtidas das seguintes fontes de computador:

Escrita Regular	LiSu SimLi.TTF	HanWangLiSuMedium wt021.TTF	HanDing-CS-Fonts (汉鼎简录变) HDZB_37.TTF

3.2.3. Tian como um Deus Pessoal

3.3.3.1. Tian como Deus Pessoal em Confúcio e Mêncio

Em Confúcio e Mêncio (孟子, 372 – 289 a.C.), Tian possui um sentido pessoal. Com o filósofo confuciano Xunzi (荀子, c.312 – 230 a.C.) surge o sentido impessoal. Esta última acepção ficou consagrada pelo racionalismo neoconfuciano de Zhuxi (朱熹, 1130-1200) que instituiu 理 (lǐ), a Razão Universal, como princípio último. Desta forma, as obras de Confúcio lidas pelos intérpretes do neoconfucionismo (século XII-XVI), que por força dos exames imperiais converteu-se em nova ortodoxia, resultam secularizadas. Contudo, no confucionismo primitivo a concepção de Tian ainda é claramente a de um Deus Pessoal.

Robert Bellah (1927), sociólogo norte-americano e pesquisador das religiões da antiguidade, considera que essa concepção secularizada de Confúcio é incompatível com a visão de mundo essencialmente religiosa do período Axial:

> There is one unmistakably religious term that does not appear often in the Analects, but that is nonetheless present at certain key moments, and that is Tian, Heaven. Even here there is an effort to argue for the secularity of Confucianism by holding that Tian no longer has any religious meaning, but is simply a term for "nature." "Nature," however, in all premodern cultures is normally a religious term — even *physis*, Greek for "nature," meant something alive, growing, and worthy of respect. But the specific appearances of Heaven in the Analects imply something clearly other than any meaning we can normally give to "nature." (BELLAH, 2011, p. 419)

Mircea Eliade (1907-1986), ainda que interprete o confucionismo na linha agnóstica de Hu Shi, reconhece que, em Confúcio, Tian não é um *deus otiosus*, um deus urânico que se afasta de sua própria criação, mas possui as características de um Deus Pessoal. Citando algumas passagens dos Analectos, assim escreve Eliade:

> Confúcio reconhece a preeminência do Céu (T'ien) [天]. Para ele, não se trata de um *deus otiosus*; T'ien interessa-se por cada indivíduo isoladamente e ajuda-o a tornar-se melhor. "Foi o Céu que produziu em mim a virtude [德]" (V, 22)[55], declara. "Com 50 anos de idade, compreendi a vontade do Céu [天命] (II, 4). Com efeito, o Mestre acreditava estar incumbido pelo Céu de executar uma missão. Como tantos outros entre os seus contemporâneos, cuidava que o caminho do Céu é exemplarmente ilustrado pelos heróis-civilizadores Yao e Chun [Shun] e pelos reis da Dinastia Tcheu [Zhou], Wen e Wu (VIII, 20). (ELIADE, 1983, p. 36)

Richard Wilhelm (1873-1930), eminente sinólogo alemão cuja tradução do I Ching (Yi Jing) tornou-se mundialmente famosa, também reconhece a religiosidade de Confúcio, não condicionada apenas pelo rito social e político como em Eliade, mas como a parte esotérica de sua escola. Assim escreve Wilhelm:

> Sin embargo, em El Libro de los Documentos [Shang Shu] y de los Canticos [Shi Jing] no solo há transmitido sin miedo alguno y sin la menor vacilación crítica las viejas representaciones religiosas de um monoteísmo depurado, sino que también en las Conversaciones [Analectos] encontramos uma gran cantidad de pasajes que revelan su fe fuerte y pura, la conciencia de una vocación especial y el sometimiento humilde a la voluntad del cielo. Para designar a Dios. (WILHELM, 1986, pp. 220-221)

[55] Esta passagem encontra-se no capítulo VII, 22 dos *Analectos* e não no capítulo V.

Nos filósofos chineses contemporâneos ou imediatamente posteriores à Confúcio, encontramos diversos textos em que Tian aparece como um Deus Pessoal. Vejamos dois exemplos tirados do confuciano Mêncio e do anti-confuciano Mozi (墨子, c.470-c.391 a.C.).

No livro 梁惠王下, segunda parte, capítulo 3, Mêncio trata da questão sobre a relação adequada para com os Estados vizinhos, ordenando sua resposta em função do amor e do temor de Deus:

> 以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。《詩》云：「畏天之威，于時保之。」
>
> O grande servir o pequeno faz-se por amor de Deus [天]. O pequeno servir o grande, faz-se por temor de Deus. Quem a Deus agrada, terá o império[56]. Quem só teme a Deus, guarda o que é seu. Diz a Canção (4,1,7 – 278): "Co'o respeito a Deus [天] devido, P'ra os guardar constantemente". (GUERRA, 1984b, As Obras de Mâncio, p. 113)[57]

Em Mozi, cuja escola foi a principal rival do Confucionismo nos tempos de Mêncio, encontramos tanto a identificação entre Shang Di e Tian, quanto a caracterização de Tian como um Deus Pessoal, interessado no destino individual de cada homem. Assim, no livro 7, capítulo 26 – "A Vontade do Céu – Parte I" (天志上), escreve Mozi:

---

[56] Trata-se aqui literalmente do império do mundo [天下]. Esse trecho nos remete à impressionante passagem de Analectos III, 11 que examinaremos mais adiante.

[57] Sobre o pensamento de Mêncio, fundamental para a compreensão do confucionismo, vide a excelente tese de doutorado da Profa. Dra. Ho Yeh Chia: *O Resgate do Coração Perdido: Virtude e Justiça na Educação Menciana*, FE-USP, 2006. Além do clássico de Ernst Friedrich Ludwig Faber (1839-1899), *The Mind of Mencius* (Londres, 1882).

> 然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？四海之內，粒食之民，
> 莫不犓牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神，天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天
> 也。若以天為不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺，而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。
>
> Como podemos saber que o Céu [天] ama os homens? Porque ensina a todos. Como sabemos que ensina? Porque os defende a todos. Como sabemos que defende a todos? Porque aceita o sacrifício de todos. Como sabemos que aceita o sacrifício de todos? Porque, na extensão dos quatro mares, todos os homens alimentam com erva, bois e carneiros, dão cereais a cães e porcos e preparam bolos e vinho para ofertá-los a Deus nas alturas [上帝] e aos espíritos. Por que todos se queixam de que o Céu não lhe têm amor? Como já disse, o assassínio dum inocente acarreta uma calamidade. Quem é o assassino dum inocente? É um homem. Quem envia o castigo? O Céu. Se o Céu não prezasse os homens, por que puniria a morte dum deles? Logo, sei que o Céu ama os homens. (LIN, s.d., vol. 2, p. 252)

Vale observar que essa postura religiosa do Moísmo é basicamente utilitária, tal como o seu humanismo. No mesmo capítulo 26, podemos ler: 我為天之所欲，天亦為我所欲。 “Eu faço tudo o que o Céu deseja (que eu faça) e o Céu também faz tudo aquilo o que eu desejo” (CHAN, 1965, pp. 82-90) [58].

[58] Para um exame do núcleo do pensamento de Mozi, vide a inovadora tese de livre-docência do Prof. Dr. Chen. Tsung Jye: *O pensador-ativista Mozi (c.470-c.390 a. C.): Seu Pacifismo Comunitário Radical*, FFLCH-USP, 2008.

3.2.3.2. Tian com sentido impessoal

No outro extremo está o confuciano Xunzi que postula a total neutralidade do Céu. No capítulo 17 – "Discussão sobre o Céu" (天論), escreve Xunzi que as orações são inúteis e os ritos meros ornamentos, pois o Céu e a Terra são absolutamente invariáveis:

> 天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遼遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。《詩》曰：「禮義之不愆，何恤人之言兮！」此之謂也。
>
> Heaven [天] does not suspend the winter because men dislike cold; earth does not cease being wide because men dislike great distances; the gentleman [君子] does not stop acting because petty men carp and clamor. Heaven has its constant way; earth has its constant dimensions; the gentleman has his constant demeanor. The gentleman follows what is constant; the petty man reckons up his achievements. This is what the Odes means when it says: "If you have no faults of conduct, Why be distressed at what others say?" (HSUN TZU, 1996, p. 82)[59]

Xunzi parece fazer aqui uma interpretação literal de Analectos XVII, 19 generalizando a concepção impessoal e naturalista de Tian. Nesta passagem, Confúcio não deseja mais falar aos discípulos, pois o Céu também não fala e mesmo assim as quatro estações se sucedem e todos os seres vivem. Contudo, como já foi observado anteriormente, Confúcio é bastante eloquente ao não falar sobre algo. Aqui o mestre prova

[59] O tradutor Burton Watson observa em nota que os versos citados não se encontram no *Livro dos Cantares* (Shi Ji).

o ceticismo dos discípulos, pois se não se aceitam nem mesmo as provas da teologia natural de que adianta falar da teologia positiva sobre a qual versam os ritos?[60]

3.2.3.3. Tian como Deus Pessoal na religião popular

No âmbito da etnologia moderna, Luigi Vannicelli OFM, realizou um ingente trabalho de campo pesquisando a religião popular chinesa, no período anterior à 1949, cujos resultados foram publicados no livro: *La religione e la morale dei cinesi* (Nápoles, 1955). Nessa extensa obra com mais de setecentas páginas, Vannicelli verifica que a religião popular moderna é condizente com a concepção teísta da religião antiga. O pesquisador também registra diversas expressões populares nas quais Tian é evocado como um Deus bastante próximo, como por exemplo:

天老爺	tiān lǎo yé
天老父	tiān lǎo fù
老天父	lǎo tiān fù

Todas essas expressões tem o sentido de "o venerável Pai do Céu". A primeira expressão também foi dicionarizada por Mathews (verbete 6361, exemplo 89, p. 922), assim como 天父 (tiān fù), "Pai Celeste" (verbete 6361, exemplo 71, p. 922).

Para a conclusão deste tópico, vamos examinar a seguir algumas passagens importantes dos *Analectos*, nas quais Tian aparece como um Deus Pessoal que inspira e protege (Analectos VII, 23 e IX, 5) e que também conhece e julga (Analectos XIV, 35).

[60] Cabe notar que Han Fei Zi (韓非子, c.280-233 a.C.), principal autor legista, é discípulo de Xunzi. Essa postura heterodoxa de Xunzi em relação a Tian e aos Ritos contaminou o Legismo, de tal forma que após a unificação do império em 221 a.C. sob a ideologia do Legismo, tentou-se de todas as formas eliminar o confucionismo, ilustrando o conflito entre o Deus do Céu (de Confúcio) e o Céu impessoal (de Xunzi). Embora o confucionismo tenha vencido ideologicamente esse conflito com o Legismo, *mutatis mutandis* ele irá reaparecer de forma violenta durante a Revolução Cultural (1966-1976).

Trecho E – Analectos VII, 23

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master said, “Heaven produced the virtue that is in me. Huan Tui - what can he do to me?”	Disse o Mestre: “Se Deus me aviventa com a Sua graça ou favor, que mal me pode fazer o Whoen-Doej?”
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 66	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 275

Em suas Notas Críticas, Joaquim Guerra assim comenta essa passagem:

> [Arthur] Waley diz: “Heaven begat the Power that is in me”. E [James] Ware: “Sky begat the Excellence in me”. Já observei atrás que traduzir Theen [Tian] por Sky é um absurdo. Nem Confúcio nem os velhos Clássicos davam a Theen semelhante sentido. E que “Excelência” é essa que Ware escreve com letra grande? (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 297-299)[61]

Em nota, na mesma página, James Legge assim sintetiza essa passagem: “Confucius calm in danger, through the assurance of having a divine mission”. Confúcio, mesmo confrontado por sérias dificuldades, demonstra sua confiança no Mandato do Céu [天命]. É esta confiança [信] que se torna virtude [德]. Interessante que a idéia contida na primeira parte da frase de Confúcio [天生德] poderia ser uma boa explicação para o título do livro de Laozi [道德经]. Lembrando sempre que o livro de Laozi é posterior à Confúcio. Outra passagem semelhante ao texto em exame está em Analectos XIV, 36.

[61] A língua inglesa possui a distinção entre “Heaven” e “sky”, bem como o grego antigo entre o deus Urano e uranos como céu (sky). A escolha de James Ware é totalmente descabida. Na tradução desse autor, econtramos ainda graves desvios, como por exemplo, em Analectos II, 4.

Trecho F – Analectos IX, 5

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master was put in fear in Kuang. He said, "After the death of King Wen, was not the cause of truth lodged here in me? If Heaven had wished to let this cause of truth perish, then I, a future mortal, should not have got such a relation to that cause. While Heaven does not let the cause of truth perish, what can the people of Kuang do to me?"	Foi o Mestre ameaçado na aldeia de Xhaoq. Disse ele: “Desde que morreu El-Rei Mhen, não se tem visto florescer a cultura. Mas se Deus quisesse pôr termo à minguada cultura existente, não teriam os mortais tanta ambição de participar nela. E se Deus lhe não pôs termo, espero que também o comandante de Xhaoq lhe dê igualmente a sua aceitação”.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, pp. 81-82	*Quadrivolume de Confúcio*, pp. 327-329

Nessa passagem, Confúcio repete a idéia principal da passagem anterior, evidenciando que sua missão cultural está de acordo com a Vontade de Deus (o Mandato do Céu) e que portanto Deus irá protegê-lo. O raciocínio (e a advertência) é semelhante ao parecer de Gamaliel, perante o Sinedrio, à respeito dos Apóstolos:

> Quanto ao que está acontecendo agora, dou-lhes um conselho: não se preocupem com esses homens, e os soltem. Porque, se o projeto ou atividade deles é de origem humana, será destruído; mas, se vem de Deus, vocês não conseguirão aniquilá-los. Cuidado para não se meterem contra Deus! (At 5, 38-39)

Trecho G – Analectos XIV, 35

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master said, “Alas! there is no one that knows me.” Zi Gong said, “What do you mean by thus saying - that no one knows you?” The Master replied, “I do not murmur against Heaven. I do not grumble against men. My studies lie low, and my penetration rises high. But there is Heaven - that knows me!”	Exclamou o Mestre: “Ninguém me aprecia”. “Como é que ninguém Vos aprecia?” interveio Tsi-Kow. Disse o Mestre: “Eu não me queixo de Deus, nem culpo os homens. O que se faz cá em baixo, lá em cima se sabe. Quem me conhece é Deus”.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 152	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 493

Nesta passagem, Confúcio se refere ao caráter onisciente de Tian. Mais ainda, está implícita aqui a idéia de que Deus fará um juízo de suas obras, razão pela qual Confúcio não murmura e nem se queixa dos seus insucessos frente aos homens que recusam seu projeto civilizacional. O que importa é a retidão com que deve cumprir o Mandato que lhe foi confiado, sem tergiversações e maquinações políticas, pois Deus é capaz de sondar o seu íntimo.

A expressão superlativa “ninguém me conhece/aprecia” traduz a preocupação de Confúcio com o fato de que, apesar de muitos admirarem e seguirem seus ensinamentos, apenas com objetivos políticos ou jurídico-administrativos, poucos compreendem o aspecto sagrado de sua missão (o Mandato do Céu), o que indicaria o grau de decadência da cultura religiosa de sua época.

3.2.4. A centralidade do culto a Deus e do Mandato do Céu

3.2.4.1. A centralidade do culto a Deus

Na antiga China, Culto ao Céu, reservado apenas ao imperador, representava o ápice de uma complexa hierarquia de práticas religiosas públicas (oficiais) e privadas. O missionário jesuíta francês Léon Wieger (1856-1933) assim sistematiza esse quadro:

> Culte religieux d'un Être suprême, Ciel, Souverain d'en haut, Souverain universel, qui voit et entend tout, qui récompense et punit, qui fait et défait les princes ses mandataires ; ce culte réservé au gouvernement, est interdit au peuple.
> Culte animiste rendu aux Génies des monts, des fleuves, de certains lieux; âmes d'hommes glorieuses, défunts célèbres, bienfaiteurs de la nation; culte réservé au gouvernement et interdit au peuple.
> Culte du Patron local du sol, au tertre de chaque village ; le seul culte public permis au peuple.
> Culte privé des Ancêtres, par toutes les familles, chacune honorant les siens. On est avec eux en communication incessante. On les informe de tout. On les invite par la musique. On leur fait des offrandes. On espère leur bénédiction.
> Divination officielle, espèce de science exacte, pour s`assurer des intentions et de l'assentiment du Ciel. Astrologie et météorologie cultivées dans le même but, pour savoir si le Ciel est content ou non. (WIEGER, 1917, p. 16-17)

O missionário inglês William Edward Soothill (1861-1935) reorganiza essa hierarquia em círculos concêntricos em cujo núcleo encontra-se o Culto a Shang Di. Deve-se notar que apenas esse núcleo é valorizado. Todo o resto é formado por círculos supersticiosos ou infernais:

> What, then, is, or was, the official religion of China? Its superb centre is the worship of Shang Ti, the King over all, the Supreme Being. Its circumference is the worship of demons. Between centre and circumference are concentric circles of nature deities, sages, ancestors, and deified men. (SOOTHILL, 1913, pp.273-274)

Confúcio atribui uma importância máxima aos ritos e foi justamente para pesquisar sobre eles é que o mestre dirigiu-se a capital da dinastia Zhou [孔子之周]. Nos *Analectos* são freqüentes as críticas aos abusos na prática ritual. No *Livro dos Ritos*, Capítulo IX – 禮運 (lǐ yùn) "Sobre a Prática dos Ritos", diz Confúcio:

> 故天子祭天地，諸侯祭社稷。祝嘏莫敢易其常古，是謂大假。祝嘏辭說，藏於宗祝巫史，非禮也，是謂幽國。
>
> É atribuição preservada do filho do céu oferecer ele mesmo o sacrifício ao Céu e à Terra; e é atribuição dos príncipes feudais eles mesmos oferecem os sacrifícios aos Espíritos da Terra e dos grãos.
> O sacrifício só será válido se não houver mudanças na prática tradicional desde os tempos antigos, observando a sequência certa: as petições no início e as bênçãos no final. Isso caracteriza a retidão ritual.
> A recitação secreta das petições e bênçãos pelos ministros da oração do templo ancestral, pelos necromantes e pelos cronistas, viola as normas rituais. Isso caracteriza um Estado em trevas. (SPROVIERO, c. 2006)[62]

Na Harmonia Perfeita (Zhong Yong) XIX, 6 e nos Analectos III, 10-11 Confúcio trata especificamente do Culto a Deus. Vamos examinar a seguir essas importantes passagens.

[62] Tradução inédita de Mario B. Sproviero. Em Joaquim Guerra, esse texto encontra-se no *Cerimonial*, vol. 1, Caderno IX – Aplicação do Cerimonial, parágrafo 8 (GUERRA, 1987b, p. 579).

Trecho H – Harmonia Perfeita (Zhong Yong) XIX, 6

郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
By the ceremonies of the sacrifices to Heaven and Earth they served God, and by the ceremonies of the ancestral temple they sacrificed to their ancestors. He who understands the ceremonies of the sacrifices to Heaven and Earth, and the meaning of the several sacrifices to ancestors, would find the government of a kingdom as easy as to look into his palm!	A cerimônia do Caav-Zyah [郊社] é um sacrifício ao Imperador Celeste [上帝], ao passo que os ritos dos Tsoqmiaw (Parentais) [宗廟] são obséquios rituais aos Antepassados. Para quem entende as cerimônias do Caav-Zyah e os Ofertórios quinquenais de cada Outono, para esse governar a Nação é como tirar os prognósticos da palma da mão.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 268	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 795

Nesta passagem, Legge segue os comentários de Zhuxi, segundo o qual o termo郊社 (jião shè) designa dois momentos distintos no sacrifício oferecido à Shang Di:

> At the winter solstice, the emperor sacrifices to heaven, on the round mound; at the summer solstice he sacrifices to the earth on the square pool. Thus service is performed to Shang-Te, and the emeperor takes the sincerity and reverence, wherewith he pays honour to heaven, and respect to earth, to acknowledge His goodness, in engendering and maturing (the productions of nature) (Apud LEGGE, 1852, p. 51)

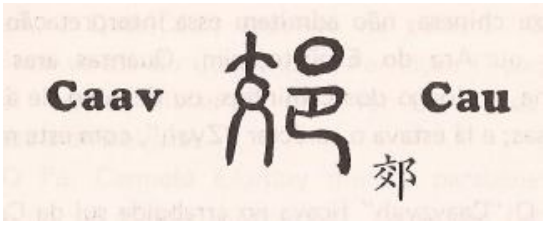
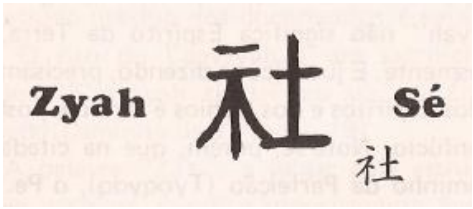
Legge enfatiza que o céu e a terra, criados por Deus, participam de uma liturgia cujo fundamento é a veneração de Shang Di. E conclui sobre essa passagem dos *Analectos*: “Do the Chinese worship two Beings or only one, in the two great religious services of their empire? The greatest of their sages tells us that they worship only one.” (LEGGE, 1852, p. 52).

