

TEMPO E HISTÓRIA NA CHINA ANTIGA

André Bueno⁵

RESUMO

Nesse artigo, discutiremos a questão da relação entre tempo e história na China Antiga, baseando nossa análise nos textos de Confúcio (-551 a -479) e Sima Qian (-145 a -85), os dois principais fundadores da historiografia chinesa.

Palavras Chave: China Antiga – Sinologia – Historiografia Chinesa

ABSTRACT

In this article, we discuss the question of the relation between time and history in ancient China, basing our analysis on texts of Confucius (-551 a -479) and Sima Qian (-145 a -85), the two main founders of Chinese historiography.

Keywords: Ancient China – Sinology – Chinese Historiography

INTRODUÇÃO

Há um velho provérbio chinês que diz: ‘o povo chinês tem uma mente histórica’. A análise dessa simples frase nos indica um fator crucial para o entendimento da mentalidade chinesa: a crença de que a história é o sustentáculo da civilização. Para a China tradicional, história e cultura são praticamente sinônimas; todavia, a primeira delimita, no tempo, o *momento* (‘espaço’) das transformações na segunda. Isso levaria os chineses, desde os tempos mais remotos, a tentarem uma série de métodos e formas de periodizar sua história, buscando compreender e organizar sua dinâmica de

⁵ Prof. Adjunto de História da UNESPAR; Pós-Doutor em História pela UNIRIO.

transformação. Nesse texto, analisaremos o surgimento das fórmulas de periodização estabelecidas na China Antiga, principalmente em Confúcio 孔夫子 (-551 a -479) e Sima Qian 司马迁 (-145(?) a -85), os dois grandes inaugurados da história chinesa, e cujas contribuições marcariam decisivamente a formação da historiografia e do pensamento chinês.

O TEMPO

O conceito de *Tempo*, (时 *shi*) no pensamento chinês antigo, é bastante vago. Ele se articula a duas questões – uma filosófica, outra linguística – que fazem parte da mentalidade chinesa. A primeira consideração, de ordem filosófica, é a pouca importância dada pelo pensamento chinês ao verbo *Ser* (是 *shi*) como sentido de existência. O mundo material era entendido como um *mundo em mutação* (易 *yi*), no qual a manifestação das coisas se dava de forma dinâmica. A essencialidade de algo, pois, não se apresentava diretamente, mas era mediada pela forma com que se manifestava. Assim, a existência era entendida como transitória, fluídica; um dos verbos básicos para defini-la, por exemplo, era *Estar* (在 *zai*). Algo não ‘é’, algo ‘está’, num determinado contexto, dentro do *mundo da mutação*. Por causa disso, a preocupação sobre uma possível essencialidade se dirige a investigação das leis naturais que regem essas manifestações. Isso se projeta diretamente sobre a ideia de tempo. O tempo é um *momento* em que as coisas *estão* de um modo específico. Sabia-se que havia um padrão de tempo em função das estações do ano, sempre repetidas em série e em propriedades naturais. Marcações lunares delimitavam os meses. Todavia, a precisão cronológica não era uma preocupação fundamental para a maior parte da sociedade. Os camponeses ficavam apreensivos com a aproximação das épocas de plantio e colheita, de seca e de chuva, ou seja, momentos num ciclo anual perene. Entendido assim, a essência do tempo seria um padrão natural de repetições de momentos, de estados das coisas (LARRE, 1975). Proclamar um calendário anual, que interpretasse esses sinais do tempo, acabou por tornar-se um atributo

imperial; cabia ao soberano compreender o ritmo (韵yun) das estações e inteirar a sociedade sobre isso, justificando desse modo o seu papel de intermediário entre o céu e a terra (como podemos ver claramente no capítulo *Yueling*月令 do *Liji*礼记, ou *Recordações Culturais*).