Joaquim Guerra por sua vez entende que o termo 郊社 (jiāo shè) designa o local da cerimônia em que se presta o culto à Deus, da mesma forma que o termo 宗廟 (zōng miào) designa o local em que se presta o culto aos antepassados. Chan Kei Thong (2009, p. 155) corrobora essa interpretação afirmando que este grande sacrifício citado no Zhong Yong XIX, 6 era também conhecido por 郊祭 (jiāo jì) ou "Sacrifício da Fronteira" por ser realizado nas cercanias da capital imperial. Thong cita o seguinte texto de Sima Qian (司馬遷, 145 – 90 ou 85 a.C.), que define claramente essa acepção:

> 古者天子夏躬親禮祀上帝於郊，故曰郊。
>
> In ancient times, the Son of Heaven [i.e., the emperor] of the Xia Dinasty personally and reverentially sacrificed to Shang Di at the border, that's why it is called the Border [Sacrifice] (Apud THONG, 2009, p. 115)[63]

Guerra trata antecipadamente desta questão nas *Escrituras Selectas* (GUERRA, 1980b, pp. 176-177 e 182-184), retomando-a no *Quadrivolume de Confúcio* (GUERRA, 1984a, pp. 767-768). Reproduzimos a seguir as análises semânticas e etimológicas de Joaquim Guerra para os caracteres que formam as expressões 郊社 (jiāo shè) e 郊祭 (jiāo jì) com as respectivas ilustrações utilizadas por ele (apresentadas no Estilo do Selo):

[63] Essa passagem aparece de forma idêntica no volume 10, Crônica 10 – Xiao Wen e no volume 28, Livro 6 – Feng Shan da obra 史記 Shi Ji de Sima Qian.

	Quanto ao carácter CAAV [郊 jião], eis ao lado a sua escrita antiga. Nela se vê, à esquerda, o caráter corrente Caav.8ad que significa Entregar, Comunicar; e à direita, o caráter Eb, feito de um círculo, por cima, a designar um Sítio, onde se entregam (como diz o carácter da esquerda) as Credenciais ou Poderes. Faz lembrar a Tenda da Reunião, como passou a chamar-se, a certa altura, a tenda da Arca da Aliança, onde Moisés se reunia ou encontrava com Deus. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 767)
	A meu ver, a palavra "Zyah" neste contexto, significa Altar e mais nada. É o que está a dizer a própria estrutura do carácter: um local elevado (thu) [土 tǔ], sobre o qual descem as bênçãos do Céu (ge) [示 shì]. Quem pretende ver ali o Espírito da Terra, está mesmo fora de si, pois a estrutura dos carcteres e a sintaxe chinesa, não admitem essa interpretação. Terra sagrada ou Ara do Espírito, sim. (GUERRA, 1980b, Escrituras Selectas, pp. 182-183)
	O carácter TSEY [祭 jì], a seguir, representa a Carne, que a Mão direita oferece, e as Bençãos do Alto sobre essa oferta. (GUERRA, 1980b, Escrituras Selectas, pp. 176-177)[64]

Joaquim Guerra conclui sua argumentação identificando a localização do termo郊社 (jião shè) com o Templo do Céu 天坛 (tiān tán):

[64] O caracter 祭 jì que significa "sacrifício" e "sacrificar", em muitas traduções aparece como "reverenciar", o que dilui completamente seu sentido original.

> O CAAV-ZYAH [郊社] era pois o Altar (ao Sul da Capital), onde o Imperador se encontrava com DEUS, liturgicamente, para lhe oferecer um autêntico Sacrifício, em seu nome e do seu Povo imenso a China. Ainda hoje se admira na parte sul de Pequim, o Altar do Céu (Deus), chamado THEEN-DAEN [天坛], construído primeiro, em 1421, por Zdyeqtsu [Yongle] da dinastia Ming e ampliado em 1751 por Geenloq [Qianlong] da dinastia Tsheng [Qing]. É uma vasta esplanada redonda (chama-se mesmo Ara Redonda), sob o céu aberto, no alto de três balaústras de mármore. Era neste imponente Altar que o Imperador (pois só a ele competia) fazia a DEUS um sacrifício, na 1ª lua, na altura do solstício do Inverno. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 767-768)

Figura 3.4 – O Templo do Céu (Beijing, China).

Esse sacrifício dedicado a Deus foi realizado ao longo de toda a história do Império Chinês até o advento da República em 1912. Interessante que na historiografia tradicional chinesa, o fim de uma dinastia é indicado pela expressão “cessaram os ritos” marcando não apenas o fim de um período histórico mas de toda uma dispensação em relação ao Mandato do Céu.

Trecho I – Analectos III, 10-11

子曰：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」
或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

Tradução de James Legge	Tradução de Mario Bruno Sproviero
The Master said, “At the great sacrifice, after the pouring out of the libation, I have no wish to look on.” Some one asked the meaning of the great sacrifice. The Master said, “I do not know. He who knew its meaning would find it as easy to govern the kingdom as to look on this” – pointing to his palm.	Confúcio disse: “No grande rito consagrado ao Deus do Céu [禘], depois das libações, não quero mais ficar assistindo. Alguém pediu então para Confúcio explicar o sentido do rito. O mestre disse: “Eu mesmo não sei!” E observou: “Quem souber seu significado tem o mundo na palma da mão”. E apontou para ela.
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 22-23	Tradução inédita, c. 2006

Sobre o caracter [禘] comenta o tradutor brasileiro em nota:

> Certamente refere-se ao sacrificio primordial a di [帝] ou shang di [上帝], o Deus do Céu que foi degradado ao ancestral do imperador. Era feito de cinco em cinco anos. No caso presente, além da perda do significado original, havia a irregularidade de o regente de Lu, e não o imperador, oficiar o mesmo. (SPROVIERO, c. 2006).

De fato, a primeira parte do texto reproduz a famosa passagem do Livro dos Ritos (Li Ji), livro IX - 禮運 (lǐ yùn), na qual Confúcio mostra-se tão contrariado com a atitude do governante de Lu (que exorbitava de suas atribuições cerimoniais) que pensa até mesmo em abandonar o país:

> 孔子曰：「於呼哀哉！我觀周道，幽、厲傷之，吾舍魯何適矣！魯之郊禘，非禮也，周公其衰矣！
>
> Confucius said, “Ah! Alas! I look at the ways of Zhou. (The kings) You and Li corrupted them indeed, but if I leave Lu, where shall I go (to find them better)? The border sacrifice [郊禘] of Lu, (however,) and (the association with it of) the founder of the line (of Zhou) is contrary to propriety [禮] - how have (the institutions of) the duke of Zhou fallen into decay!.” (LEGGE, 1885, SBE vol. XXVII, p. 372)

Importante notar que o paralelismo sinóptico entre as passagens acima permite identificar o “Grande Sacrifício” (禘) mencionado nos *Analectos* com o “Sacrifício da Fronteira” (郊禘) mencionado no *Livro dos Ritos* e que Joaquim Guerra denomina “ofertórios extra-muros” (GUERRA, 1987b, Cerimonial, vol. 1, p. 579). Deve-se observar que nem Legge nem Guerra atentaram para esse fato na tradução de Analectos III, 10. O primeiro traduz 禘 como “the great sacrifice” e o segundo como “cerimónia do Tey” (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 153). Por isso, a tradução ainda inédita de Sproviero aqui utilizada é mais condizente com a centralidade do culto à Deus existente em Confúcio.

3.3.4.2. A centralidade do Mandato do Céu

Assim como o Culto à Deus ocupa uma posição central na religião chinesa antiga, o Mandato do Céu [天命 tiān mìng] constitui a preocupação central de Confúcio. No plano existêncial, nada se faz sem o Mandato e nada se faz fora do Mandato. O homem não pode realizar-se sem conhecer e cumprir a Vontade de Deus[65]. Dado que o Culto a Deus é exclusivo do Imperador, o Mandato do Céu é a forma com que o letrado confuciano glorifica a Deus.

Vamos examinar a seguir duas passagens dos *Analectos* em que o Mandato aparece de forma explícita, quando Confúcio dá testemunho público no famoso trecho autobiográfico (II, 4), e de forma implícita, quando Confúcio constrói uma imagem do Mandato à exemplo do Yi Jing (I, 1).

[65] Richard Wilhelm (1986) traduz 天命 tiān mìng por "Vontade de Deus". Joaquim Guerra por "Missão de Deus".

Trecho J – Analectos II, 4 (O testemunho do Mandato)

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master said, “At fifteen, I had my mind bent on learning. At thirty, I stood firm. At forty, I had no doubts. At fifty, I knew the decrees of Heaven. At sixty, my ear was an obedient organ for the reception of truth. At seventy, I could follow what my heart desired, without transgressing what was right.”	Disse o Mestre: “Aos 15 anos, todo o meu empenho era estudar. Aos 30 estava formado. Aos 40 já não tinha hesitações. Aos 50 conheci a missão de Deus [天命]. Aos 60 era só seguir. Aos 70, seguia os desejos do meu coração, sem pisar a linha.”
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p. 10-11	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 125

Esta famosa passagem autobiográfica de Confúcio pode ser dividida em dois ciclos: o primeiro relacionado ao estudo e o segundo relacionado ao Mandato do Céu. O primeiro ciclo é preparatório para o segundo, porém conhecer o Mandato já não está mais na ordem do estudar e irrompe de modo axial no plano da existência. Se o primeiro ciclo é marcado pela razão e o conhecimento das coisas humanas, o segundo ciclo é marcado pela iluminação e uma intuição (心), mas não o pleno conhecimento, das coisas divinas.

O trecho decisivo e que marca a passagem de um ciclo para outro é: 五十而知天命 (literalmente: “cinqüenta anos e conheci o Mandato do Céu”). James Legge, seguindo a interpretação de Zhuxi, generaliza essa expressão esvaziando o seu caráter pessoal: “At fifty, I knew the decrees of Heaven.” Em nota na mesma página, acrescenta: “The decrees of Heaven = the things decreed by Heaven, the constitution of things making what was proper to be so.” (LEGGE, 1861, The Chinese Classics, vol. 1, p. 11). Zhu Xi assim comenta essa passagem em sua obra 四書章句集注 :

> 天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。
>
> Heaven's decree refers to the heavenly Way spreading everywhere and imbuing all things. This is the reason that affairs and things are as they should be. To know it [heaven's decree] is knowing at its most refined – and that there would be no doubts goes without saying. (GARDNER, 2003, p.44)

Zhu Xi interpreta todo o texto de Analectos II, 4 como um único ciclo relacionado ao estudo, no qual o Mandato do Céu constitui o cerne de toda a investigação e a realidade última do universo. Nesta linha progressiva que leva a perfeição do saber, segundo Zhu Xi, aos 60 anos Confúcio podia conhecer tudo perfeitamente, sem necessidade de reflexão e aos 70 podia realizar todos os seus desejos sem excessos e sem esforço. Contudo essa concepção sublime, que aproxima Confúcio do sábio taoísta que se acriança, é incompatível com o espírito de modéstia do mestre chinês que se definia apenas como alguém que amava o passado e procurava transmitir a tradição (Analectos VII, 1).

Assim como o suposto elogio da riqueza em Analectos VII, 12 (o famoso trecho do chicote, visto no capítulo 3 do presente trabalho) é uma interpretação equivocada, também aqui esse auto-elogio da própria sabedoria é completamente estranho ao discurso de Confúcio. Ao contrário, a pedagogia confuciana é baseada no exemplo e no esforço. Assim, o texto autobiográfico de Analectos II, 4 deve ser entendido como o elogio do estudo e como o testemunho do Mandato. Trata-se portanto de uma verdadeira profissão de fé, que poderíamos parafrasear da seguinte forma: "buscar a sabedoria sinceramente e cumprir o mandato devotamente". Importante notar que Confúcio termina os Analectos reafirmando a importância vital de se conhecer o Mandato: 不知命，無以為君子也 "Quem não conhece o Mandato (do Céu), não pode ser um cavalheiro" (Analectos XX, 3).

Joaquim Guerra pontua claramente que o Mandato é de caráter individual, utilizando para isso a palavra “missão”: “Aos 50 conheci a missão de Deus”. Em nota a essa passagem, escreve o tradutor português: “Eu entendo que aos 50 [Confúcio] conheceu a vocação ou missão a que Deus o chamava, que aliás bem cumpriu, salvando o melhor da antiguidade, que seria o patrimônio da China do futuro.” (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 135). Essa interpretação é coerente com as passagens dos Analectos que demonstram que 天 Tian é um Deus Pessoal (examinadas anteriormente no tópico 3.2.3).

Nesta linha, podemos acrescentar que tendo conhecido o Mandato (aos 50) é preciso aderir à ele de boa vontade (aos 60), apesar de todas as dificuldades que se interpõem, e finalmente identificar a própria vontade com a vontade de Deus (aos 70). Compare-se essa conformidade da vontade e também da mente-intuitiva (心) aos 70 anos com a proclamação do Rei Tang (湯誥) que encontramos no Shang Shu (尚書): “Se tiverdes talentos, eu não ousarei impedí-los de se manifestarem. As culpas que me disserem respeito, não ousarei perdoar-mas; apenas as tomarei como elas estão na mente do Senhor Supremo (上帝之心)” (GUERRA, 1980b, Escrituras Selectas, pp. 293-295).

As etapas que formam o segundo ciclo de Analectos II, 4 relacionado ao Mandato do Céu podem ainda ser comparadas com o caminho de perfeição descrito em Analectos VI, 18:

> 子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」
>
> Confucius remarked, “Those who know it are not as those who love it; those who love it are not as those who find their joy in it.” (KU HUNG-MING, 1976, p. 44)

Cabe observar que no texto original não está definido o objeto daquilo que se conhece, se ama e por fim com o qual se alegra. James Legge acredita que se trata de 道 ou 理 e acrescenta o termo “truth”: “They who know the truth are not equal to those who love it, and they who love it are not equal to those who delight in it” (LEGGE, 1861, The Chinese Classics, vol. 1, p. 55). Joaquim Guerra entende que se trata da virtude: “Conhecer a virtude, não vale o amá-la; e amá-la não vale o gozar já dela” (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp.243-245). Gu Hongming nada acrescenta mantendo o sentido enigmático do original, porém escreve em nota: “This is the difference between a moralist, a philosopher, and a real man of religion” (KU HUNG-MING, 1976, p. 44). Considerando que cumprir o Mandato implica uma visão e uma atitude religiosa, podemos reler o ciclo a ele relacionado na mesma progressão: conhecer o Mandato, amar o Mandato e finalmente poder regozijar-se com o cumprimento do Mandato.

Trecho K – Analectos I, 1 (A imagem do Mandato)

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

Tradução de James Legge	Tradução de Joaquim Guerra
The Master said, “Is it not pleasant to learn with a constant perseverance and application? Is it not delightful to have friends coming from distant quarters? Is he not a man of complete virtue, who feels no discomposure though men may take no note of him?”	Disse o Mestre (Confúcio): “Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática: não é realmente um prazer? Receber amigos que vem de longe, não é outro prazer? Não ser conhecido, e não ter pena disso: não será de um verdadeiro Cavalheiro?”
The Chinese Classics, vol. 1, 1861, p.	*Quadrivolume de Confúcio*, p. 93

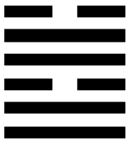
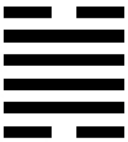
Examinamos anteriormente no Capítulo 2 do presente trabalho como Joaquim Guerra inova a tradução do primeiro dos três aforismos de Analectos I, 1 como “aprender e praticar” ao invés de “aprender e repetir”. Nos Clássicos Chineses (Wu Jing), a questão do estudo é desenvolvida no livro XVIII – “O Regime Escolar” (學記) do Livro dos Ritos (GUERRA, 1988a, Cerimonial, vol. 2, pp. 183-215), o qual menciona como exemplo de autoridade o ministro Yue (說) cuja história é narrada no capítulo “O Encargo de Ved” (說命) do Shang Shu (GUERRA, 1980b, Escrituras Selectas, pp. 339-351). O ministro Yue é o protótipo do erudito confuciano que atende ao Mandato do Céu. Além disso, o nome do ministro Yue coincide com o caracter que encerra o juízo do primeiro aforismo de Analectos I, 1[66].

[66] Cabe notar que nessa passagem em particular, o caracter 說 (shuō) “falar, dizer” está no lugar de 悅 (yuè) “alegre, satisfeito” e deve ser lido (e entendido) como este último. Este é um dos casos mais famosos de “erro consagrado” e pertence a uma classe especial de caracteres conhecida como “falsos empréstimos” (假借, jiǎ jiè).

Desta forma, a tradução de Joaquim Guerra permite deduzir que aquilo que é oportunamente colocado em prática é justamente o Mandato do Céu. Sob esta ótica, o Mandato do Céu constitui o nexo entre os três aforismos de Analectos I, 1 formando um ciclo cujas etapas podemos denominar como "o princípio do Mandato", "o exercício ou virtude do Mandato" e "a conclusão do Mandato". Esta idéia de ciclo, para o qual os três aforismos seriam as imagens de cada etapa, nos remete ao Yi Jing, o *Livro das Mutações*, no qual encontrarmos diversas ocorrências do carácter 說 associado direta ou indiretamente à idéia do Mandato do Céu.

No quadro apresentado na página seguinte, podemos comparar os três aforismos de Analectos I, 1 com as imagens dos hexagramas 14, 58 e 28, com os quais o texto do *Analectos* possui forte correspondência. Utilizamos aqui o texto da famosa tradução de Richard Wilhelm (1873-1930) datada de 1923. A equivalência entre a numeração tradicional adotada por Wilhelm e a "numerção natural ou matemática" adotada e assim nomeada por Guerra é a seguinte:

I Ching – O Livro das Mutações Tradução de Richard Wilhelm (2009) Ordem Tradicional	*O Livro das Mutações* Tradução de Joaquim Guerra (1984) Ordem Matemática ou Natural
Hex. 14 – Grandes Posses (p. 66)	Hex. 62 – Grande Respeitabilidade (p. 635)
Hex. 58 – Alegria (p. 178)	Hex. 28 – Prazer, Alegria (p. 333)
Hex. 28 – Preponderância do Grande (p. 101)	Hex. 52 – Demasia (p. 545)

Analectos I, 1 Tradução de Joaquim Guerra	*Yi Jing (I Ching) – Livro das Mutações* Tradução de Richard Wilhelm
1a – O princípio do Mandato 學而時習之，不亦說乎？ Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática: não é realmente um prazer?	 14 – Grandes Posses (大有) 君子以遏惡揚善，順天休命。 Assim, o homem superior reprime o mal e promove o bem em obediência à benevolente vontade do céu.
1b – A virtude do Mandato 有朋自遠方來，不亦樂乎？ Receber amigos que vem de longe, não é outro prazer?	 58 – Alegria (兌) 君子以朋友講習。 Assim o homem superior reúne-se a seus amigos para debater e praticar.
1c – A conclusão do Mandato 人不知而不慍，不亦君子乎？ Não ser conhecido, e não ter pena disso: não será de um verdadeiro Cavalheiro?	 28 – Preponderância do Grande (大過) 君子以獨立不懼，遯世无悶。 Assim o homem superior não se aflige quando está só e não se deixa abater quando deve renunciar ao mundo.
Quadrivolume de Confúcio, p. 93	WILHELM, 2009, p. 66, 178 e 101

O princípio do Mandato – Hexagrama 14

No final do comentário ao Julgamento do hexagrama 14 (Grandes Posses), lemos que o homem superior consolida sua virtude e atua no momento propício (時行), da mesma forma que nos Analectos I, 1a ele completa seus estudos e oportunamente coloca-os em prática (時習): “Se o seu prestígio se consolida e se torna esclarecido, em consonância com o Céu e actuando oportunamente, claro que o êxito será grande.” (GUERRA, 1984c, O Livro das Mutações, p. 635). Desta forma, o hexagrama 14 esclarece dois pontos importantes relacionados à Analectos I, 1a: primeiro que a passagem da teoria à prática, questão crítica para os discípulos (vide Analectos XI, 21), depende fundamentalmente do Mandato do Céu, o que equivale a discernir a Vontade de Deus na vida individual de cada um; segundo que essa prática depende de um caráter moral firmemente estabelecido que de forma obediente e reverente “reprime o mal e promove o bem”. Portanto, o hexagrama 14 revela a seriedade e a gravidade com que o binônimo estudar e praticar de Analectos I, 1a deve ser considerado, pois se trata de corresponder ao chamado de uma vocação.

Sobre o hexagrama 14, Wilhelm comenta em nota: “O sentido do hexagrama concorda com as palavras de Jesus: ‘Bem-aventurados os mansos, pois deles será o reino dos céus’” (WILHELM, 2009, p. 66, nota 16). No entanto, a citação bíblica do discurso das Bem-aventuranças (Mt 5, 3-12) está trocada. Relativo aos mansos está escrito que herdarão a terra (versículo 5), enquanto que o Reino dos Céus será para os pobres no espírito (versículo 3). A Bíblia de Jerusalém dedica uma longa nota à esse último versículo interpretando essa pobreza de matiz moral como símbolo de humildade (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1710, nota h). O mais provável é que Richard Wilhelm tivesse em mente esse último versículo que se coaduna perfeitamente com a moral confuciana:

“Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino do Céu.” (Mt 5, 3). Isto porque as Grandes Posses de que fala o hexagrama 14 e que o erudito confuciano aspira fundamentalmente não são de natureza material, mas de natureza moral e espiritual.

Desta forma, podemos denominar Analectos I, 1a como “o princípio do Mandato”, que corresponde ao momento do chamado e da investidura, tal como o ministro Yue 說 do Shu Jing (GUERRA, 1908b, Escrituras Selectas, pp. 339-351). Esse momento de grande significado existencial ocorre quando os estudos e o caráter estão estabelecidos, tal como vimos também no famoso trecho autobiográfico de Confúcio (Analectos II, 4).

A virtude do Mandato – Hexagrama 58

A imagem do hexagrama 58 completa a descrição de Analectos I, 1b afirmando que os amigos reunidos auxiliam a “debater e praticar (習)” repetindo o caracter de Analectos I, 1a. Trata-se portanto do momento do pleno exercício do Mandato. Em sentido figurado, os amigos que vem de longe podem representar as bênçãos do Céu, a graça necessária para o cumprimento do Mandato (compare-se com o relato do Livro de Tobias). Nos seus comentários ao *Livro das Mutações*, escreve Confúcio:

> Abençoar significa ajudar. O céu ajuda ao homem de devoção; os homens ajudam a quem é sincero. Aquele que caminha na verdade e pensa com devoção, reverenciando ainda aos homens dignos, é abençoado pelo céu. Ele encontra a boa fortuna e tudo lhe é favorável. (WILHELM, 2009, p. 68)[67]

[67] Richard Wilhelm traz esse comentário para a sexta linha do hexagrama 14, que associamos justamente com Analectos I, 1a. Na tradução de Joaquim Guerra esse comentário de Confúcio está na página 717 do *Quadrivolume de Confúcio* (1984).

Desta forma, podemos denominar Analectos I, 1b como o exercício ou a virtude do Mandato no sentido das bênçãos do Céu que acorrem em auxílio daquele que devotamente busca cumprir o Mandato que lhe foi confiado.

A conclusão do Mandato – Hexagrama 28

A imagem do hexagrama 28 também completa a descrição de Analectos I, 1c afirmando que a solidão (não ser mais conhecido) se dá em decorrência de um afastamento voluntário. Tendo concluído o Mandato, deve-se renunciar aos seus encargos. No trecho autobiográfico de Confúcio isso corresponde à idéia de não transgressão, de não ultrapassar os limites. Não ter pena ou não se afligir com esse afastamento é sinal de desapego. Esse tema irá reaparecer posteriormente em Laozi no final do capítulo 2 do Dao De Jing: "concluída a obra / ele não se atém / e só por não se ater / ela não se esvai" (LAOZI, 2002, p. 31)

No Julgamento do hexagrama 28 encontramos essa idéia de uma renúncia tranqüila e mesmo alegre: "DEMASIA. Uma trave a ceder. Importa ter para onde se mudar e ficar à vontade" (GUERRA, 1984c, O Livro das Mutações, p. 545). Logo em seguida, no comentário ao Julgamento podemos ler: "Quando o que é resistente se excede e se lhe sentem as conseqüências, é ceder e proceder alegremente (說)" (GUERRA, 1984c, O Livro das Mutações, p. 545). É nesse sentido de despojamento e de viver com espírito de pobre é que se entende a expressão "seguir os desejos do coração" no final do trecho autobigráfico (Analectos II, 4).

Desta forma, podemos denominar Analectos I, 1c como "a conclusão do Mandato". Trata-se em primeiro lugar de renunciar aos encargos para os quais já não se possui mais o vigor físico e intelectual necessário (a segunda e a quinta linhas do hexagrama 28 trazem justamente a idéia da velhice); em segundo lugar, e tendo no horizonte o fim da existência

humana, não se gloriar do Mandato mas adotar uma atitude abnegada, tal como expresso em Analectos I, 1c “não ser conhecido, e não ter pena disso”[68].

Os aforismos de Analectos I, 1, sem conexão aparente entre si, formam no seu conjunto a imagem do Mandato do Céu e o seu ciclo de vida. Nessa imagem destaca-se o caracter 說, presente em todas as etapas do ciclo, mostrando que ele é a chave hermenêutica de todo o texto. Importante notar que o hexagrama 58 – Alegria (兌) identifica-se totalmente com 說. Assim lemos no Julgamento desse hexagrama: “DOEY quer dizer Alegria [兌, 說也]” (GUERRA, 1984c, O Livro das Mutações, p. 333). Nesse sentido, o caracter 說 confere ao Mandato não apenas um sentido de alegria ou satisfação mas de bem-aventurança: “felizes são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática.” (Lc 11, 28)

[68] Compare-se ainda com o último testemunho de S. João Batista: “É preciso que ele cresça e eu diminua” (Jo 3, 30).

3.3. A questão da tradução do Nome de Deus

3.3.1. A solução jesuíta e a Querela dos Ritos

A estratégia dos missionários jesuítas na China no século XVII, e em particular de Mateo Ricci (1552-1610), pode ser caracterizada por uma política de tolerância em relação aos ritos chineses (dedicados aos antepassados e à Confúcio) e pela identificação dos termos Shang Di e Tian encontrados nos Clássicos Chineses com o Deus cristão. No primeiro caso, entendiam os jesuítas que se tratavam de costumes de caráter civil e no segundo caso, a utilização dos termos Shang Di (上帝) e Tian Zhu (天主) de modo intercambiável era um dos pilares do esforço de acomodação dos elementos compatíveis do confucionismo com o cristianismo. Exemplo deste formidável esforço é o seguinte memorial citado por Legge:

> When the Roman Catholic missionaries at Peking, during the K'ang-hsi [Kangxi] period (1662-1722), were disputing among themselves about the meaning of the names T'ien [天] and Shang Ti [上帝], those on one side presented a memorial to the emperor in Manchu, submitting their view that the two names denote but one object, – the Supreme Ruler, and that T'ien, singly or with attributives, was to be understood of the place of Ti [帝], employed, according the Chinese usage, to avoid directly naming Him. The emperor caused their memorial to be translated into Chinese, and published it in the imperial Gazette, with a declaration of his own approval of their views. See Remusat's "Notices des Manuscrits", pp. 414, 415. (LEGGE, 1880, p. 66)[69]

[69] Aqui provavelmente se trata da obra *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothéque du Roi* publicado pelo Institut Royal de France no final do século XIX em mais de 20 grandes volumes. James Legge infelizmente não indicou em qual volume estaria esse importante texto de Abel Rémusat (1788-1832) e que também não consta dos quatro volumes de ensaios (*Mélanges Asiatiques*) deste importante sinólogo francês.

A Querela dos Ritos deu-se principalmente pela crítica dos dominicanos e franciscanos em relação a essa política de tolerância dos jesuítas. Ao final de um longo e tortuoso debate, prevaleceu a tese dos dominicanos que se traduziu na bula "Ex illa die" (19/3/1715) do papa Clemente XI (pontificado: 1700-1721). Em síntese, o documento da Santa Sé condenava a prática dos ritos pelos chineses convertidos ao catolicismo e determinava que fosse utilizado exclusivamente o termo Tian Zhu (天主) para designar Deus. A conseqüência imediata foi uma crescente oposição ao trabalho dos jesuítas na China e que resultou no decreto de 1721 do imperador Kangxi (康熙, reinado: 1661-1722) proibindo toda atividade missionária na China, anulando todas as conquistas e efeitos do decreto de tolerância dada aos missionários em 1692[70].

A Querela dos Ritos deve ser entendida também dentro do contexto de uma ampla coalização antijesuítica, dentro e fora dos círculos eclesiásticos, e que culminaria com a extinção da Ordem em 1773 pelo papa Clemente XIV (pontificado: 1769-1774). Embora restaurada pelo papa Pio VII (pontificado: 1800-1823) com a bula "Sollicitudo omnium ecclesiarum", de 7de agosto de 1814, a Companhia continuou a ser o alvo principal dos governos anticlericais, o que no contexto ibérico assumiu a forma de um latente antijesuitismo[71]. Somente em 1939, a proibição em relação ao ritos chineses seria abrandada pela instrução CIRCA QUASDAM CAEREMONIAS ET IURAMENTUM SUPER RITIBUS SINENSIBUS também conhecida por "Plane compertum est" (8 de dezembro de 1939) durante o pontificado de Pio XII (1939-1958)[72].

---

[70] Sobre essa complexa questão vide David E. Mungello, "The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning" (*Monumenta Serica* XXXIII, 1995). Henri Cordier relaciona todos os documentos envolvidos no debate sobre os ritos chineses bem como sua cronologia na obra *Bibliotheca Sinica*, vol. 2, parte XI, "2º - Question des rites", pp. 869-925 (Paris, 1905).

[71] Vide a obra de José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)* (Gradiva, 2006 e 2007, 2 vols.)

[72] AAS 32, pp. 24-26. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/index_en.htm>. Acesso em: 27/8/2013.

Quanto à figura de Matteo Ricci e sua orientação pastoral, estas foram inteiramente reabilitadas e tornadas pioneiras da inculturação. Por ocasião das celebrações do quarto centenário de morte do missionário jesuíta, escreveu o papa Bento XVI (pontificado: 2005-2013):

> A obra deste missionário apresenta duas vertentes que não devem ser separadas: a inculturação chinesa do anúncio evangélico e a apresentação à China da cultura e da ciência ocidentais. Muitas vezes, os aspectos científicos despertaram maior interesse, mas não se pode esquecer a perspectiva com que Padre Ricci entrou em relação com o mundo e a cultura chineses: um humanismo que considera a pessoa inserida no seu contexto, cultiva os seus valores morais e espirituais, aproveitando tudo aquilo que de positivo se encontra na tradição chinesa e procurando enriquecê-lo com a contribuição da cultura ocidental mas, principalmente, com a sabedoria e a verdade de Cristo. (Bento XVI, 29 de maior de 2010)[73]

3.3.2. A solução protestante e a "Term Question"

Para os missionários protestantes, adeptos da doutrina da *Sola Scriptura*, a Palavra de Deus deveria ser o principal veículo de evangelização na China. Deste modo, desde o primeiro momento dedicaram seus melhores esforços em traduzir a Bíblia para o chinês. As primeiras edições completas do Antigo e Novo Testamento em chinês foram as versões de Lassar e Marshman (聖經, (1822) e Morrison e Milne (神天聖書, 1823). Alguns anos depois surge a versão de Medhurst, Gützlaff e Bridgman (新遺詔聖書, 1838)[74].

[73] Nesse mesmo ano de 2010, o processo de beatificação do padre Matteo Ricci, declarado "Servo de Deus" em abril de 1984, foi retomado na diocese de Macerata, Itália. Os estudos históricos ali desenvolvidos foram concluídos em 2013 e enviados para a Congregação para as Causas dos Santos. A obra completa de Matteo Ricci está sendo paulatinamente publicada pela editora italiana Quodlibet.

[74] Joshua Marshman (1768–1837) missionário batista na Índia, onde fundou o Serampore College em 1818. Da biografia de Joannes Lassar pouco se sabe. Seu nome era Hovhannes Ghazarian. Apesar desse sobrenome

A principal diferença entre a tradução de Morrison e de Medhurst está na escolha do termo chinês escolhido para traduzir "God". O primeiro optou por 神 (shén, "espírito, divindade") e o segundo optou por 上帝 (shàng dì). O debate que se seguiu ficou conhecido como a "Term Question". Em síntese, os adeptos da fórmula "God=神" argumentavam que o termo 上帝 era um nome próprio tal como Júpiter ou Zeus. Por sua vez, os adeptos da fórmula "God=上帝" argumentavam que o termo 神 significava apenas espírito e não "Deus", pois 神 não era objeto de adoração. O debate acabou ainda polarizando os missionários norte-americanos em torno de Shen e os britânicos em torno de Shang Di. Para os partidários do termo Shang Di, encontrado nos Clássicos, os chineses eram originalmente monoteístas, ainda que de forma imperfeita:

> In order to support the claim that Shangdi is the true God, it was pointed out that in Shangdi, ancient Chinese scriptures confirmed the reliance of all life on "God", but did not refer to the notion of self-existence. Just as Yahweh was not known in this aspect until the times of Moses, so liked the biblical patriarchs, the ancient Chinese sages knew of God's existence, but little of God's nature. Furthermore, the presence of Shangdi in these ancient Ruist scriptures [os Clássicos Chineses] showed that an originally pure monotheism must have existed in early Chinese tradition. (PFISTER, 2001, p. 120)[75]

---

de origem armênia, teria nascido e foi educado em Macau. Robert Morrison (1782-1834) e William Milne (1785-1822) pertenciam a London Missionary Society (LMS). Morrison foi o primeiro missionário protestante a chegar na China em 1807 e é considerado "o pai da Bíblia chinesa". Walter Henry Medhurst (1796–1857) também pertenceu à LMS. Karl Friedrich August Gützlaff (1803-1851), de origem prussiana, pertenceu à Netherlands Missionary Society. Elijah Coleman Bridgman (1801–1861) pertenceu à American Board of Commissioners for Foreign Missions e foi o primeiro missionário norte-americano a chegar na China em 1830.

[75] Samuel Wells Williams (1812-1884), missionário norte-americano, sumariza *in loco* os principais textos e argumentos envolvidos na polêmica em seu artigo "The Controversy Among the Protestant Missionaries of the Proper Translation of the Words of God and Spirit into Chinese" in *Bibliotheca Sacra* 35 No. 140 (1878): 732-778. Disponível em: <http://www.biblicalstudies.org.uk/articles_bib-sacra_04.php>. Acesso em: 30/8/2013.

James Legge, também ele membro da London Missionary Society, participou ativamente do debate com o ensaio "The notions of the Chinese concerning God and Spirits" (1852), escrito em resposta aos artigos de William Jones Boone (1811–1864) intitulados "An Essay on the proper rendering of the words Elohim and Theos into the Chinese Language" (1848) e "Defense of an Essay etc" (1850). Legge, partidário do uso do termo Shang Di, faz uma ampla defesa do monoteísmo chinês primitivo e examina as causas de sua posterior degradação, incluindo a crítica da heresia taoísta dos cinco Shang Dis, inserida no culto imperial e posteriormente excluída[76].

No campo protestante, a "Term Question" permanece ainda em aberto. A Chinese Union Version (CUV, 和合本), cuja primeira edição data de 1919 e que é uma das mais populares edições da Bíblia atualmente, pode ser encontrada em duas versões praticamente idênticas: a "Shen Edition" (神版) e a "Shangti Edition" (上帝版). Em 1980 foi publicada a Today's Chinese Version (TCV) (現代中文譯本), uma Bíblia ecumênica, proposta para católicos e protestantes, na qual Deus foi traduzido de forma híbrida como 上主 (shàng zhǔ)[77].

[76] Seria interessante avaliar até que ponto a "Term Question" serviu de motivação para a tradução completa e sistemática dos Clássicos Chineses nas décadas seguintes. Assim como avaliar se a oposição ao termo católico Tian Zhu (天主) contibuiu em algum grau numa tradução mais impessoal do termo Tian (天) como "Heaven" em Confúcio.

[77] Cf STANDAERT, 2009, vol. 2, p. 863. Ver ainda de Marshall B. Broomhall (1866–1937) a obra *The Bible in China* (1934) e a síntese de Irene Ebern "Interminable Term Question" in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999, pp. 139–42.

Na tabela a seguir apresentamos de forma comparativa os termos utilizados para representar a Santíssima Trindade nas principais edições da Bíblia em chinês:

	Referência	BCV	CUV (1919)	CCB (2010)
Deus (YWHV)	Sl 100 (99), 3	雅威 yǎ wēi	耶和華 yē hé huá	耶和华 yē hé huá
Deus (ELOHIM)	Sl 100 (99), 3	天主 tiān zhǔ	神 shén	上帝 shàng dì
Jesus Cristo	Mt 1,18	耶穌基督 yē sū jī dū	耶穌基督 yē sū jī dū	耶稣基督 yē sū jī dū
Espírito Santo	Mt 1,18	聖神 shèng shén	圣靈 shèng líng	圣灵 shèng líng

Obras consultadas:

BCV = *Bíblia Católica do Vaticano*, edição em caracteres tradicionais. Disponível em: <http://www.vatican.va/chinese/bibbia.htm>. Acesso em: 03/09/2013.

CUV = *Chinese Union Version* (1919), edição em caracteres tradicionais. Disponível em: <http://www.biblica.com/bibles/chinese/>. Acesso em: 03/09/2013.

CCB = *Chinese Contemporary Bible* (2010), edição em caracteres simplificados. Disponível em: <http://www.biblica.com/bibles/chinese/>. Acesso em: 03/09/2013.

Essa terminologia serviu também para identificar as principais linhas do Cristianismo:

Cristianismo	基督教 (jī dū jiào) = Religião de Cristo
Catolicismo	天主教 (tiān zhǔ jiào) = Religião de Tian Zhu (Deus) 公教 (gōng jiào) = Religião comum ou universal (Católica)
Protestantismo	新教 (xīn jiào) = Nova religião 基督教 (jī dū jiào) = Religião de Cristo (Cristianismo) 耶穌教 (yē sū jiào) = Religião de Jesus

3.3.3. Problemas apontados e o seu reverso

Tanto a solução católica quanto a solução protestante para a tradução do Nome de Deus encontraram problemas na recepção popular devido à sobreposição de nomes com outras divindades do panteão taoísta. Assim, Herbert Giles (1845-1935) em *Religion of Ancient China* notou o fato de que o termo 天主 (tiān zhǔ) utilizado pelos católicos poderia ser confundido com um dos "Oito Espíritos" (GILES, 1905, p. 17)[78]. Por outro lado, Henri Doré (1859-1931) em *Researches into Chinese Superstitions* observa que o termo 上帝 (shàng dì) poderia ser confundido com uma divindade ainda mais popular: 玉皇上帝 (yù huáng shàng dì) ou 玉皇大帝 (yù huáng dà dì) o "Imperador de Jade":

> As far as the people is concerned, usually "God" is identical with Yuh-wang. Hence there is difficult in giving the title "Shang-ti" to God, as worshiped by Christians: for this title is preferentially use in reference to Yuh-hwang by the people – Yuh-hwang-shang-ti". (DORE, 1938, vol. 9, pp. 12-13)[79]

Ainda que essas questões não fossem insanáveis, a rivalidade interna da atividade missionária na China no século XIX, potencialiazada pelos conflitos do neocolonialismo, levou ao que o jesuíta Bertram Wolferstan denominou "From Confucius to confusion" (WOLFERSTAN, 1909, pp. 13-26). É nesse estado de confusão que o confucionismo da

[78] Segundo Medhurst trata-se de um erro de tradução de uma passagem do 史書 (livro 書, capítulo 封禪書) pois, dos "Oito Espíritos" (八神), existe de fato um que preside mas nenhum deles se chama 天主 (MEDHURST, 1848, pp. 91-92). Também não se deve confundir com a lenda dos "Oito Imortais" (八仙 bā xiān), bem mais conhecidos na mitologia chinesa e cuja lenda é referida no provérbio 八仙過海，各顯神通 (bā xiān guò hǎi, gè xiǎn shén tōng) cujo sentido é "Quando os Oito Imortais atravessam o mar, cada um utiliza seu próprio poder".