Tal vagueza e imprecisão são representadas, igualmente, pela questão do tempo verbal entre os chineses. Na antiguidade – como até hoje – não há, na língua chinesa, flexão direta de um verbo para o passado ou futuro. Todos os verbos são sempre apresentados no tempo presente. Quando alguém desejar expressar temporalmente, em chinês, por exemplo: ‘ontem fui à escola’, dirá ‘eu ontem ir escola’. Quando alguém diz: ‘sou professor há dez anos’, traduza-se ‘eu professor ter dez anos’ ou ‘eu dez anos ser professor’. Pode-se usar partículas como *guo*过 ou *le*了 para indicar situações já encerradas: ‘eu fui professor’ (*wo shi le laoshi*, 我是了老师), denota que esse estado já mudou, e não se é mais docente. Um texto histórico chinês se aproxima, portanto, de uma narrativa atemporal, e precisa *estar situada* no contexto. Outra tradução simples pode nos dar uma idéia disso: “Confúcio dizer aos seus discípulos; ‘eu estudar o passado” (forma infinitiva), poderia ser traduzido como ‘Confúcio diz...’, ‘Confúcio disse...’ ou ‘Confúcio dizia...’. Tais ambigüidades forçaram os historiadores chineses a inserir o discurso histórico numa datação, no *momento do tempo* em que se desenrola. A história, pois, é um registro de *momentos* elucidativos sobre a compreensão da realidade, e disso resulta sua importância fundamental.

AS PRIMEIRAS DATAÇÕES E O CALENDÁRIO CHINÊS TRADICIONAL

(农历NONGLI)

Então, quando foi que os chineses começaram a datar seus acontecimentos? As referências mais antigas de que dispomos estão gravadas em carapaças de tartarugas e escápidas de bois e carneiros, do período Shang商(-1523 a -1027). Elas eram utilizadas

com fins oraculares, e nelas vislumbramos a origem da escrita chinesa. O sistema de consulta consistia, basicamente, em escrever duas previsões na superfície do osso ou carapaça – uma favorável, outra não. Inseriam-se barras de metal aquecidas, que provocavam rachaduras no material. O curso das rachaduras em direção a uma das mensagens determinava o augúrio. Um detalhe importante surge nesses materiais oraculares: as datas de consulta. Possivelmente com o objetivo de arquivar as previsões, e montar um balanço anual dos movimentos da natureza, em algum momento essas carapaças e ossos começaram a ser guardados, formando as enormes coleções dos quais dispomos hoje. Nelas, eram indicados o *ano* 年(*nian*) e o *mês* 月(*yue*, ou ‘lua’) e por vezes, o dia. É provável que esses oráculos fossem de uso particular de uma elite, e o sistema de datação era desconhecido de grande parte da população. De fato, não temos nenhum documento da época Shang que nos explique o funcionamento desse calendário. Ele será ‘explicado’, na verdade, pelos documentos históricos da dinastia Zhou 周(-1027 a -221), principalmente a partir da época de Confúcio 孔夫子(-551 a - 479). Esse método de datação seria chamado de *nongli* 农历.

O sistema do calendário tradicional, o *nongli* 农历(ou, *calendário agrícola*), organizava a periodização do tempo em um ciclo de sessenta anos 干支(*Ganzhi*, ou sistema ‘truncos-ramos’), que podia ser estendido pela inserção de elementos complementares. Sua composição básica era a seguinte:

- a) Os *Truncos Celestes* 天干(*Tiangan*), em número de dez, e organizados na seguinte sequência: jia (甲), yi (乙), bing (丙), ding (丁), wu (戊), ji (己), geng (庚), xin (辛), ren (壬) e gui (癸).
- b) Os *Ramos Terrestres* 地支(*Dizhi*), em número de doze, e organizados na seguinte sequência: zi (子), chou (丑), yin (寅), mao (卯), chen (辰), si (巳), wu (午), wei (未), shen (申), you (酉), xu (戌) e hai (亥).

O ciclo era organizado da seguinte maneira: combinava-se um dos troncos celestes, em sequência, com um ramo terrestre, para criar o ‘nome’ do ano. Assim, os anos eram nomeados da seguinte forma: 1.1 甲子(jiazi), 2.2 乙丑(yichou), 3.3 丙寅(bingyin) até 10.10 癸酉(guiyou), quando o ciclo continua em 1.11 甲戌, 2.12 乙亥, 3.1 丙子 [...] até a junção 10.12 癸亥. Como a conjunção é dual, dela resulta uma sequência que só se repete a cada sessenta anos. Esse padrão pode ser diversificado com a inserção dos *Xing*行(‘estados da matéria’, ou: metal, água, madeira, terra e fogo) aos troncos celestes, e com a associação dos animais do zodíaco chinês (em número de doze) para corresponder aos ramos terrestres. Esse ciclo apresentava a vantagem de estabelecer datações específicas para cada ano, afastando a possibilidade de confundir uma data em seis décadas. Além disso, registros de acontecimentos astronômicos podiam ser comparados e calculados com a data do ano, confirmando a ocorrência de um determinado evento importante.

Por outro lado, o sistema lunisolar de cálculo dos meses necessitava de ajustes periódicos, que revelavam as falhas desse sistema. Os meses chineses eram baseados nas fases da lua, possuindo de 29 a 30 dias. O final de um ciclo de doze lunações marca o início de um novo ano, em sua primeira lua nova. O problema é a defasagem de dias ao final de cada ano, que exigem o acréscimo de dias para manter a sincronia entre o ano solar e o lunar. O registro desses meses excedentes complicava, por vezes, a recuperação de uma data. Outro problema era a distância temporal em relação aos acontecimentos: quanto mais antigos, maiores as chances de ocorrerem confusões ou coincidências entre os anos de um ciclo (ASLAKSEN, 2010).

A grande ironia é que esse sistema de calendário, chamado de ‘agrícola’ ou ‘camponês’, era desconhecido da maior parte da população rural. Como vimos, a proclamação de um calendário anual era atributo do imperador. Devemos nos perguntar: qual a necessidade de um sistema tão complexo e elaborado como esse, numa sociedade em que a maioria do povo se preocupava com a repetição das estações, e não com anos

específicos? Como vimos, o início do *nongli* estava ligado à aferição e preservação de oráculos, bem como a predição das colheitas; contudo, durante a dinastia Zhou, o surgimento do gênero literário histórico exigiria um aperfeiçoamento dessa questão. Para a intelectualidade chinesa, a história tornar-se-ia o registro da ação humana no tempo, e o estabelecimento das raízes da cultura. Por isso, ela merecia uma atenção especial, que seria dispensada por aquele que foi considerado um dos maiores sábios chinês de todos os tempos: Confúcio.

A ESCRITA DA HISTÓRIA NA ÉPOCA DE CONFÚCIO

Temos poucas informações sobre quando a literatura histórica propriamente dita começou a ser escrita na China. Se pudermos acreditar no *Coração da Literatura e o Cinzel do Dragão* 文心雕龙 (*Wenxin Diaolong*), de Liuxie 刘勰 (+461 a +521?) – um dos primeiros manuais sobre a história da literatura chinesa, escrito em torno do séc. +6 – já se escrevia a história desde tempos imemoriais, e durante o período Xia 夏 e Shang 商, já existiriam funcionários dedicados a anotar as ocorrências da corte (BUENO, 2004, cap.16). Mas foi na época Zhou 周, porém, que ela se transformou no registro legal dos acontecimentos, salvaguardando para a posteridade as leis, os conhecimentos e os exemplos morais que conduziram a sociedade. Liuxie se baseava, provavelmente, nas indicações que Confúcio deixou sobre a presença de obras e documentos históricos em sua época. Todavia, Confúcio também se queixava que muita coisa havia sido perdida, o que dificultava o estudo do passado: “O Mestre disse: que sei da cultura de Xia? Não sobrou muito em Qi, seu herdeiro. Que sei da cultura de Yin [Shang]? Não sobrou muito em Song, seu herdeiro. Sem evidências e estudiosos, fica difícil conhecer essas culturas” [*Conversas* 论语 (*Lunyu*), BUENO, 2012].

Essa reclamação é recorrente na historiografia chinesa; as sucessivas queimas de bibliotecas imperiais, em meio a crises de sucessão dinásticas, ocasionaram uma perda

inumerável de textos. Tais dificuldades fizeram com que Confúcio publicasse dois livros de história fundamentais para a compreensão do passado chinês: o *Tratado dos Livros* (书经 *Shujing*) e as *Primaveras e Outonos* (春秋 *Chunqiu*). O *Tratado dos Livros*, a princípio, não era de sua autoria: era uma coletânea dos principais discursos, eventos e passagens biográficas dos grandes heróis civilizadores da China Antiga. Apesar de indicar as possíveis datas de cada uma dessas passagens, a organização cronológica do livro é solta, marcada por interrupções, ausências e descontinuidades, num espírito semelhante à vagueza do conceito de tempo comum a sociedade chinesa da época. Por outro lado, podemos supor que tal apresentação da obra, cujo fim era educativo, colocava tais passagens históricas como exemplos – e, portanto, atemporais, embora tenham ocorrido – que vem de encontro a preservar essa memória de modo perene. Como vimos, a indistinção temporal na língua chinesa tornava os discursos do *Tratado dos Livros* praticamente ‘atuais’, tornando sua indicação cronológica um elemento quase secundário (ON-CHO & WANG, 2005, p.1-31).