[79] Leon Wieger S.J. (1856-1933) em *Histoire des croyances religieuses* (1917) demonstra que o culto ao "Puro Augusto" (玉皇) foi uma resposta teísta do taoísmo ao amidismo budista (WIEGER, 1917, pp. 579-587, Leçon 67).

República (1912) será inteiramente secularizado e particularizado ao universo cultural chinês.

O reverso da questão da tradução do Nome de Deus para a Bíblia em chinês será a tradução dos termos Shang Di e Tian da tradição chinesa dos Clássicos. James Legge aceita a identidade entre os termos, mas entende Tian como um Deus impessoal conforme a interpretação neoconfuciana. Joaquim Guerra também aceita a identidade proposta por Ricci e companheiros e entende Tian como um Deus pessoal. O quadro abaixo sumariza estas posições, acrescida da proposta dada por Sproviero:

	Legge	Guerra	Sproviero
Shang Di (上帝)	God	Deus	Deus Supremo
Tian (天)	Heaven	Deus	Deus do Céu

Deve-se observar que em suas últimas obras, Legge mostra-se bem mais positivo em relação à Confúcio, cuja influência sobre o povo chinês afinal considerou benéfica[80], mas não chega a modificar suas traduções dos Clássicos Chineses (CREEL, 1932, pp. 58). Sobre esta última fase de Legge, escreve Girardot:

> Lastly, Legge's intellectual and spiritual pilgrimage can only be understood in relation to the emergence, after 1870, of Max Müller's comparative “science of religions”. During his tenure as the Professor of Chinese at Oxford, Legge's Sinological evaluations of Chinese tradition changed significantly, revealing his “comparative” concerns for a “sympathetic comprehensiveness” regarding other religions and for his understanding of “Confucius” as a Protestant-like reformer-founder and “Confucianism” as a theistic and moral religion. (GIRARDOT, 2002, p. 163)

[80] Vide em especial *Christianity and Confucianism compared in their teaching of the whole Duty of Man* (1890).

Fig. 3.5 – Retrato de James Legge (1815-1897)

Em *The Religions of China* (1880), Legge utiliza como epígrafe a famosa passagem do capítulo XIX do Zhong Yong que fala do culto a Shang Di – "In the ceremonies at the altars of Heaven and Earth, they served God" (郊社之禮，所以事上帝也) – justapondo-a com um fragmento da Epístola aos Romanos 1, 21 – "They knew God". A passagem completa de S. Paulo é a seguinte:

> De fato, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, tais como o seu poder eterno e sua divindade, podem ser contempladas, através da inteligência, nas obras que ele realizou. Os homens, portanto, não têm desculpa. Porque, embora conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, perderam-se em raciocínios vazios, e sua mente ficou obscurecida. (Rm 1, 20-21)

O texto paulino fala justamente da Revelação Primitiva dada originalmente a todos os povos e seu posterior desvio. Apesar de tudo, ainda é a visão negativa de uma verdade que se perdeu, diferentemente da visão mais positiva dos jesuítas, em particular de Matteo Ricci, sobre os elementos de verdade (da Revelação Primitiva) a serem buscados e recuperados na cultura chinesa antiga. Nesse sentido, a passagem citada do Zhong Yong poderia ser acoplada com outra passagem em que S. Paulo discursa aos atenienses:

> De fato, passando e observando os monumentos sagrados de vocês, encontrei também um altar com esta inscrição: “Ao Deus desconhecido”. Pois bem, esse Deus que vocês adoram sem conhecer é exatamente aquele que eu lhes anuncio. (At 17, 23)

De mesma sorte, podemos concluir que a tradução de Joaquim Guerra, seguindo os passos de Matteo Ricci, também revela para o leitor moderno, tanto o não-chinês quanto para o chinês, o *Ignotus Deus* no 天 Tian de Confúcio.

Conclusão

Fica este livro – confissão sincera
Da alma que a ti voou e em ti só 'spera.

Almeida Garrett (1799-1854)[81]

A grande extensão da obra de tradução de Joaquim Guerra e a complexidade das questões envolvidas não permitiria aqui um exame sistemático e detalhado de cada um dos Clássicos Chineses, razão pela qual neste trabalho procuramos aprofundar os aspectos decisivos da interpretação de Joaquim Guerra. Também procuramos articular, de forma sintética, os elementos retóricos característicos no grande debate com James Legge e apresentar as linhas gerais de seu método de tradução. Não é uma tarefa fácil para o leitor comum apreender todos esses temas que somente no quadro da sinologia adquirem pleno sentido. Desta forma, apresentamos a seguir nossas considerações finais divididas em quatro unidades temáticas: 1. Quanto a Nota Autobiográfica; 2. Quanto às Notas Críticas; 3. Quanto à Tradução e seu Método; 4. Quanto à Interpretação.

1. Quanto a Nota Autobiográfica

As profundas e dramáticas transformações ocorridas na China e também no Ocidente ao longo século XX constituíram-se no maior obstáculo para a realização do ideal missionário de Joaquim Guerra, que desejava seguir os passos de Matteo Ricci na mesma missão de Zhaoqing na China.

O projeto de tradução dos Clássicos Chineses permitiu a Joaquim Guerra retornar para o Oriente e estabelecer-se em Macau. O sucesso desse empreendimento garantiu-lhe o

[81] Poema "Ignoto Deo" de *Folhas Caídas* (1853).

título de maior sinólogo português e uma espécie de reabilitação pública da sua expulsão da China em 1951 e do seu desligamento prematuro do Padroado em 1961. Assim, em 10 de junho de 1980, Joaquim Guerra recebeu do então governador de Macau, o general Melo Egídio (1922-2011), o Grau de Comendador da Ordem de Mérito Civil da Instrução Pública. Na cerimônia de entrega da comenda Joaquim Guerra disse ao Governador: "'Por tão pouco, Sr. Governador!' Ao que ele respondeu 'É para que publique mais'" (RIOS, 2008, pp. 30-31). Da mesma forma, em 1986, já em plena Era Deng Xiaoping (邓小平, 1904–1997), o secretário do governo chinês Ley–Hap irá declarar Joaquim Guerra "grande amigo do povo chinês". Sobre este episódio, Joaquim Guerra comentou com satisfação "a reposição da verdade da sua vida" (RIOS, 2008, p. 87). Nessa dupla reabilitação temos como que realizados num único símbolo os significados dos seus dois nomes chineses: benfeitor do Oriente (振東 zhèn dōng) vestido de brilho (衣映 yì yìng).

Tomando-se agora toda a sua biografia em perspectiva, com todos os seus revezes e contratempos, a resposta do Governador nos remete à famosa passagem de S. João, na qual podemos encerrar a trajetória sinológica, mas ao mesmo tempo essencialmente missionária, de Joaquim Guerra: "Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo em mim que não produz fruto ele o corta, e todo o que produz fruto ele o poda, para que produza mais fruto ainda" (Jo 15, 1-2).

2. Quanto às Notas Críticas

Quanto as Notas Críticas, a forma direta, ora branda ora enérgica, com que Joaquim Guerra se dirige à James Legge, fazendo deste o seu principal contendor, do qual parece estar sempre esperando uma réplica, repete o exercício retórico da *disputatio*, prática comum entre os jesuítas, mas que no entanto desapareceu, como escreve Roland Barthes:

> La *disputatio* a disparu, mais le problème des règles (ludiques, cérémonielles) du jeu verbal demeure: comment disputons-nous, aujourd'hui, dans nos écrits, dans nos colloques, dans nos meetings, dans nos conversations et jusque dans les "scènes" de la vie privée? Avons-nous réglé son compte au syllogisme (même déguisé)? Seule une analyse du discours intellectuel pourra um jour répondre avec précision. (BARTHES, 1994, p. 922)

Nas refutações brandas, Joaquim Guerra assume a voz do sinólogo que debate com seus pares em condição de igualdade. Não obstante algumas ironias, Joaquim Guerra é sincero na sua admiração pelo trabalho de James Legge. Assim lemos no final da introdução ao volume das *Escrituras Selectas* (1980):

> Mas James Legge é para mim um velho companheiro de árduas viagens. Já lhe vou agüentando os seus "fits of temper", como bem diz Charles San; e é sempre com saudade que dele me despeço. (GUERRA, 1980b, p. 146)

Nas refutações enérgicas, temos o *ethos* missionário de Joaquim Guerra que se exaspera com a tentativa de James Legge em particularizar e restringir o confucionismo à China. Essa diferença de postura é apontada por Raymond Dawson: "Confucianism, which for the Jesuits had seemed a wonderful preparation for the Gospel, was, even for Legge the

great interpreter of it, an evil which had to be swept away" (DAWSON, 1964, p.25). Guerra, ao contrário de Legge, procura universalizar o humanismo chinês presente em Confúcio, fazendo ecoar a voz dos jesuítas na China nos séculos XVII e XVIII. Assim lemos em meio as Notas Críticas essa queixa e esse desiderato:

> Mestre Legge me perdoe, mas dá impressão que ele, apenas vê uma luz acesa, fora da Igreja, vai logo pôr-lhe o apagador em cima. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 221)

> Se Mestre Legge tivesse um pouco mais daquela compreensão e abertura (shuy) que fazia parte do binómio de Confúcio, teria evitado a sua visão algo negativa dos textos clássicos chineses, e a imagem bastante negativa de Confúcio, que pôs a correr pelo mundo. Se eu conseguir melhorar um pouco esta situação, não será mau; e até Mestre Legge, já na Terra da Verdade, me há-de agradecer. (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p . 197)

Interessante observar que Confúcio também utiliza ocasionalmente a ironia como forma de crítica. Em Analectos III, 17 temos um famoso exemplo disso:

> 子貢欲去告朔之餼羊。子曰、賜也、爾愛其羊、我愛其禮。

> Zigong desejava eliminar o sacrifício de um carneiro na Cerimônia da Lua Nova. O Mestre disse: "Amas o carneiro, eu amo a cerimônia." (LEYS, 2002, p. 14)

Essa passagem também esclarece a forma pela qual se orienta o pensamento conservador de Confúcio que se coaduna com a definição dada pelo filósofo inglês Roger Scruton: "Conservadorismo significa encontrar o que você ama e agir para proteger isso. A

alternativa é encontrar o que você odeia e tentar destruir. Certamente a primeira alternativa é um modo melhor de viver do que a segunda" (2013)[82].

3. Quanto às Traduções e seu Método

Quanto às traduções de Joaquim Guerra, embora do ponto de vista do resultado estético estas não tenham o mesmo brilho de outros tradutores e sua utilização de algumas formas dialetais as tornam por vezes dificultosas, são bastante precisas e inovadoras quanto ao sentido dos textos. Isto se deve principalmente ao seu engenhoso método de tradução, que procura empregar outros significados mais raros dos ideogramas quando estes se harmonizam melhor com o pensamento confuciano. Tal se aplica no caso de passagens cuja interpretação usual da tradição neoconfuciana seja vaga ou até incongruente, ou ainda nos casos em que as traduções ocidentais se apresentem desarticuladas ou excessivamente trivializadas.

Desse modo, o método de Joaquim Guerra comporta uma boa dose de intuição e ousadia, aspectos que o filósofo Max Scheler (1874-1928) articula no plano ético da humildade:

> Este caminho, que leva a se perder a si mesmo, para ganhar novamente em Deus, no plano ético se chama humildade, e no plano intelectual intuição pura. Tal desobstrução é o risco mais extremo, e, ao mesmo tempo, para o ser da alma mesma, o movimento aberto à existência da ousadia. (SCHELER, 1994, p. 31)

O melhor exemplo disso, é a passagem de Analectos VII, 11, cujo ineditismo da tradução de Joaquim Guerra frente à dois mil anos de existência do confucionismo e pelo

[82] *Revista Vila Nova*, 10/07/2013, disponível em: <http://revistavilanova.com/entrevista-com-o-filosofo-roger-scruton/>, acesso em: 02/10/2013.

menos trezentos anos de uma sinologia enciclopédica é realmente admirável. O tradutor português demonstra ainda uma extrema agudeza na reconstrução do sentido original do texto, partindo apenas do uso raro de um ideograma, tal como na expressão latina *Ex ungue leonem*.[83]

Esta tradução de Joaquim Guerra está em perfeito acordo com a tradição confuciana. Os mestres estavam no passado quando receberam a tradição primordial instruídos por Shang Di. Na época de Confúcio, esses mestres já não se encontravam mais. Por isso, todo o empenho de Confúcio foi o de recuperar e conservar a tradição primitiva. Desta forma, no mesmo capítulo VII dos Analectos, assim Confúcio se pronuncia:

> 子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」
>
> Disse o Mestre: "Imitador, não inventor; com fé na antiguidade e amor dela; tomo a liberdade de me chegar para a banda dos nossos Maiores". (Analectos VII, 1, GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 269)
>
> 子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」
>
> Disse o Mestre: "Eu não sou um homem que nasci a saber as coisas. Mas gosto da Tradição e aplico-me a conhecê-la". (Analectos VII, 19, GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 275)

Finalmente, o nexo entre essa tradição ancestral, transmitida de geração em geração, e a revelação primitiva aparece de forma muito concisa no Zhong Yong XX, 7: "思知人，不可以不知天。Ora, se se hão-de conhecer as pessoas, também não se pode deixar de conhecer a Deus". (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, pp. 797-799) Ou seja, é necessário conhecer tudo aquilo que Deus decretou e revelou. Todo esse

[83] "pela unha (se reconheceu) o leão".

encadeamento lógico está claramente expresso logo no início do Zhong Yong I, 1: “O que é dado por Deus (天命) é o que chamamos natureza humana (性). Cumprir a lei de nossa natureza humana é o que chamamos lei moral (道). O cultivo da lei moral é o que chamamos cultura (教).” (LIN YUTANG, s.d., vol. 2, p. 288)[84]. Portanto, a tônica do pensamento conservador de Confúcio é essencialmente religiosa e ligada ao monoteísmo chinês primitivo. Esse conservadorismo se constitui numa tradição viva e atualizada pelos Ritos, como também lemos no Zhong Yong XXVII, 6: “溫故而知新，敦厚以崇禮。Repassando o antigo, ele percebe o novo; e honra os Ritos generosamente” (GUERRA, 1984a, Quadrivolume de Confúcio, p. 815).

Ainda no caso de Analectos VII, 11, aquele mestre buscado por Confúcio e cuja severidade é simbolizada pelo uso do chicote, reflete o rigor com que este desejava ser examinado. Não havendo um outro que pudesse corrigi-lo, Confúcio deve se contentar com aquilo que é sabidamente bom: os Clássicos como mestres redivivos do passado, lembrando aqui a máxima do padre Antônio Vieira (1608-1697): “O livro é um mudo que fala, um surdo que responde, um cego que guia, um morto que vive”. No entanto, a passagem de Analectos VII, 11 é também na voz de Confúcio o lamento de uma época de grande decadência política e social, como é o final da dinastia Zhou, repetindo a interrogação aflitiva do Eclesiastes:

> Quem aplicará açoites aos meus pensamentos e no meu coração infundirá a Sabedoria, para que não me poupem nos meus erros e não apareçam meus delitos? (Ecl 23, 2)

[84] Utilizamos aqui a bela tradução em português incluída na antologia *Sabedoria da China e da Índia* (s.d.) organizada por Lin Yutang. Este por sua vez, utilizou a tradução do Zhong Yong para o inglês feita por Ku Hong Ming. Importante notar que em Confúcio a palavra 道 (dào) não possui o sentido de absoluto e transcendente como em Laozi, mas o sentido de lei ou norma moral.

4. Quanto à Interpretação

Quanto a interpretação, Joaquim Guerra, profundo admirador de Matteo Ricci, irá retomar a tradição jesuíta no estudo dos Clássicos Chineses buscando identificar no confucionismo original os elementos do monoteísmo primitivo. Foi justamente essa a orientação fundamental seguida pelos missionários jesuítas, como destaca Raymond Dawson:

> Finding the materialistic agnosticism of contemporary Confucionism uncongenial, the Jesuits went back to what they regarded as the pure and undefiled religious tradition of Ancient China, wherein they discovered a monotheism similar to that of Ancient Judaism. (DAWSON, 1964, p.11)

Seguindo essa linha interpretativa, Joaquim Guerra irá criticar a interpretação neoconfuciana e particularizante de James Legge (entendida como uma criação puramente chinesa e alienada do resto da humanidade) e a interpretação agnóstica dos intelectuais chineses da República e de muitos sinólogos ocidentais do século XX.

No primeiro caso, o materialismo subjacente ao neoconfucionismo expresso numa concepção radicalmente impessoal do Céu (天) se alinha com a concepção dos missionários protestantes de que os elementos da revelação primitiva encontravam-se completamente degradados na cultura chinesa antiga. Embora os protestantes reconheçam Shang Di (上帝) presente nos Clássicos como o Deus único, o confucionismo posterior que utiliza o termo sinônimo Tian (天) de forma impessoal, seria já um grave desvio. Desta forma, James Legge irá inicialmente acentuar os elementos incompatíveis entre o confucionismo e o cristianismo, concedendo aos aspectos positivos da doutrina de Confúcio apenas um valor local e particular ao universo cultural chinês.

No segundo caso, o racionalismo da interpretação neoconfuciana que institui como princípio fundamental o Li (理), “a Razão”, e Li (禮), como “razão prática”, foi assumido pelo positivismo e pelo pragmatismo dos intelectuais chineses da República no esforço de modernização da sociedade chinesa, procurando compatibilizar a ciência e tecnologia ocidentais com a cultura oriental em sua identidade confuciana. Disto resultou uma a interpretação agnóstica em relação ao culto a Deus e aos antepassados, gerando um conjunto de traduções que descaracterizam o pensamento religioso do confucionismo e seu nexo com o monoteísmo primitivo, substituindo-os por um humanismo de cunho secularizante.

Joaquim Guerra refuta ambas as posições, procurando recuperar os elementos da revelação primitiva preservados na tradição confuciana original e na escrita arcaica, por um lado, e valorizar os elementos compatíveis entre o confucionismo e o cristianismo, por outro. É nesse sentido que a interpretação de Joaquim Guerra pode ser considerada universalizante em relação à interpretação de James Legge e autores congêneres.

O ponto decisivo e que cristaliza essa interpretação de Joaquim Guerra será a tradução de Tian como “Deus”. Tal escolha se fundamenta na identidade entre Shang Di e Tian (ponto pacífico do monoteísmo chinês primitivo), na caracterização de Tian como um Deus Pessoal em Confúcio e finalmente no aspecto claramente antropomórfico das formas de escrita arcaicas para Tian.

Embora muitos autores permaneçam ainda na clave agnóstico-humanista, um conjunto significativo de novos autores como Schwartz (1985), Taylor (1990), Nelson (1997), Sproviero (1997), Louden (2002), Kirkland (2005), Thong (2009) entre outros, tem recolocado a questão religiosa em Confúcio de forma ainda mais incisiva que o famoso artigo de Creel de 1932. Kirkland, por exemplo, reconhece que, embora a tradução mais adequada para 天 seja “Deus”, tal constitui ainda motivo de escândalo no meio acadêmico:

> Since Westerners – and the Confucians who sought their approval – were threatened by the fact that Confucius and his followers based their prime values upon a belief in "God" – clearly the optimal translation of the term – the orthodox translation of T'ien [天] became "Heaven", and to translate it otherwise remains sinological heresy even today. (KIRKLAND, 2005, p. 32)

Para Joaquim Guerra o escândalo é insistir na tradução de Tian como "Céu"; o que induz ao erro do agnosticismo e implica no esmaecimento de muitos outros caracteres de forte conteúdo religioso. Desta forma assim comenta o tradutor português:

> Bem fêz o Pe. Elorduy em traduzir "Theen" [天] por Deus, claramente. Quem traduz por "Heaven" (Céu), presta-se a equívocos. Não se mostrou escandalizado o próprio James Legge, aliás zeloso Missionário em Hongkong, de que os chineses dessem a Deus esse nome comum de Céu (Heaven)? E os ingleses não chamam a Deus de "Lord", quando há tantos Lords na Inglaterra? (GUERRA, 1987a, Prática da Perfeição, pp. 357-358)

A tradução de Tian 天 como "Deus" feita por Joaquim Guerra, tomada equivocadamente como mera apologética, não apenas encontra amplo respaldo numa correta hermenêutica do confucionismo primitivo, tendo por base os Clássicos Chineses (a tradição sinológica por excelência), mas também permite vislumbrar de forma mais clara a dimensão religiosa em Confúcio: a centralidade do culto à Deus e do Mandato do Céu. Isso resulta numa tradução bastante fértil capaz de revelar significados profundos em sentenças antes trivializadas, esvaziadas ou mesmo inteiramente deformadas.

5. síntese conclusiva e perspectivas

Francis Bacon (1561-1626), em seu ensaio sobre o ateísmo, datado de 1612, escreveu a célebre frase: “A little philosophy inclineth man’s mind to atheism, but depth in philosophy bringeth men’s minds about to religion” (BACON, 1884, p. 125). Pode-se dizer que o mesmo se aplica à sinologia. Quanto mais adentramos no poço do passado, no dizer de Thomas Mann (1875-1955)[85], tanto mais conexões encontramos entre Confúcio e a cultura do período axial. Por isso o paralelismo com a moral judaico-cristã, pontuado ao longo do nosso trabalho, é tão pertinente.

Em Confúcio, a centralidade do Mandato do Céu corresponde, no plano individual, à centralidade do culto à Deus da religião chinesa antiga. O amor aos estudos e a prática da virtude, fundamentos da moral confuciana, ficam assim ordenados segundo esse fim: cumprir o Mandato como expressão de louvor a Deus. Em síntese, podemos concluir dizendo que o erudito confuciano em sua relação com o Mandato do Céu ou Vontade de Deus corresponde ao justo que “na lei do SENHOR encontra sua alegria e nela medita dia e noite” (Sl 1,2). Essa é portanto a perspectiva que a obra de Joaquim Guerra abre para um estudo renovado e restaurado do confucionismo.

Frente ao racionalismo pré-revolucionário do século XVIII, o poeta Friedrich Schiller (1759–1805) buscou inspiração nos ideais do passado (a Grécia clássica). Também Confúcio buscou recuperar no passado, o início da dinastia Zhou, os fundamentos da ordem social e moral que se desintegravam. Por isso, Schiller dedicou-lhe o seguinte poema, que de certa forma também retrata as complexidades e vicissitudes da sinologia no século XX em cuja trama podemos ler a obra e a biografia de Joaquim Guerra:

---

[85] Vide a introdução do romance *José e seus Irmãos.*

Spruch des Konfuzius	**Dito de Confúcio**
Dreifach ist des Raumes Mass: Rastlos fort ohn Unterlass Strebt die Länge; fort ins Weite Endlos giesset sich die Breite; Grundlos senkt die Tiefe sich. Dir ein Bild sind sie gegeben: Rastlos vorwärts musst du streben, Nie ermüdet stille stehn Wilst du die Vollendung sehn; Musst ins Breite dich entfalten, Soll sich dir die Welt gestalten; In die Tiefe musst du steigen, Soll sich dir das Wesen zeigen. Nur Beharrung führt zum Ziel, Nur die Fülle führt zur Klarheit. Und im Abgrund wohnt die Wahrheit. Dreifach ist der Schritt der Zeit: Zögernd kommt die Zukunft hergezogen, Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen, Ewig still steht die Vergangenheit. Keine Ungeduld beflügelt Ihren Schritt, wenn sie verweilt. Keine Furcht, kein Zweifeln zügelt Ihren Lauf, wenn sie enteilt. Keine Reu, kein Zaubersegen Kann die Stehende bewegen. Möchtest du beglückt und weise Endigen des Lebens Reise, Nimm die Zögernde zum Rat, Nicht zum Werkzeug deiner Tat. Wähle nicht die Fliehende zum Freund, Nicht die Bleibende zum Feind.	Tripla a dimensão do espaço: Avante, incansável, incessante O aspirar longe; avante, amplo, Infindo seu estender largo Abissal seu abaixar profundo. Em imagem a ti dados: Deves incansável tender adiante, Nunca exausto parado fiques Se queres ver a consumação. Espraiar-te ao largo deves Para configurar-se-te o mundo, Às profundezas deves subir, Para manifestar-se-te o âmago. Só o persistir leva à meta Só o pleno leva à clareza E no abismo mora a verdade. Triplo o passo do tempo Vacilante adentra o futuro, Como seta veloz escorre o tempo, Eternal e imóvel está o passado. Nenhuma impaciência alada O passo seu, quando permanece. Nem temor, nem dúvida retém o curso seu, quando decorre. Nenhum pesar, nenhum bruxedo Pode o estável mudar. Se queres ditoso e sábio Findar da vida a jornada Conselho toma com o vacilante, Não como meio de ação. Não escolhe o fugaz como amigo, Nem o permanente como inimigo.
Schillers Werke in Zwei Bänden. Salzburg, Austria: Verlag Das Bergland-Buch, s.d., Band I, pp. 207-208.	Tradução de Mario Bruno Sproviero.

Bibliografia

1A. Obras de Joaquim Guerra

GUERRA 1979 — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *O Livro dos Cantares*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1979.

GUERRA 1980a — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Structural Semantics*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1980.

GUERRA 1980b — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Escrituras Selectas*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1980.

GUERRA 1981a — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1981.

GUERRA 1981b — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1981, vol. I.

GUERRA 1983a — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1983, vol. II.

GUERRA 1983b — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1983, vol. III.

GUERRA 1983c — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1983, vol. IV.

GUERRA 1983d — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1983, vol. V.

GUERRA 1984a — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Quadrivolume de Confúcio*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1984.

GUERRA 1984b — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *As Obras de Mâncio*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1984.

GUERRA 1984c — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *O Livro das Mutações*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1984.

GUERRA 1986 — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *The Book of Songs*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1986.

GUERRA 1987a — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Prática da Perfeição*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1987.

GUERRA 1987b — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Cerimonial*.

Macau: Jesuítas Portugueses, 1987, vol. I.

GUERRA 1988a — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Cerimonial*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1988, vol. II.

GUERRA 1988b — GUERRA, Joaquim A. de Jesus. *Cerimonial*. Macau: Jesuítas Portugueses, 1988, vol. III.

GUERRA 1988c — GUERRA, Joaquim A. Os Clássicos Chineses vertidos em português – um trabalho de base. *Estudos Portugueses e Africanos*, Campinas: UNICAMP-IEL, nº 11, p. 93-97, 1º semestre de 1988.

GUERRA 1990 — GUERRA, Joaquim A. Entrevista concedida à Rádio Macau (em 1990) e reproduzida parcialmente no programa "Recordar o padre Joaquim Guerra" em 03-10-2008. Disponível em: <http://portugues.tdm.com.mo/radionews.php> e <mms://202.175.80.10/ptradio/pjghf.wma>. Acesso em: 24/12/2009.

GUERRA 1994 — GUERRA, Joaquim A. Entrevista concedida ao padre Henrique Rios dos Santos S.J. *Ásia Nostra*, Macau: Instituto Português do Oriente, nº 1, p. 35-43, maio de 1994.

1B. Obras sobre Joaquim Guerra e antologias

21. BRUXO, Jorge Baptista. *Padre Joaquim Guerra*: uma biografia intelectual. Macau: Universidade de Macau, 2004, Colecção Estudos de Macau.

22. BRUXO, Jorge Baptista (org.). *Auto-retrato do Padre Joaquim Guerra, S.J.*: Antologia de Textos. Fundão: Câmara Municipal do Fundão, 2008.

23. GUERRA, pe. Abel Paulo. Entrevista concedida por e-mail ao prof. Antonio José Bezerra de Menezes Jr. São Paulo, FFLCH-USP, 24/2/2010.

24. SANTOS, Henrique Rios dos. *Padre Joaquim Angélico Guerra, S.J.*: Um Globetotter ao serviço de Deus e da China. Macau: Instituto Internacional Macau, 2008, Colecção Missionários para o Século XXI, vol. II.

25. SPROVIERO, Mário Bruno. E assim falou mestre Confúcio. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 5/5/1985. Resenha de: GUERRA, Joaquim A. de Jesus. Quadrivolume de Confúcio. Macau: Jesuítas Portugueses, 1984.

2. Obras sobre Portugal, Macau e Brasil

26. ARESTA, António. Os estudos sínicos no panorama da história da educação em Portugal. *Revista Administração*, Macau: vol. X, num. 38, pp. 1045-1069, abr. 1997.

27. CANIATO, Benilde J. *Percursos pela África e por Macau*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

28. FRANCO, José Eduardo. O antijesuitismo em Portugal: história e mito. *TriploV*. Disponível em: <http://www.triplov.com/letras/eduardo_franco/jesuitas.html>. Acesso em: 21/1/2010.

29. GARMES, Hélder (Org.). *Oriente, Engenho e Arte*. São Paulo: Alameda, 2004.

30. IANNI, Octavio. Ocidente Oriente (cap. III) e Transculturação (cap. IV). In: *Enigmas da Modernidade-Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 65-119.

31. LEITE, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999

32. MOURÃO FILHO, Gen. Olympio. Memórias: A verdade de um revolucionário. Porto Alegre: L&PM, 1978, 2ª ed.

33. QUENTAL, Antero de. *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*. Lisboa: Ulmeiro, 1987, 5ª edição.

34. RODRIGUES, Manuel Augusto. *Macau e o intercâmbio de culturas*: humanismo ocidental e humanismo oriental face a um mundo globalizado (2005). Disponível em: <http://www.humanismolatino.online.pt/v1/pdf/C003-012.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2009.

35. ROMANO, Maria Fernanda. *Camilo Pessanha: travessias entre poesia e tradução*. São Paulo, 2007. 241 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

36. SAID, Edward W. *Orientalismo*: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

37. SARAIVA, José Hermano. *História de Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa, 1993.

38. SECCO, Lincoln. *A Revolução dos Cravos e a crise do império colonial português* : economias, espaços e tomadas de consciências. São Paulo: Alameda, 2004.

39. SERRÃO, Joel (Ed.). *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971, 1ª edição.

40. SERRÃO, Joel. *Do sebastianismo ao socialismo*. [S.l.]: Livros Horizonte, 1983.

41. SIMAS, Mônica. *Margens do Destino*: Macau e a literatura em língua portuguesa. São Caetano do Sul, SP: Yendis, 2007.

3. Obras sobre História, Cultura e Religião da China

42. AMMASSARI, Antonio. *L'Identità Cinese*: Note sulla preistória della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang. Milão: Jaca Book, 1991.

43. BAYS, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012.

44. BLODGET, Henry. "The Worship of Heaven and Earth by the Emperor of China" in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, 1899, pp. 58-69. Disponível em: ,http://www.jstor.org/stable/592317>. Acesso em: 18/04/2012.

45. BLUE, Gregory. Gobineau on China: Race Theory, the “Yellow Peril” and the Critique of Modernity in *Journal of World History*, Vol. 10, No. 1 (Spring, 1999), pp. 93-139. University of Hawai'i Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20078751>. Acesso em: 02/10/2012

46. CHANG, Julia; HALLIDAY, Jon. *MAO: a história desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. FFLCH /920^T882chP.

47. CHINA – A CENTURY OF REVOLUTION. Zeitgeist, 2002. 3 videodiscos (360 minutos). ASIN: B00005RRID.

48. CHING, Julia & KÜNG, Hans. *Christianisme et Religion Chinoise*. Paris: Seuil, 1991.

49. CROW, Carl (Ed.). *Japan’s Dream of World Empire*: The Tanaka Memorial. New York: Harper & Brothers, 1942.

50. DAWSON, Raymond (Editor) *The Legacy of China. London*: Oxford University Press, 1964.

51. De GROOT, J. J. M. *The Religion of the Chinese*. New York: The Macmillan Company, 1910.

52. De GROOT, J. J. M. *The Religious System of China*. Leiden: E. J. Brill, 1907, 6 vols.

53. DORE, Henry. *Researches into Chinese Superstitions*. Shanghai: T’usewei Pirnting Press, 1914-1938, 18 vols.

54. EDKINS, Joseph. *Religion in China*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1893.

55. FAIRBANK, John K.; GOLDMAN, Merle. *China: Uma Nova História*. Porto Alegre: LP&M, 2006.

56. FRANKE, Herbert e TRAUZETTEL, Rolf. El Imperio Chino. Mexico: Siglo Veintiuno, 1989.

57. GILES, Herbert A. *Religions of Ancient China*. London: Archibald Constable & Co Ltd, 1905.

58. HARLEZ, Charles de. *Les Religions de la Chine*. Leipzig: W. Gerhard, 1891. Disponível em: <http://archive.org/stream/lesreligionsdel00harlgoog>. Acesso em: <14/10/2013>.

59. HORROR IN THE EAST. BBC Warner, 2005. 1 videodisco (98 minutos). ASIN: B00097DY5M.

60. HU SHI. “Religion in Chinese Life” in *The Chinese Renaissance*. Disponível em: <http://www.csua.berkeley.edu/~mrl/HuShih/ReligionChinese.html>. Acesso em: 09/04/2012. Obs: “The Chinese Renaissance” contains a series of lectures Hu Shih delivered at the University of Chicago as the Haskell lecturer in the summer of 1933.

61. LEGGE, James. *The notions of the Chinese concerning God and spirits*. Hong Kong: printed at the “Hong Kong Register” office, 1852.

62. LEGGE, James. *The Religions of China: Confucionism and Taoism described and compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton, 1880.

63. LIN, Yutang. *De Pagão a Cristão*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, s.d.

64. LIU, Shaoqi. *How to Be a Good Communist* (1939). Disponível em: <http://www.marxists.org/reference/archive/liu-shaoqi/1939/how-to-be/index.htm>. Acesso em: 3 abr. 2010.

65. MARGOLIN, Jean-Louis. China: A Long March into Night. In: COURTOIS, Stéphane (et alii). *The Black Book of Communism*: Crimes, Terror, Repression. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, p. 463-546.

66. MITTER, Rana. China Moderna. Porto Alegre: L&PM, 2011.

67. MUNGELLO, David E. *The great encounter of China and the West, 1500-1800*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2009, 3a Ed.

68. NELSON, Ethel R, BROADBERRY, Richard E & CHOCK, Ginger T. *God's Promise to the Chinese*. S.l.: Read Books Publisher, 1997.

69. NELSON, Ethel R. e KANG, C. H. *The Discovery of Genesis*. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1979.

70. NELSON, Ethel R.; BRODBERRY, Richard E. *Genesis and the mystery Confucius couldn't solve*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1994.

71. RUSSEL, Bertrand. *The Problem of China*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1922.

72. SCHOPPA, R. Keith. *Twentieth Century China*: A History in Documents. New York: Oxford University Press, 2004.

73. SCHURMANN, Franz; SCHELL, Orville. *Republican China*: Nationalism, War, and the Rise of Communism 1911-1949. New York: Vintage Books, 1967. (The China Reader, vol. 2).

74. SCHWARTZ, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

75. SEGNIBO, Maria da Graça de Campos Mendes. *O Reino Celestial dos Taiping (China 1851-1864): O Imaginário Político-Pedagógico no Taiping Tian Ri e no San Zi Jing*. São Paulo, 1993. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

76. SMITH, Arthur Henderson. *Chinese Characteristics*. New York: Fleming H. Revell Company, 1884, 5th edition.

77. SMITH, D. Howard. *Chinese Religions: From 1000 B.C. to the present day*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

78. SOOTHILL, William Edward. *The three religions of China*. London: Hodder and Stoughton, 1913.

79. SPENCE, Jonathan D. *Em busca da China moderna*: quatro séculos de história. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

80. SPROVIERO, Mario Bruno. "Confúcio e a Revelação Primitiva" in revista *Mirandum: Estudos e Seminários*, Ano 2, Num. 5, Maio-Agosto de 1998. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand5/mario.htm>. Acesso em: 04/06/2013.

81. SPROVIERO, Mario Bruno. “Shang Di: Deus na China” in revista *China em Estudo*, São Paulo: DLO-FFLCH-USP, Num. 4, 1997, pp. 47-64.

82. SPROVIERO, Mário Bruno. *O Legismo na Unificação Política da China (221 A.C.): Efetivação e Supressão*. São Paulo, 1984. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

83. STANDAERT, Nicolas e TIEDEMANN, R. G. *Handbook of Christianity in China*. Leiden: Brill, 2009, 2 vols.

84. STOCKWELL, Foster. *Religion in China Today*. Beijing: New World Press, 1996.

85. TAYLOR, Rodney L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.

86. THONG, Chan Kei e FU, Charlene L. Finding *God in Ancient China: How the Ancient Chinese worshiped the God and the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2009.

87. TREVISAN, Claudia. Os Chineses. São Paulo: Contexto, 2009.

88. VANNICELLI, Luigi. *La religione e la morale dei cinesi*. Napoli: Instituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara, 1955, 720 p.

89. WIEGER, Leon. *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*. Ho-kien-fou, Chines: Imprimerie de Sienhsien, 1917.

90. WOLFERSTAN, Bertram S.J. *The Catholic Church in China: from 1860 to 1907*. London e Edinburgh: Sands & Company, 1909.

91. WU, John C. H. *Para além do Oriente e do Ocidente*. São Paulo: Flamboyant, 1956.

4. Confucionismo e Sinologia

92. CHAN, Wing-Tsit et alii. *Filosofia del Oriente*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1965.

93. CHAN, Wing-Tsit. “Hu Shih and Chinese Philosophy”in *Philosophy East and West*. Vol. 6 (1956). pp. 3-12. Hawaii, EUA: University of Hawaii Press.

94. CHAN, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

95. CHAVANNES, Édouard. *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*. Traduits et annotés par Édouard Chavannes (1865-1918). Paris: Adrien-Maisonneuve, 1967, 5 vols (Collection UNESCO D’Ouvres Représentatives – Série Chinoise).

96. CHENG, Anne. *História do Pensamento Chinês*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

97. CHENG, Chung-ying. *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1991.

98. CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, apresentação e notas de D. C. Lau. Porto Alegre: RS: L&PM, 2006, Coleção Pocket 533.

99. CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, apresentação e notas de Simon Leys. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

100. CONFÚCIO. *The Discourses and Sayings of Confucius*. A new special translation, illustrated with quotations from Goethe and other writers by Ku Hung-Ming. Taipei: Prophet Press, 1976.

101. CREEL, H. G. *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

102. CREEL, Herrlee Glessner. "Was Confucius Agnostic?" in *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 29, No. 1/3 (1932), pp. 55-99,BRILL. Disponível em: <www.jstor.org/stable/4527014>. Acesso em: 14/10/2013.

103. DAWSON, Raymond (Ed.). *The Legacy of China*. Oxford: Claredon Press, 1964.

104. DEBARY, Wm Theodore. *Sources of Chinese Tradition*. New York: Columbia University Press, 1988, 2 vols.

105. DUYVENDAK, J. J. L. A Filosofia Chinesa Clássica. In: HEINEMANN, Fritz. (org.). A Filosofia no Século XX. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, pp. 29-48.

106. FENG Youlan. "A minha crítica a Confúcio e a minha autocrítica da minha veneração de Confúcio" in (vários) *A critica contra Linpiao e Confúcio*. Lisboa: Moraes Editores, 1976, pp. 81-96.

107. FUNG, Yu-Lan. *Short History of Chinese Philosophy*. New York: Free Press, 1997.

108. GARDNER, Daniel K. *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu [Zhu Xi] Arranged Topically*. Los Angeles: University of California Press, 1990.

109. GARDNER, Daniel K. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition*. New York: Columbia University Press, 2003.