O livro das *Primaveras e Outonos* é bastante diferente, porém, e praticamente inverte o paradigma do *Tratado dos Livros*. Segundo Mêncio 孟子 (-385 a -304), discípulo confucionista do séc. -4, o livro seria de autoria do próprio Confúcio, que esperava ser lembrado como um grande pensador justamente por meio dessa obra histórica (*Mengzi*, Livro 3, cap. 1). Nela, o velho mestre redigiu uma seca e taciturna cronologia de eventos históricos, a partir dos arquivos de que dispunha em sua terra natal, Lu 魯國. Uma primeira leitura de qualquer passagem das *Primaveras e Outonos* é muito pouco esclarecedora: ela indica o ano de um reinado, uma data lunar (mês), os personagens e o acontecimento. Nada mais é dito. Mas na linguagem sutil da obra, cada uma dessas frases tinha um significado importantíssimo. Quando Confúcio informava, por exemplo, que o ‘o rei X foi assassinado’, a palavra ‘assassinado’ indicava claramente uma conspiração, e possivelmente seus culpados. Do mesmo modo, a frase ‘fulano descansou em data y’ implicava que o referido personagem havia bem desempenhado suas funções na vida, e

que podia ser tido como exemplo. A redação das *Primaveras e Outonos* causou preocupação e comoção em sua época: ser acusado de um crime qualquer, no livro, equivalia a uma condenação pública. Muitas famílias nobres, cujos ancestrais haviam praticado atos considerados indignos, ficaram alvoroçadas e irritadas com tais revelações, feitas em frases singelas e de poucas palavras (GUERRA, 1981; SCHABERG, 2005: 21-57). Com o intuito de corroborar suas afirmações, Confúcio atrelava suas denúncias e elogios a datas que podiam ser verificadas nos documentos que ele consultara. Ou seja, ele partia do princípio de que um determinado evento ocorrera num determinado espaço ou momento do tempo, e que podia assim ser localizado. Embora esse pressuposto possa parecer simples e quase ingênuo nos dias da hoje, na época ele representava uma revolução em termos de narrativa histórica. Ao datar e identificar os personagens de um determinado evento, Confúcio abria a possibilidade dele ser confirmado, negado ou mesmo discutido, a partir dos livros de história espalhados pelas diversas regiões da China. Como vimos, o próprio Confúcio reclamara que dispunha de poucos meios para estudar a história e os costumes das dinastias anteriores. Era importante, pois, criar uma referência geral, um guia para elucidar as principais passagens históricas. Por fim, Confúcio emendou a cronologia dos reinados e ducados, indicando suas datas de início e fim, para estabelecer sua continuidade.

A extensa cronologia das *Primaveras e Outonos*, que ia aproximadamente de -841 até a época de Confúcio, representava esse paradigma de pesquisa – e nesse caso, não podemos esquecer que essa história, para os chineses, era o registro ético das ações individuais no passado, responsáveis pela continuidade (ou crise) da sociedade. As *Primaveras e Outonos* se constituem um livro rico de indicações moralizantes, mas cujo domínio era difícil e exaustivo. Gradativamente, muitas de suas informações foram perdendo o caráter de crítica histórica, e seu vocabulário preciso adquiriu características polissêmicas, ensejando dúvidas sobre sua interpretação. Isso levou a redação de três comentários diferentes, que discutiam as passagens da obras: o *Zuo zhuan* 左传, o

Gongyang zhuan 公羊传 e o *Guliang zhuan* 谷梁传. Destes, o primeiro terminou sendo aceito tradicionalmente, pelos confucionistas, como ‘a mais adequada’ interpretação das palavras de Confúcio; mas os outros dois livros sobreviveram, e continuaram sendo lidos e discutidos pela intelectualidade chinesa.