110. GILES, Herbert A. *Confucionism and its Rivals*. London: Williams and Norgate, 1915

111. GIRARDOT, N. J. "James Legge and the Strange Saga of British Sinology", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 12, No. 2 (Jul., 2002), pp. 155-165, Published by: Cambridge University Press on behalf of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Disponível em: <www.jstor.org/stable/25188251>. Acesso em: 11/09/2012.

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

113. HSUN TZU. *Hsün Tzu: Basic Writings*. Tradução e notas de Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1996.

114. JASPERS, Karl. *Los grandes filosofos, los hombres decisivos* : Socrates, Buda, Confucio, Jesus. Madrid: Tecnos, s.d.

115. KIRKLAND, Russel. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York: Routledge, 2005.

116. LAOZI. *Dao De Jing*. Tradução, organização e notas de Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Hedra, 2002.

117. LEGGE, James. *Sacred Books of the East, Volume 39*; Taoist texts, vol. 1 (1891). Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/tao/sbe39/index.htm>. Acesso em 3 abr. 2010. Obs: contém a tradução do Dao De Jing e os livros I a XVII de Zhuang Zi.

118. LEGGE, James. *Sacred Books of the East, Volume 40*; Taoist texts, vol. 2 (1891). Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/tao/sbe40/index.htm>. Acesso em 3 abr. 2010. Obs: contém a tradução dos livros XVIII a XXXIII de Zhuang Zi.

119. LEGGE, James. *The Chinese Classics*. Taipei: Wen Shi Zhe Chu Ban She, 1972, 4 vols.

120. LIN, Yutang. *A Sabedoria da Índia e da China*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, s.d., 2 vols.

121. LOUDEN, Robert B. "What Does Heaven Say?: Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics" in VAN NORDEN, Bryan W. (ed.). *Confucius and the Analects: New Essays*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 73-93.

122. SPROVIERO, Mario Bruno. "A Sabedoria em Confúcio nos Analectos (Lun Yu)". *Revista China em Estudo*, São Paulo: DLO-FFLCH-USP, nº 3, p.81-90. 1996.

123. SUZUKI, D. T. *A Brief History of Early Chinese Philosophy*. London: Probsthain & Co., 1914.

124. WATSON, Burton. *Records of The Grand Historian of China* translated from the Shih Chi of Ssu-ma Ch'ien by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1962, 2 vols. [FFLCH 951^W337r]

125. WILHELM, Richard. *Confúcio*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

126. 新譯四書讀本 (Xin Yi Si Shu Du Ben) – Nova Versão em chinês moderno do Compêndio dos Quatro Livros. Taipei: 三民書局 (San Min Shu Ju), 1966.

5. Jesuítas e Teologia

127. BENTO XVI. *Discurso aos participantes da peregrinação promovida pela Diocese de Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia, e das Dioceses das Marcas, por ocasião do IV Centenário da morte de Padre Mateus Ricci (29/5/2010)*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100529_matteo-ricci_po.html>. Acesso em: 28/8/2013.

128. BERNARDES, Pe. Manuel. *As mais belas páginas de Bernardes*. São Paulo: Melhoramentos, 1966.

129. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. Trad. Euclides Martins Balancin et alii. São Paulo: Paulus, 2002.

130. BÍBLIA. Português. Tradução da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2008, 8ª edição.

131. BROCKEY, Liam. *Of Rites and Wrongs*: The Chinese rites controversy of the seventeenth century entangled Jesuits in Europe as well as in China. *Company Magazine*. Disponível em: <http://www.companysj.com/v243/ritesandwrongs.htm>. Acesso em: 3 abr. 2010.

132. CHAFER, Lewis Sperry. *Teologia Sistemática*. São Paulo: IBRB, 1986.

133. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *A Mensagem de Fátima*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Documentos da Igreja; 1).

134. DE LORGUES, Roselly. *A cruz de dois mundos ou a chave da sciencia*. Porto: F. G. da Fonseca Editor, s.d.

135. DIDIER, Hugues. *S. Francisco Xavier*: pioneiro da inculturação. São Paulo: Paulinas, 1996.

136. ETIEMBLE, René. *Les Jésuites en Chine (1552-1773)*: la querelle des rites. Paris: René Julliard, 1966.

137. FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

138. FRANCA S.J., Pe Leonel. *O Problema de Deus*. Rio de Janeiro: Agir, 1963. Obras Completas Vol. XIII.

139. GONÇALVES, Nuno da Silva. *A Companhia de Jesus em Portugal*. Disponível em: <http://www.companhia-jesus.pt/intro/hist_port.htm>. Acesso em: 21 janeiro 2010.

140. KEMPIS, Thomas de. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, 23ª ed.

141. MARTIN, Malachi. *The Jesuits*: the Society of Jesus and the betrayal of the Roman Catholic Church. New York: Simon & Schuster, 1987.

142. MUNGELLO, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Hawaii, EUA: University of Hawaii Press, 1989.

143. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Santo André, SP: Paulus, 2009.

144. PIO XI. *Encíclica Divini Redemptoris* (19/3/1937). São Paulo: Paulinas, 2001, 2ª ed. (Coleção A Voz do Papa, 13).

145. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970.

146. ROSA, Henrique. *Os Jesuítas*: de sua origem aos nossos dias. Petrópolis, RJ: Vozes, 1954.

147. SANTOS, Mario Ferreira dos. *O Homem perante o Infinito (Teologia)*. São Paulo: Logos, 1962, 4ª Ed.

148. SEGNIBO, Maria da Graça de Campos Mendes. “Os jesuítas nos alicerces da ponte China-Ocidente”. FFLCH-USP, *Revista China em Estudo*, n. 1, pp. 51-63, 1994.

149. SPENCE, Jonathan D. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

150. VIEIRA, Antonio. *Sermões*: problemas sociais e políticos do Brasil. São Paulo: Cultrix, 1975.

151. VIER, Frederico (Org.). *Compêndio do Vaticano II*: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, 29ª ed.

152. WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas*: missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

153. ZENGER, Erich et alii. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

6. Filosofia e Sociologia

154. AQUINO, S. Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Tradução de D. Odilão Moura O.S.B. Caxias do Sul: Sulina Editora, 1990.

155. AQUINO, S. Tomás de. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

156. BACON, Francis. *Bacon's Essays and Wisdom of the Ancients*. Boston: Little, Brown, and Company, 1884.

157. BELLAH, Robert N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

158. BROWN, Archie. *The Rise and Fall of Communism*. S.l.: HarperCollins e-books, 2009.

159. ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tomo II, Volume 1 – Das Religiões da China Antiga à Síntese Hinduísta. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

160. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

161. GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002.

162. GOBINEAU, Joseph Arthur Comte de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1884. Tome Premier, Deuxiéme Édition.

163. GRANET, Marcel. *La Religion des Chinois*. Paris: Gauthier-Villar, 1922.

164. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Vorselungen über die philosophie der Geschichte). Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982, 2ª ed.

165. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la história de la filosofía* (Vorselungen über die Geschichte der Philosophie). Traducción directa de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1955.

166. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

167. KANT, Immanuel. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

168. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura*: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

169. NIETZSCHE, Friederich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

170. SCHELER, Max. *Da Reviravolta dos Valores: Ensaios e Artigos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

171. WEBER, Max. *The Religion of China*: Confucionism and Taoism. New York: The Free Press, 1968.

172. WEBSTER, Nesta H. *Secret Societies and Subversive Movements*. New York: A & B Publishers Group, 1998.

173. YANG, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961, 473p.

7. Retórica e Análise do Discurso

174. ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

175. BARTHES, Roland. "L'ancienne rhétorique" in *Oeuvres completes*, Tome II (1966-1973). Paris: Éditions du Seuil, 1994, pp. 901-960.

176. BRAITH, Beth (1997). "Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem". In: BRAITH, Beth (org.) *Bakhtin, Dialogismo e Construção de Sentido*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, pp. 91-104.

177. BRANDÃO, Helena H. Nagamine (1994). "Discurso e polêmica num debate político". Universidade de São Paulo, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 37, pp. 129-143.

178. BRANDÃO, Helena H. Nagamine (1997). *Introdução à análise do discurso*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 6 ed.

179. CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e Teorização Literária em Portugal*. Universidade de Coimbra, 1973.

180. FIORIN, José Luiz (2006). *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Editora Ática.

181. GRANADA, Frei Luís de, O.P. (1504-1588). Los seis libros de la rhetorica eclesiastica o de la manera de predicar. *Versão digitalizada da edição de 1778. Universidade Complutense de Madri*. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=xmVIa23anPoC. Acesso em: 31/10/2010.

182. HANSEN, João Adolfo. "Retórica da Agudeza". FFLCH-USP, *Revista de Letras Clássicas*, vol. 4, pp. 317-342, 2000.

183. KOCH, Ingedore G. Villaça (1993). *Argumentação e linguagem*. São Paulo: Editora Cortez, 3 ed.

184. KOCH, Ingedore G. Villaça (2003). *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Editora Contexto, 7 ed.

185. KOCH, Ingedore G. Villaça. *Argumentação e linguagem*. São Paulo: Editora Cortez, 1993, 3º ed.

186. LAUSBERG, Henrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

187. MIRANDA, Margarida. “Cipriano Soares e Miguel Venegas: o poema dedicatório dos De Arte Rhetorica Libri Três (1562)”. Coimbra, *Boletim de Estudos Clássicos*, num. 35, Dezembro de 2001, pp. 119-123. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/bec35. Acesso em: 19/10/2010.

188. OESTERREICH, Peter L. “Irony” in SLOANE, Thomas (Ed.). *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford University Press, 2006, pp. 421-423.

189. PEREIRA, Belmiro Fernandes. “Antigos e Modernos: o humanismo norte-europeu nas retóricas peninsulares do séc. XVI”. Porto, *Península Revista de Estudos Ibéricos*, num. 5, 2008, pp. 93-101. Disponível em: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4708.pdf. Acesso em: 06/02/2011.

190. SARAIVA, Antonio J. “O discurso engenhoso no Sermão da Sexagésima” in O *discurso engenhoso: estudos sobre Vieira e outro autores barrocos.* São Paulo: Perspectiva, 1980, pp.113-124.

191. SOARES, Cipriano, S.J. (1524-1593). *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti*. Versão digitalizada da edição de 1562. Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: http://purl.pt/14306 . Acesso em: 14/10/2010.

8. Tradução e Interpretação

192. AUBERT, Francis Henrik. *As (in)fidelidades da tradução*: servidões e autonomia do tradutor. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

193. BENJAMIN, Walter. A tarefa renúncia do tradutor. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: UFSC, Núcleo de tradução, 2001, v. 1, p. 189-215.

194. BROWN, Raymond (Org.). *Comentário Bíblico “San Jeronimo”*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1972, Tomo V, verbete “Hermenêutica”, pp. 279-323.

195. CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP-EPU, 1973.

196. ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

197. FLUSSER, Vilém. *Para uma teoria da tradução*. Separata da *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo: vol. XIX, fasc. 73, p. 16-22, 1969.

198. FOLEY, Toshikazu S. *Biblical Translation in Chinese and Greek*: Verbal aspect in theory and practice. Leiden: Brill, 2009

199. JAKOBSON, Roman. Aspectos linguísticos da tradução. In: *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1985.

200. MAINGUENEAU, Dominique. Leituras e Quadro Hermenêutico. *Filologia e Lingüística Portuguesa*, São Paulo: Humanitas, nº 9, p. 279-292, 1997.

201. MEDHURST, Walter Henry. *An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language.* Shanghai: The Mission Press, 1848.

202. MOUNIN, Georges. *Os Problemas Teóricos da Tradução*. São Paulo: Cultrix, 1975.

203. MUNDAY, Jeremy. *Introducing Translation Studies*: theories and applications. New York: Routledge, 2001.

204. PFISTER, L. "Chinese: Translation of Theological Terms" in SAWYER, John F. (Ed.) *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Oxford: Elsevier, 2001, pp. 118-122.

205. RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés Editora, s.d.

206. RICOUER, Paul. *On Translation*. New York: Routledge, 2006.

207. SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: B.A.C, 2004.

208. SEIXO, Maria Alzira. Poéticas da Viagem na Literatura (cap. I). In: *Poéticas da Viagem na Literatura*. Lisboa: Cosmos, 1998, p.11-41.

209. SPROVIERO, Mario Bruno. Alguns tópicos e problemas de tradução da língua chinesa. In: *Revista de Estudos Orientais,* São Paulo: Dep. de Letras Orientais da FFLCH-USP, nº 5, p. 37-58, abril de 2006.

210. SUN, Chia Chin. Particularidades do Chinês na Tradução: Perspectiva Histórica e Problemas Gerais. In: *Tradução & Comunicação - Revista Brasileira de Tradutores*. São Paulo: Álamo, n° 2, p. 53-58, março de 1983.

211. SZONDI, Peter. *Introduction to Literary Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

9. Enciclopédias e Dicionários Especializados

212. BAKE, Mona (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies.* London: Routledge, 1998.

213. CUA, Antonio S. (Ed.). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York, USA e London, UK: Routledge, 2003.

214. CUA, Antonio S. (ed.). Encyclopedia of Chinese philosophy. New York: Routledge, 2008.

215. Dicionário *Ci Hai* (Mar de Palavras). Taipei: Editora Zhong Hua, 1980, 3 vols.

216. Dicionário *Grand Ricci de la langue chinoise*. Paris e Taipei: Instituts Ricci e Desclée de Brouwer, 2001, 8 vols.

217. Dicionário *Kangxi*. Disponível em: <http://www.kangxizidian.com/>. Acesso em: <13/10/2013>.

218. EBERHARD, Wolfram. *Dictionary of Chinese Symbols*: Hidden Symbols in Chinese Life and Thought. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 2006.

219. ELIADE, Mircea (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Co., 1987, 16 vols.

220. FAZZIOLI, Edoardo. *Chinese Calligraphy*. New York: Abbeville Press, 1987.

221. GILES, Herbert A. *A Chinese Biographical Dictionary*. London: Bernard Quaritch, 1898.

222. KARLGREN, Bernhard. *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. New York: Dover Publications Inc, 1974 (reprint da edição de 1923).

223. KARLGREN, Bernhard. *Grammata Serica*. Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Company, 1966 (reprint da edição de 1940).

224. KOCHER, Henerik. *Dicionário de Expressões e Frases Latinas*. Disponível em: <http://www.hkocher.info/minha_pagina/dicionario/0dicionario.htm>. Acesso em: <13/10/2013>.

225. LIN, Yutang. *Chinese-English Dictionary of Modern Usage*. Disponível em: <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/Lindict/>. Acesso em: <13/10/2013>.

226. MATHEWS, R. H. *Chinese-English Dictionary*. Massachusetts: Harvard University Press, 1969.

227. SEARS, Richard. *Chinese Etymology*. Disponível em: <http://www.internationalscientific.org/>. Acesso em: <13/10/2013>.

228. SHELTON, Dinah L. (Ed.). *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005, 3 vols.

229. THE BERKSHIRE ENCYCLOPEDIA OF CHINA. Great Barrington: Berkshire, 2009, 5 vols.

230. THE CAMBRIDGE HISTORY OF CHINA. Cambridge University Press, 2009, 15 vols.

231. THE GALE ENCYCLOPEDIA OF MODERN CHINA. Farmington Hills: Gale, 2009, 4 vols.

232. TIAN, Qi-Shi. *Dicionário dos seis estilos da escrita chinesa*. Changsha, China: Editora Popular de Hu-Nan, 2004.

233. WIEGER, L. *Chinese Characters*: their origin, etimology, history, classification and signification. New York: Dover Publications, 1965.

234. WILLIAMS, Samuel Wells. *A syllabic dictionary of the Chinese language*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1903.

Anexos

Anexo A – Resenha de Mario Bruno Sproviero (1985)

SPROVIERO, Mário Bruno. E assim falou mestre Confúcio. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 5/5/1985. Resenha de: GUERRA, Joaquim A. de Jesus. Quadrivolume de Confúcio. Macau: Jesuítas Portugueses, 1984, 986 p.

E assim falou mestre Confúcio

A tradução dos textos confucianos, efetuada por Joaquim Guerra, leva a novas interpretações do filósofo chinês

MARIO BRUNO SPROVIERO
Especial para a **Folha**

QUADRIVOLUME DE CONFÚCIO. Trad. de Joaquim Guerra. Jesuítas Portugueses. 985 págs. Cr$ 25 000.

Confúcio (551-478 A.C.) nasceu no Estado de Lu, na atual província de Shandong. O historiador Si Ma Qian (145-86 A.C.) dá-nos a biografia mais completa, onde lemos que apesar de pobre, determinou-se a estudar, chegando a participar do Governo de seu Estado e, aos cinquenta anos, a alcançar um posto importante que, por intrigas, teve que renunciar, exilando-se. Viajou, então, de Estado a Estado para efetivar seus ideais de política e de reforma social, sem sucesso. Voltou a seu Estado, morrendo três anos depois. Na atividade de educador é reverenciado como o primeiro professor da História. Diz-se que teve três mil discípulos, mas apenas 72 consagrados.

Além do ensino, editou os Seis Clássicos: "O Livro das Odes", "O Livro dos Ritos", "O Livro da História" (Escrituras Selectas), "Os Anais da Primavera e do Outono" (Quadras de Lu), "O Livro das Mutações" e "O Livro da Música", este completamente perdido.

Dois capítulos do "Livro dos Ritos", "A Grande Escola" e "A Harmonia Perfeita", foram separados e juntamente com os "Diálogos" e "Os Escritos de Mêncio" formam **Os Quatro Livros**, espécie de Bíblia chinesa, i.e., o Livro chinês por excelência. (Padre Guerra acrescenta o "Manual da Piedade Filial" e publica separadamente "Os Escritos de Mêncio").

Nesses tratados estão as doutrinas fundamentais do Confucionismo: que a essência do humano é a benevolência; que o homem deve humanizar-se cultivando suas forças morais, senão se desvia do Curso (Dao); que, partindo da base familiar, deve estender o amor filial a todos; que a harmonia entre o homem e a mulher constitui a saúde social; que na vida pública, a informação deve coincidir com a efetivação; que a investigação das coisas começa pela retificação da mente, resultando no conhecimento do bem inato, princípio e fim da ação moral.

Esse corpo confuciano foi recentemente traduzido para o português, com exceção do "Livro dos Ritos", pelo padre jesuíta português, Joaquim A. de Jesus Guerra, que vive há 51 anos na China, sem ter perdido contato com o Ocidente. Além do serviço inestimável da tradução dessas obras para o português, que delas

Banco de Dados

Confúcio (551-478 A.C.) nasceu na atual província chinesa de Shandong

carecia, o trabalho atingiu na essência a própria interpretação dos textos.

No decurso da longa história dos textos e suas interpretações, pontificou a figura de Zhu Xi (1130-1200 A.D.), como representante máximo da tradição de letrados burocratas, a valorizar sobremodo a sabedoria como erudição. Contraditou-o, criticando-o radicalmente Wang Yang Ming (1472-1529 A.D.), por acreditar que em Zhu Xi as coisas e o conhecimento estavam separados, sem integração. Para este, o Confucionismo afirmava a identidade original entre conhecimento e ação: "Conhecer é tender a agir; agir é praticar o conhecimento. Conhecimento é o princípio da ação; ação, o fim do conhecimento". E, nessa linha, propunha a efetivação do conhecimento intuitivo como integração entre conhecimento e ação. Wang Yang Ming, que parece ter escrito em seu exílio, em Long Chang, um livro sobre os "Cinco Clássicos", do qual restam fragmentos, teve grande receptividade, em especial no Japão, e sua tradição permaneceu na doutrina, embora a de Zhu Xi continuasse a pautar a interpretação de textos.

Como exemplo: os "Diálogos", obra básica do **Quadrivolume** de Confúcio, recentemente comentada por Nan Huai Chin num escrito de mil páginas em chinês, com o título sugestivo de **Nova Interpretação dos Analetos de Confúcio**, traz em si a intenção de esclarecer que a forma de apresentação dos ensinamentos de Confúcio não mais condiz com a juventude atual. Mas, se por um lado, na primeira sentença, já discorre páginas para indicar que o conhecimento não deve ser considerado como mera erudição, por outro, mantém o sentido textual de Zhu Xi, tal qual se encontra em textos para a escola secundária: "Confúcio disse: Ao repetir constantemente o que já se aprendeu, não causará grande prazer?" (**Prazer no estudar!**).

As traduções ocidentais, apoiaram-se no já aceito como autoridade na China, mesmo quando tentaram contestá-la. As mais importantes e influentes foram as inglesas de James Legge (1815-1897), que assim expressou a primeira sentença: "O Mestre disse: Não é prazeroso aprender com uma perseverança e aplicação constantes?"

Em 1898, Gu Hong Ming publicou outra tradução em inglês, criticando a de Legge que, para ele, "deveria aparecer estranha e grotesca a um inglês comum". Curiosamente, sua interpretação assemelha-se nessa sentença (mas só nesta) à do Padre Guerra: "Não é de fato um prazer adquirir conhecimento e, conforme você o vai adquirindo, colocar em prática o que você adquiriu?".

Podemos mostrar agora a rara felicidade da tradução do Padre Guerra em pontos essenciais. Na primeira sentença, ao traduzi-la de maneira simples e praticamente ao pé-da-letra, ressalta a essência do Confucionismo: "Disse o Mestre: Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática, não é realmente um prazer?" (**Prazer na realização do saber**!). Na realidade o Confucionismo acentua a satisfação da efetivação do saber, ao passo que a tradição literária procura salientar que o cultivo das letras, em si, é um prazer, tentando justificar a própria posição.

Patenteia-se essa diferença no título das duas outras obras do **Quadrivolume de Confúcio**. Enquanto Legge as denomina de "O Grande Estudo" e "A Doutrina do Meio-termo", o P. Guerra denomina-as "A Grande Escola" e "A Harmonia Perfeita". Para uma tradição, o Confucionismo reduz-se a doutrina e estudo, para outra, a harmonia e escola. Ao se ler o texto chinês não dá para perceber qualquer ideograma que indique "doutrina". O importante é notar que, se "estudo", continua-se a insistir na tradição letrada. "Escola", porém, porta em si ambiguidade. Se hoje indica o lugar coletivo do trabalho de formação, o termo grego "scholé" não indicava trabalho e sim lazer, não o caminho à formação, mas o ter prazer na formação adquirida.

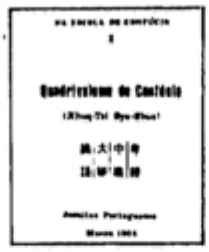
No entanto, se considerarmos que a dificuldade da escola de mera instrução está no integrar-se posteriormente à vida, entenderíamos o que Confúcio quis indicar por "Grande Escola", que seria **a educação da e para a própria vida.**

Não se deve pensar que haja mudanças radicais em todos os textos, mas houve mudanças em alguns pontos realmente essenciais. Está aberto um caminho para a revisão.

Observação: O **Quadrivolume de Confúcio e os outros livros traduzidos pelo Padre Joaquim Guerra podem ser encontrados na editora Roswitha Kempf, entre 9 e 12 horas. O endereço é rua Conselheiro Ramalho, 219 — conjunto 1 — São Paulo.**

MARIO BRUNO SPROVIERO é professor de Chinês da USP.

MARIO BRUNO SPROVIERO
Especial para a **Folha**



QUADRIVOLUME DE CONFÚCIO. Trad. de Joaquim Guerra. Jesuítas Portugueses. 985 págs. Cr$ 25 000.

Confúcio (551-478 A.C.) nasceu no Estado de Lu, na atual província de Shandong. O historiador Si Ma Qian (145-86 A.C.) dá-nos a biografia mais completa, onde lemos que apesar de pobre, determinou-se a estudar, chegando a participar do Governo de seu Estado e, aos cinquenta anos, a alcançar um posto importante que, por intrigas, teve que renunciar, exilando-se. Viajou, então, de Estado a Estado para efetivar seus ideais de política e de reforma social, sem sucesso. Voltou a seu Estado, morrendo três anos depois. Na atividade de educador é reverenciado como o primeiro professor da História. Diz-se que teve três mil discípulos, mas apenas 72 consagrados.

Além do ensino, editou os **Seis Clássicos**: "O Livro das Odes", "O Livro dos Ritos", "O Livro da História" (Escrituras Selectas), "Os Anais da Primavera e do Outono" (Quadras de Lu), "O Livro das Mutações" e "O Livro da Música", este completamente perdido.

Dois capítulos do "Livro dos Ritos", "A Grande Escola" e "A Harmonia Perfeita", foram separados e juntamente com os "Diálogos" e "Os Escritos de Mêncio" formam **Os Quatro Livros**, espécie de Bíblia chinesa, i.e., o Livro chinês por excelência. (Padre Guerra acrescenta o "Manual da Piedade Filial" e publica separadamente "Os Escritos de Mêncio").

Nesses tratados estão as doutrinas fundamentais do Confucionismo: que a essência do humano é a benevolência; que o homem deve humanizar-se cultivando suas forças morais, senão se desvia do Curso (Dao); que, partindo da base familiar, deve estender o amor filial a todos; que a harmonia entre o homem e a mulher constitui a saúde social; que na vida pública, a informação deve coincidir com a efetivação; que a investigação das coisas começa pela retificação da mente, resultando no conhecimento do bem inato, princípio e fim da ação moral.

Esse corpo confuciano foi recentemente traduzido para o português, com exceção do "Livro dos Ritos", pelo padre jesuíta português, Joaquim A. de Jesus Guerra, que vive há 51 anos na China, sem ter perdido contato com o Ocidente. Além do serviço inestimável da tradução dessas obras para o português, que delas

Confúcio (551-478 A.C.) nasceu na a

carecia, o trabalho atingiu na essência a própria interpretação dos textos.

No decurso da longa história dos textos e suas interpretações, pontificou a figura de Zhu Xi (1130-1200 A.D.), como representante máximo da tradição de letrados burocratas, a valorizar sobremodo a sabedoria como erudição. Contraditou-o, criticando-o radicalmente Wang Yang Ming (1472-1529 A.D.), por acreditar que em Zhu Xi as coisas e o conhecimento estavam separados, sem integração. Para este, o Confucionismo afirmava a identidade original entre conhecimento e ação: "Conhecer é tender a agir; agir é praticar o conhecimento. Conhecimento é o princípio da ação; ação, o fim do conhecimento". E, nessa linha, propunha a efetivação do conhecimento intuitivo como integração entre conhecimento e ação. Wang Yang Ming, que parece ter escrito em seu exílio, em Long Chang, um livro sobre os "Cinco Clássicos", do qual restam fragmentos, teve grande receptividade, em especial no Japão, e sua tradição permaneceu na dou-

Banco de Dados

atual província chinesa de Shandong

trina, embora a de Zhu Xi continuasse a pautar a interpretação de textos.

Como exemplo: os "Diálogos", obra básica do **Quadrivolume de Confúcio**, recentemente comentada por Nan Huai Chin num escrito de mil páginas em chinês, com o título sugestivo de **Nova Interpretação dos Analetos de Confúcio**, traz em si a intenção de esclarecer que a forma de apresentação dos ensinamentos de Confúcio não mais condiz com a juventude atual. Mas, se por um lado, na primeira sentença, já discorre páginas para indicar que o conhecimento não deve ser considerado como mera erudição, por outro, mantém o sentido textual de Zhu Xi, tal qual se encontra em textos para a escola secundária: "Confúcio disse: Ao repetir constantemente o que já se aprendeu, não causará grande prazer?" (**Prazer no estudar!**).

As traduções ocidentais, apoiaram-se no já aceito como autoridade na China, mesmo quando tentaram contestá-la. As mais importantes e influentes foram as inglesas de James Legge (1815-1897), que assim expressou a primeira sentença: "O Mestre disse: Não é prazeroso aprender com uma perseverança e aplicação constantes?"

Em 1898, Gu Hong Ming publicou outra tradução em inglês, criticando a de Legge que, para ele, "deveria aparecer estranha e grotesca a um inglês comum". Curiosamente, sua interpretação assemelha-se nessa sentença (mas só nesta) à do Padre Guerra: "Não é de fato um prazer adquirir conhecimento e, conforme você o vai adquirindo, colocar em prática o que você adquiriu?".

Podemos mostrar agora a rara felicidade da tradução do Padre Guerra em pontos essenciais. Na primeira sentença, ao traduzi-la de maneira simples e praticamente ao pé-da-letra, ressalta a essência do Confucionismo: "Disse o Mestre: Aprender, e depois pô-lo oportunamente em prática, não é realmente um prazer?" (**Prazer na realização do saber!**). Na realidade o Confucionismo acentua a satisfação da efetivação do saber, ao passo que a tradição literária procura salientar que o cultivo das letras, em si, é um prazer, tentando justificar a própria posição.

Patenteia-se essa diferença no título das duas outras obras do **Quadrivolume de Confúcio**. Enquanto Legge as denomina de "O Grande Estudo" e "A Doutrina do Meio-termo", o P. Guerra denomina-as "A Grande Escola" e "A Harmonia Perfeita". Para uma tradição, o Confucionismo reduz-se a doutrina e estudo, para outra, a harmonia e escola. Ao se ler o texto chinês não dá para perceber qualquer ideograma que indique "doutrina". O importante é notar que, se "estudo", continua-se a insistir na tradição letrada. "Escola", porém, porta em si ambiguidade. Se hoje indica o lugar coletivo do trabalho de formação, o termo grego "scholê" não indicava trabalho e sim lazer, não o caminho à formação, mas o ter prazer na formação adquirida.

No entanto, se considerarmos que a dificuldade da escola de mera instrução está no integrar-se posteriormente à vida, entenderíamos o que Confúcio quis indicar por "Grande Escola", que seria **a educação da e para a própria vida.**

Não se deve pensar que haja mudanças radicais em todos os textos, mas houve mudanças em alguns pontos realmente essenciais. Está aberto um caminho para a revisão.

Observação: O **Quadrivolume de Confúcio** e os outros livros traduzidos pelo Padre Joaquim Guerra podem ser encontrados na editora Roswitha Kempf, entre 9 e 12 horas. O endereço é rua Conselheiro Ramalho, 219 — conjunto 1 — São Paulo.

MARIO BRUNO SPROVIERO é professor de Chinês da USP.

Anexo B – Entrevista do padre Abel Paulo Guerra (2010)

Entrevista concedida por email pelo padre Abel Paulo Guerra para o prof. Antonio José Bezerra de Menezes Jr (FFLCH-USP, Brasil) em 24/02/2010.

Nota: o objetivo dessa entrevista foi procurar detalhar aspectos da espiritualidade mariana do pe. Joaquim Guerra, em conexão com os acontecimentos em Portugal e na Igreja Católica.

Da esquerda para a direita o pe. Joaquim Guerra,
seu irmão mais velho o pe. Abel Guerra
e o sobrinho pe. Abel Paulo Guerra (SANTOS, 2008, p. 36)

Prof. Antonio Menezes: O prof. Batista Bruxo, qualifica o pe. Joaquim Guerra como "um fatimista inveterado". Segundo consta, teve ele contacto com a Mensagem de Fátima em 1943 e depois disto escreveu vários artigos na impressa de Macau (os quais infelizmente não tive acesso). Sobre esse assunto, gostaria de perguntar: em síntese, qual a opinião do pe. Joaquim Guerra sobre Fátima?

Pe. Abel Paulo Guerra: O Prof. Baptista Bruxo qualifica o P. Guerra como um "fatimista inveterado". Eu acrescentaria "um fatimista apaixonado". Toda a sua vida foi promover a Mensagem de Fátima e estabelecimento no mundo do Reinado do Coração Imaculado de Maria. Sobre este tema escreveu inúmeros artigos para revistas e jornais em Macau e em Portugal.

P: Tinha o pe. Joaquim Guerra alguma teoria sobre o que poderia estar contido na terceira parte do segredo (revelado somente em 2000)?

R: Sobre a terceira parte do segredo de Fátima, esperava naturalmente a revelação do segredo, que estava, desde há anos, nas mãos dos Papas. Como homem da Igreja e homem de fé aguardava a hora em que o Papa achasse oportuna a sua publicação. O demasiado interesse de muitos que, por vezes, surgia na imprensa, era mais, a meu ver, curiosidade jornalística do que fé.

P: O pe. Joaquim Guerra manifestou alguma opinião sobre a queda da União Soviética em 1989 e a Consagração do Mundo ao Imaculado Coração de Maria feita em 1984 pelo Papa João Paulo II, como eventos ligados à Fátima?

R: O P. Joaquim Guerra via certamente, com a sua intuição profética, que o levava a ver Deus em todas as coisas e acontecimentos, uma estreita relação entre a queda da União Soviética e a Consagração da China e do mundo ao Imaculado Coração de Maria. Mas esta Consagração não está ligada aos eventos de Fátima, nem foi o Papa João Paulo II que a fez. Quem fez essa Consagração foi o Papa Pio XII no dia 13 de Outubro de 1942 na radiomensagem que dirigiu em português ao povo de Portugal. Foi à Beata Alexandrina de Balazar que Jesus pediu a consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria.

"Escreve ao teu director espiritual que, em prova do amor que dedicas à minha Mãe Santíssima, quero que seja feito todos os anos um Acto de Consagração do mundo inteiro" (Carta ao P. Pinho – 1/8/1935). Em 11 de Setembro, o P. Pinho escreve ao Papa Pio XI por intermédio do Cardeal Pacelli, seu Secretário de Estado e futuro sucessor, a manifestar-lhe o pedido dirigido por Jesus à Alexandrina. Isto mesmo foi esclarecido pela Ir. Lúcia, dizendo que a ela Nossa Senhora pediu a consagração da Rússia, mas não a consagração do mundo.

P: Em 1946 e 1947, o pe. Joaquim Guerra encontrou-se duas vezes com a Irmã Lúcia com a qual conversou sobre a criação de um instituto religioso cuja missão seria divulgar a mensagem de Fátima. Teria o sr. maiores informações sobre esse projeto? A idéia original seria do próprio pe. Joaquim Guerra?

R: Eu e muitos lhe ouvimos falar sobre um Instituto religioso para divulgar e viver a mensagem de Fátima. Mas só há poucos dias li os Estatutos, que ele redigiu em 1945. A ideia original nasceu dele, sem antes ter falado com a Irmã Lúcia. Deu-lhe o nome de Servas do Imaculado Coração de Maria (S.I.C.). Em 1946 contactou em Portugal com a Irmã Lúcia pela primeira vez e falaram sobre o assunto. Em 1947 encontrou-se novamente com ela e a Irmã mostrou-lhe um projecto sobre o mesmo Instituto, redigido por ela. Ainda houve algumas pretendentes, mas a obra não passou de projectos. Ignoro os motivos.

P: Pelas minhas pesquisas, verifiquei que o pe. Abel Guerra conheceu o pe. Mariano Pinho, diretor espiritual da beata Alexandrina de Balazar, cujas revelações também pediam a Consagração do Mundo. O pe. Joaquim Guerra chegou a conhecer a beata Alexandrina?

R: Conheci o P. Mariano Pinho S.J.. Foi meu professor de português e música. Guardo dele as melhores recordações. Foi para todos nós, Padres e alunos, exemplo de paz e alegria, apesar do muito que estava sofrendo. A Congregação do mundo ao Imaculado Coração aconteceu no dia 13 de Outubro de 1942, feita pelo Papa Pio XII. Falava em português na sua radiomensagem aos peregrinos reunidos em Fátima nesse dia aniversário da última aparição de Nossa Senhora na Cova de Iria. Estávamos reunidos, Padres e alunos do seminário Apostólico da Companhia de Jesus em Macieira de Cambra, a escutar o Santo Padre. Ao começar o Acto de Consagração vi o P. Mariano Pinho cair de joelhos,

assim ficando até ao fim. Só nestes últimos anos compreendi este gesto. Não tenho qualquer informação de visitas que o P. Guerra tenha feito à Alexandrina de Balazar. Acho natural que isso tivesse acontecido, pelo facto da relação existente entre ela e o Reinado do Coração Imaculado de Maria. Convivi com o P. Guerra poucos anos na mesma comunidade. Mas a maior parte do tempo passava-o fora de casa, em Portugal ou no estrangeiro, ocupado em visitas a familiares e amigos, em encontros internacionais, apresentando o seu método do Chinês Alfabético, e difundindo a Legião de Maria.

P: Entre 1959-1961, o pe. Joaquim Guerra dedicou-se ao movimento Legião de Maria, tendo inclusive viajado para a Irlanda para conhecer o seu fundador. Qual a opinião do pe. Joaquim Guerra sobre a importância desse movimento?

R: Sei que foi à Irlanda em 1961 falar com o fundador da Legião de Maria, Frank Duff; e lá propôs aos dirigentes do Movimento a revisão do Manual e dos Estatutos. Conheceu a Legião de Maria na China e logo a difundiu em Macau e em Portugal. Este Movimento era para ele o que melhor enquadrava no seu estilo de acção missionária.

P: O pe. Joaquim Guerra tinha alguma devoção, santuário ou festa litúrgica predileta?

R: Era um apaixonado pelo Coração de Jesus e pelo Coração de Maria. Fazia do terço a sua oração predilecta. Nos seus diários aparece, às vezes: "Hoje rezei três rosários (9 terços) quatro rosários (12 terços)". Quero crer que, ao ser atropelado na rua em Toronto (Canadá), de onde lhe resultou a morte quatro meses depois, em Lisboa, ia distraído dos sinais de trânsito a rezar o terço a Nossa Senhora. Aproveitava para o rezar todos os momentos do seu dia. Rezava todos os dias um terço suplementar a Nossa Senhora, pedindo-lhe vocações para a Igreja e para a Companhia de Jesus a sua família, até ao fim do mundo.

P: O pe. Joaquim Guerra passou por muitas tribulações na China. Qual a reação de seus pais e seus irmãos quando ele decidiu partir para o Oriente em 1933 e também ao saber dessas tribulações?

R: Todas as tribulações que sofreu na China, prisão e condenação à morte por duas vezes nos anos de 1950-1951, só foram conhecidas pelos familiares e pelo público em geral depois de tudo ter acontecido, quando ele veio a Portugal tratar da sua saúde. O livro que então escreveu – condenado à morte – a pedido dos seus superiores, é como que o processo da sua condenação. Antes disso, a sua correspondência para os pais e irmãos tratava de notícias da sua vida missionária. Quando ele partiu para o oriente, tinha eu seis anos e não me recordo de nada. Rezámos por ele.

P: Sendo o sr. também um Jesuíta e considerando os tempos difíceis que a Ordem passou no início da primeira república, os vossos tios Joaquim e Abel, deram-vos algum conselho em particular?

R: Não recebi de meus tios P. Abel e P. Joaquim qualquer orientação para agir depois da revolução de 25 de Abril de 1974. Estava eu então missionário em Moçambique. Na revolução de 1910, que expulsou as ordens religiosas e proclamou a separação entre Igreja e Estado, com o propósito de acabar com o catolicismo em Portugal em três gerações, o tio P. Abel tinha oito anos e o tio P. Joaquim tinha dois anos.

P: Em entrevista dada em 1990, o pe. Joaquim Guerra manifestou o desejo de ser enterrado em Macau mas isto acabou não se realizando. Houve algum motivo particular para isso?

R: Recordo-me de lhe ter ouvido falar desse desejo de ser enterrado em Macau, mas duvido que tenha falado com os Superiores, alguma vez, acerca disso. Normalmente um jesuíta é enterrado na localidade onde morre. Há casos em que os familiares pedem para ele ser enterrado na sua terra natal, onde tem ainda familiares que disso fazem questão. Como "cidadão do mundo" ficava-lhe bem ser enterrado onde morreu. As suas cinzas encontram-se depositadas no mausoléu da Companhia de Jesus em Lisboa, cemitério dos Prazeres. Nome bonito!

Obs: tendo respondido esse breve questionário, o pe. Abel acrescentou em sua mensagem eletrônica o seguinte texto conclusivo:

Síntese final

Mais do que intelectual e escritor, sinólogo, o P. Joaquim Guerra foi um homem de Deus, "profissional" da oração e missionário. A sua espiritualidade ia beber às fontes inacianas (Exercícios Espirituais e Constituição). Pouco anos antes de morrer, fez pela terceira vez o mês dos Exercícios Espirituais de S. Inácio. A sua obra prima foi o livro da sua vida, o seu testemunho de orante, base de tudo quanto empreendeu e realizou. À semelhança dos Profetas, também ele se sentia possuído da missão, que o queimava como fogo e não o deixava parar.

Dava a impressão dum cavaleiro medieval, fascinado pelo Rei, um Dom Quixote "ao divino", tentando endireitar pela espada da palavra e da escrita tudo o que andava torto. Não sabia nem podia calar-se perante o erro e a injustiça, ficar-se em meios termos na hora de agir. Por isso, teve de sofrer. Parecia um dos últimos sobreviventes duma raça em extinção. Era assim o P. Joaquim Guerra e muito mais. Nunca o vi ler um jornal ou escutar um noticiário da televisão. Tudo o que acontecia no mundo passava-lhe por dentro.

O seu mais apaixonante e frutuoso trabalho missionário consistia na celebração da Santa Missa. Nas vésperas da sua morte fui ao hospital visitá-lo, encontrei-o sentado num sofá, e perguntei-lhe:
- Para onde vai com tanta pressa?
- Vou dizer Missa! Vou dizer Missa!
Não era preciso ir dizer Missa, porque já a estava a viver!

Dedicado em Cristo
P. Abel Paulo Guerra, s.j.
24/02/2010

Anexo C – Carta de Joaquim Guerra para Mario Sproviero (1986)

Apresentamos a carta datada de 14/03/1986, enviada por Joaquim Guerra para o prof. Mario Bruno Sproviero do Curso de Chinês da Universidade de São Paulo, tratando principalmente da tradução do Dao De Jing (道德經) do filósofo Laozi (老子). O interessante é que a tradução desta obra não fazia parte do projeto original de Joaquim Guerra, o qual declarava ter mesmo ojeriza pelo assunto. Contudo, em parte motivado pela tradução que Sproviero vinha desenvolvendo, Joaquim Guerra colocou mãos à obra publicando a "Prática da Perfeição" em 1987. Na introdução desse livro, Joaquim Guerra menciona a existência dessa correspondência:

> Pois bem, o jovem sinólogo brasileiro, prof. Mário Bruno Sproviero, meu amigo de São Paulo, mandou-me em Novembro [1985], um rascunho de sua tradução do Tão-Teh-Ching, para eu lhe dar, sem falta, o meu parecer. Isto não é para mim! Respondi-lhe. (Perfeição, 1987, p. 16)

Quanto à tradução de Sproviero, está foi concluída em 1996 constituindo-se na sua Tese de Livre-Docência com o título "Laozi e a Reversão do Reino do Homem" defendida naquele ano e posteriormente publicada em 2002 pela editora Hedra (São Paulo, SP).

Desde o início do nosso trabalho tínhamos conhecimento da existência dessas cartas, porém somente no dia 15/10/2013, às vésperas do prazo final para depositar este trabalho é que providencialmente o prof. Mario Sproviero comunica tê-las encontrado. As cartas são precedidas pelo seguinte texto escrito à nosso pedido pelo prof. Sproviero por ocasião do achado:

> Desde 1970, por meio do P. Jorge Takisawa S.J. que estava no Wah Yan College, 56 Waterloo Road, Kowloon, Hong Kong, tive notícia do P. Joaquim Guerra, também situado no mesmo local. Depois mantive correspondência com ele sobre muitos tópicos. Pena que não tenho cópia das minhas cartas. Também algumas estão perdidas. Consegui no entanto encontrar algumas. Por exemplo, a carta de 7 de novembro de 1985, trata da discussão de alguns trechos do Dao De Jing, já que eu estava empenhado em traduzi-lo. Eu tinha feito uma primeira tentativa usando de modo exagerado termos filosóficos, principalmente da escola heideggeriana. O pe. Guerra criticou-a considerando a muito hermética. Depois eu mudei completamente de postura, e procurei elaborar uma tradução usando termos o mais concreto possíveis. O interessante é que o Pe. Guerra declara-se especialista em Confúcio e não em Laozi. A carta é bastante clara.

Agradecemos encarecidamente ao prof. Mario pela autorização para reproduzir estas cartas de seu acervo pessoal.

Carta de 14 de Março de 1986 (página 1 de 4)

九龍華仁書院
TELEPHONE: 3-841038-9

WAH YAN COLLEGE
56, WATERLOO ROAD
KOWLOON
HONG KONG

1

14 de Março de 1986

Meu caro Dr. Sproviero

Após a sua carta de 7 de Outubro, e das minhas de 7 e 20 de Novembro, não houve mais correspondência escrita entre nós. Aliás a minha resposta à sua esperança e às suas perguntas, não foram de certo muito animadoras. Por outro lado, tanto o Sr. como eu não andamos muito folgados de tempo.

A Roswitha, em meados de Janeiro, escreveu-me que o Sr. andava atarefado com as Notas ao Laotse. Por essa mesma altura andava eu ultimando a revisão do Livro dos Cantares para uma 2a. edição a fazer aí em S. Paulo pela Roswitha. Hoje mesmo enviei a ela o manuscrito, de 400 páginas. É só a versão em português, como se fará com outras edições dos mais Clássicos. Os problemas, em princípio, ficaram estudados, senão resolvidos, nas primeiras edições, críticas. As novas edições destinam-se ao grande público. Este só terá a lucrar com uma leitura assídua dos belos Clássicos chineses, agora limpos de tanta ferrugem que se lhes tinha pegado.

A Roswitha deve ter informado o Sr. da nova situação das minhas edições, como lhe contei a ela, em carta para o Natal. Não só meu livro em inglês, jogado ao cesto dos papéis em Julho, encontrou interesse no Instituto Cultural de Macau, mas o mesmo Instituto, ou o seu Presidente, Dr. Jorge Morbey, se ofereceu para imprimir quantos livros eu apresente na linha das edições anteriores. Como Deus é bom! Esse livro, pois, será finalmente impresso em Abril. Espero bastante dele, pois é um apelo aos Sinólogos e Centros Culturais do mundo, interessados na Cultura Chinesa, dando-lhes a conhecer a tradução nova, mais valorizadora dos Clássicos, agora existente em português, e à qual poderão recorrer para fazer edições nas suas línguas.

Oiça agora o que lhe conto. Nos meados de Fevereiro, voltei a Macau para as eleições presidenciais, e levei comigo o seu manuscrito de Laotse, a fim de ler um bocado , nos tempos livres que lá tivesse. O pior é que não os tive! Tornando, pois, a Hongkong, no dia 18, inspirou-me Deus para ensaiar uma tradução do 1º capítulo, reagindo assim contra a minha inércia passada a esse respeito.

Não há como ver um texto seguido, a que se pode apanhar o fio. Frases soltas, podem ter diferentes sentidos. Assim, contrariamente ao que tinha escrito ao Sr. achei que a sua ideia de separar Mho(無) e Yu(有) de Mãe(名), foi uma versão parecida à do Sr. que eu achei melhor. Digo-lhe que tenho em meu poder algumas edições chinesas recentes, que assim entendem, ao passo que outras, também recentes, dão um sentido substantivo à 2a. palavra. Remeto hoje mesmo ao Sr. exemplares(2) dessas duas correntes.

Animado com o bom começo da minha tentativa dessa tarde de 18 de Fevereiro, fui por diante, sem grande dificuldade e cada vez mais entusiasmado com o que estava descobrindo: que Laotse foi um Místico da craveira de S. João da Cruz!

A você devo esta descoberta. Só que o livro anda tão maltratado, por chineses e estrangeiros, como os outros Clássicos e mais ainda.

Alumiado pelo contexto, que é uma verdadeira lâmpada acesa para um tradutor, e ajudado sensìvelmente por Deus, que também inspirou a Laotse (Todo o bem de Deus nos vem), creio que pude resover várias incógnitas deste livro, como o Sr. poderá ver pela minha tradução da obra, que juntamente lhe envio. Imagine que foi trabalho de duas semanas apenas! Passei a la. semana de Março em Macau, donde voltei a concluir e passar à máquina a versão que tinha feito.

Antes de ir por diante, devo dizer ao Sr. a impressão que me deu o esboço da

Carta de 14 de Março de 1986 (página 2 de 4)

2

九龍華仁書院
TELEPHONE: 3-841038-9

WAH YAN COLLEGE
56, WATERLOO ROAD
KOWLOON
HONG KONG

sua versão.Esse estilo exótico e até sibilino, não é de jeito a interessar os leitores. Estes poderão mesmo pôr o livro de lado, ao fim de algumas páginas, e passar a falar mal, não da tradução mas do livro. Salvo excepções, um autor escreve um livro para se ler agradàvelmente, procurando para isso exprimir claramente o seu pensamento, e sem escandalizar ninguém. É numa atitude de assim que se devem ler os autores. Dizer agora,como se vai repetindo, que Laotse foi um ateu, é uma calúnia grave e que só mostra uma grave ignorância do sentido dos textos. Eu estou agora convencido que Laotse foi um Santo e de categoria, embora de um estilo diferente de Confúcio. Também Confúcio, como o Sr. sabe, foi acusado no tribunal de James Legge, de ser agnóstico, senão ateu! O que falta a certas pessoas é confessar que não sabem, em vez de inventar coisas tão absurdas que eles dizem frescamente.

Já no fim da minha tradução, reparei que tinha em minha posse a obra do Jesuíta espanhol, missionário em Taiwan, Padre Carmelo Elorduy, meu amigo. Com ele me encontrei em Taiwan algumas vezes; e também com o irmão dele, Pe. Eleutério, também Jesuíta, com que tive boa conversa na UNiversidade de Deusto, em Bilbao, ao deter-me lá em Agosto de há dois anos. O Pe. Eleutério é um grande escritor, bastante conhecido na E/uropa. Foi ele que escreveu a douta Introdução para a versão do Padre Carmelo. O Pe. Carmelo traduziu também o Chuangtse. Já verifiquei que, mesmo sendo do melhor hoje em dia, a versão do Pe. Carmelo também falha bastante aqui e além. Mais uma razão para eu me decidir a uma edição crítica desta obra, além do extraordinário valor dela, mal imaginado de muitos. Bons leigos católicos, e especialmente Religiosos, lerão este livro de Laotse com imenso proveito e louvando a Deus que assim inspirou um homem tão longe como na China e o levou a viver uma vida de tanta profundidade evangélica. "Quem quer ganhar os homens, faz-se criado deles, põe-se ao serviço deles". Foi isto que fêz o próprio Cristo, como sabemos. Isto vem no cap. LXVIII, como pode ver. E o que ele diz dos seus 3 tesoiros, no cap. 67!

Passo agora a examinar com o Sr. alguns casos:

1. "Mho wey tje zjy". "Pud gnin tje caaw". Eu traduzi:"Uma ocupação que não dá nas vistas", "um ensino ou doutrina nada atraente". Desculpe! escrevo aqui os caracteres chineses correspondentes: 無為之事 不言之教

Estas mesmas expressões encontram-se igualmente destacadas nos cap. 2 e 43. A famosa frase "Wej mho wey" (為無為) abre o cap. 63, e ali me acabou de abrir os olhos, à luz do contexto. Ora, no meu Dicionário, vem esse sentido para Wey: Observar, dar nas vistas. "Mho wey" será pois, nestes contextos: Agir sem dar nas vistas, sem chamar a atenção(coisa que Cristo bem sublinhou no Evangelho, dizendo precisamente que os Fariseus tudo faziam para dar nas vistas). Noutros contextos, "Wej mho wey" significará uma "ação espontânea, despretenciosa, desinteressada, livre ou não imposta, não forçada" (cap. 23).

"Ação in-ação", como se vem repetindo, é um paradoxo ou contra-senso.

Como o Sr. pode reparar, eu, seguindo um autor chinês que também lhe mando, numerei os textos, o que facilita as citações. Vou seguir a numeração ao diante.

Assim , em 11 fala-se do trabalho que não dá nas vistas (無為之事) e em 12, de "um ensino ou doutrina nada atraente" (不言之教). Tal era a perfeição exigente, e mal compreendida em geral, a que Laotse convidada.

Carta de 14 de Março de 1986 (página 3 de 4)

3

九龍華仁書院
TELEPHONE: 3-841038-9

WAH YAN COLLEGE
56, WATERLOO ROAD
KOWLOON
HONG KONG

2. O amigo viu no número anterior, a leitura que eu dou a 言 (Gnin em vez da normal Gnen). No tom ascendente tem função adjetiva, com o significado de Atraente, Encantador.

Mas o mesmo caracter chinês na leitura normal (Gnen) não só significa Dizer, palavra, ensinamento, recomendação, mas também "Eu próprio, si próprio, pessoalmente". Foi esta a versão que dei ao texto em 262: "Quem quer superior, no povo, tem que ele próprio pôr-se a servi-lo". Este significado vem no meu Dicionário, sinal de que o encontrei noutro Dicionário importante.

3. A expressão "pud yn"(不仁), nos textos 29 e 30, a propósito do Santo e do Céu e da Terra, não podem ter o sentido negativo que todos lhe dão. Isso soa a blasfêmia! Ora o Dicionário oficial de Khanghi(E a vista que eu tenho gastado a consultá-lo!) lá diz que (不) se emprega às vezes por (丕). Pxę como eu escrevo em Chinês Alfabético, significa Extremamente, ao máximo. Foi, pois, este o sentido que eu dei no caso. Repare que a estrutura de 不 mostra uma ave voando para o alto e chegando ao céu, não podendo, pois, voar mais alto. Antes, pois, do sentido negativo, está a afirmação gráfica de que já se chegou ao máximo.

Alguns bons Dicionários chamam a atenção para este sentido de 不, sem invocarem a leitura diferente que o Khanghi faz dele. De fato, também em português temos essa maneira de fazer uma forte afirmação, como se disséssemos: O santo não é benévolo, não! O Santo não é nada benévolo! Toda a gente que bem fala a língua, percebe o sentido forte e apropriado.

No caso dos textos aqui presentes (29 e 30) diz-se logo a seguir, que o Céu e a Terra, bem como o Santo "tratam as criaturas como se faz aos cachorros dos animais". Sim, o meu Dicionário também traz para Theão (獒) o sentido de Carneiro, boi, animal, e para Kŭ (狗) o sentido de cria, cachorro.

A verdade é que toda a gente acarinha os cachorros, cordeiros ou outros. Dar à expressão sentido de "Cães de palha" como fêz o próprio Chuangtse, é uma estupidez. O homem não estava bom da cabeça nesse momento. Nem o que ele lá diz que as pessoas espezinham esses objetos, antes de se queimarem, não é verdade. Não são "cães de palha" mas figuras de papel que se oferecem respeitosamente e simbòlicamente. Espezinhá-las seria um ato de loucura.

4. Chamo agora a sua atenção para o texto 168. "A ação da Sabedoria é um divertimento, pois é dos fracos que ela se serve". O "Fraco vence o forte; o mole supera o duro" diz-se noutro sítio. Por Divertimento traduzi eu, neste caso a palavra "Phain"(反). Note-se que a Bíblia diz o mesmo da Sabedoria Divina: "Ludens in orbe terrarum".

5. Por fim uma observação sobre o termo DAOW, e o que dele digo no texto 107. Daow(道) significa muita coisa, como sabe: Palavra, falar, verdade, doutrina, sabedoria, governo e senhorio, razão de ser, acerto). Laotse toma-o como nome de Deus: "O Senhor(em 108) é por essência o que existe por Si mesmo". É, pois, o Ens a Se, como dizemos de DEUS em Filosofia e Teologia.

Nesse caso, a Semântica estrutural da palavra chinesa(que dá TAL em derivação): T + Al : Dys.5ie + Aow.7de(Haow.2hd ; Ngaow.7di): Dys significa Exprimir, designar, o, a. Aow, quer dizer Inacessível, misterioso; Haow quer dizer Altíssimo, luminoso, Luz; Ngaow significa Poderoso, Excelso.

Por isso, no texto 105 tomei a liberdade de traduzir:"De Daow(a Luz) nasceu o seu Igual. Com este Igual ficaram Dois iguais, que deram origem ao 3º, criando os Três todas as coisas". Note-se que Ed (二) tanto significa Um como Igual. E neste texto Igual é que fica bem, pois dizer que é o Um, não parece acertado visto que o Um é o seu Gerador. O estranho é que nos apareça em Laotse uma referência tão clara, à SSma. Trindade, diríamos. Mas não é este o único

Carta de 14 de Março de 1986 (página 4 de 4)

九龍華仁書院
TELEPHONE: 3-841038-9

WAH YAN COLLEGE
56, WATERLOO ROAD
KOWLOON
HONG KONG

texto cuja presença em Laotse constitui uma grande surpresa.

6. Ainda uma palavra sobre o título mesmo deste livro.
"Le Tao et la Vertu" traduziu a meias um chinês, numa edição feita no Canada.
Desde há muito e ainda em edições recentes, mestres chineses, dividiram o pequeno livro em 2: O Canónico de Tao e o Canónico da Virtude(Tê). Do cap. 37 em diante, dizem Teh-Ching, e antes Tao-ching. Mas nos textos não se vê razão para tal distinção, não é verdade?
Eu traduzi Dao = Perfeição(também podia ser Sabedoria) e dei a Tc(Teh) o sentido de Ação, comportamento. Com isso ficou MANUAL DA PERFEIÇÃO. Trata-se, pois, de uma Perfeição em ação, não teórica. Isto é patente ao longo dos textos.
Manual da Perfeição faz lembrar o Caminho da Perfeição. composto por Santa Teresa de Ávila, o primeiro livro que ela publicou, por insistência do Cardeal de Évora, que se encarregou e custeou a impressão.
Para evitar confusões, optei por Manual da Perfeição. No mais, Keq(Ching) também significa Caminho ou Senda, passar por.

Agora meu caríssimo amigo, diga-me em que altura vão os seus trabalhos sobre o livro . Claro que é preciso fazê-los render. Por outro lado, eu estou sumamente interessado e quási obrigado em consciência, até para agradecer a luz que Deus me deu, a valorizar esta obra no mundo. Para isso já estou quási decidido a fazer uma versão para o inglês a partir da minha portuguesa, para que alcance muitos leitores por esse mundo além, para proveito das almas, e honra de Mestre Lao. Tanto essa edição inglesa como a portuguesa acho que devem levar o chinês ao lado, para tirar dúvidas. Por outro lado, fazer uma edição portuguesa aqui, quando o Sr. faz uma aí, não parece acertado. Podíamos talvez fazer uma edição em conjunto. A edição feita aqui, será custeada, por hipótese, pelo Instituto Cultural. O problema seria levar o livro daqui para o Brasil, onde a entrada está a ser tão dificultada.

O Sr. deve ter aí algumas obras boas sobre este livro em questão. Eu trouxe, creio que da Inglaterra, há um bom par de anos, uma versão inglesa, feita por um mestre chinês, de nome Ch'u Ta-Kao. Traz um Prefácio do Dr. LIonel Giles, antigo "Keeper of the Oriental Manuscripts of the British Museum." Diz ele que este livro foi dos mais traduzidos até hoje, com excepção da Bíblia. Diz também: "It contains passage after passage of the most baffling obscurity, and the numerous translations often differ so widely that they hardly seem to represent one and the same text". Inclusivamente têm-se tomado incríveis liberdades, que não respeitam nada o texto. Disso é prova a edição de Ch'u Ta-Kao. Diz este no seu próprio prefácio que a mais antiga edição do livro, feita por Wão Ped (Wang Pi), tem "absolutly indefensable corruptions". Neste século, Ch'en Chu fêz uma edição em Shanghai,1930, em que procurou restaurar o original. O pior é que não só mudou caracteres, mas transpôs textos de um capítulo para outro, e muito distanciados. Incrível! digo eu. Um objecto pode-me cair no andar de baixo ou voar para o andar de cima ou ir parar ao vizinho do outro lado da rua, mas a um bairro distante, mal percebo. É esta edição de Shanghai que segue a versão de Ch'u Ta-Kao. O pior é que está cheia de versões absurdas , que eu não posso aceitar. Depois de tudo isto, mal imagino a bagunça que vai armar a minha versão! O que eu nunca fiz, nem precisei de fazer, na versão dos Clássicos chineses, foi transferir textos ou mudar caracteres: nem 1!
Sei que a Roswitha apreciará sua ajuda na edição revista dos Cantares e outras a seguir. Também eu agradeço ao Sr. Fico aguardando suas notícias. Desejo ao amigo saúde, e umas Páscoas bem alegres. A alegria, humana e cristã, é um tónico para o trabalho. Sempre grato e amigo

P.e Joachim P. Guerra, S.J.