AS ERAS HISTÓRICAS (DINÁSTICAS)

Com Confúcio, temos a primeira apresentação de um esquema histórico e cronológico da China Antiga. É por meio de sua obra que conhecemos a sequência histórica das três primeiras dinastias e suas possíveis datações: Xia 夏 (-2205 a -1523), Shang 商 (-1523 a -1027) e Zhou 周 (-1027). A denominação de uma dinastia na antiguidade (朝, *chao* ou 代, *dai*), por si mesma, já definia uma primeira noção de Era histórica. Ela se constituiria num período em que um determinado grupo (designado como família ou casa real, 家 *Jia*) assumiria o Mandato do Céu 天命 (*Tianming*), o atributo de governar o país, durante um *espaço de tempo*. O Mandato implicava na manutenção de uma ordem harmônica (和 *He*) entre sociedade e natureza. A duração desse período não estava definida: ela dependia da boa administração do país, e a sucessão real dentro de uma mesma casa dependia diretamente da qualidade dos governantes escolhidos. Por isso, a documentação confucionista identifica, também, a ideia de um ciclo de ascensão, manutenção e decadência que seria inerente a todas as dinastias. Tal como num movimento natural, nenhuma dinastia poderia manter-se no poder eternamente; ela nasceria, cresceria e pereceria pelos seus próprios excessos e defeitos. Uma casa dinástica, porém, seria *datável* – e o registro de sua história, sujeito ao julgamento crítico, tal como nas *Primaveras e Outonos*, colocava seu prestígio e continuidade em jogo. Novamente, a história surgia aí para educar aqueles que estivessem interessados em preservar-se no poder por mais tempo: “Zizhang perguntou: podemos prever o futuro daqui há dez gerações? O Mestre disse: Yin adotou os costumes de Xia, e Zhou adotou os

de Yin. Sabemos o que se perdeu e o que foi acrescentado. Quem suceder Zhou fará o mesmo, já sabemos como será”. [Conversas论语 (Lunyu), BUENO, 2012].

Nas *Recordações Culturais*, Confúcio apresenta, porém, uma outra forma de definir a evolução histórica chinesa. Ele apresenta a teoria de que a história estaria dividida em duas Eras distintas: a *Era da Grande Paz* 大同(Datong) e a *Era da Paz Menor* 小康(Xiaokang):

Quando reinava, na idade de ouro, o grande Dao [caminho], o mundo era propriedade comum (não pertencendo a nenhuma família dominante), os governantes eram escolhidos de acordo com a sua sabedoria e capacidade, havia paz e confiança mútua. Por isso as pessoas não tratavam apenas os próprios pais como pais e os próprios filhos como filhos. Os anciãos sabiam prezar a sua velhice e os jovens sabiam usar o seu talento, os mais moços tinham os velhos por quem olhar, e as viúvas desamparadas, e os órfãos, e os mutilados e aleijados eram tratados com carinho. Os homens tinham afazeres específicos e as mulheres cuidavam dos lares. Como as pessoas não desejassem ver seus bens desperdiçados, não tinham motivo para os conservarem egoisticamente para si; e como as pessoas tivessem energia mais do que suficiente para o trabalho, não precisavam limitar-se a trabalhar só em proveito individual. Por isso não havia malícia nem intrigas, nem ladrões nem bandidos, e conseqüentemente não havia necessidade de cada qual fechar a sua porta (ao cair da noite). Assim era o período do *Datong*, ou a Grande Comunidade. Agora, porém, já não reina o grande Dao e o mundo está dividido entre famílias adversas (tornou-se propriedade privada de algumas famílias), e as pessoas consideram como pais apenas os próprios pais e como filhos apenas os próprios filhos. Cada qual entesoura seus bens e trabalha apenas em proveito próprio. Estabeleceu-se uma aristocracia hereditária e os diversos Estados construíram cidades, cidadelas e fossos para sua defesa. Os princípios da Li (regras sociais) e da lei funcionam como simples regras de disciplina; por meio de tais princípios os cidadãos procuram manter a distinção oficial de governantes e governados, ensina-se aos pais e filhos e irmãos mais velhos ou mais moços e esposos e esposas a viverem em harmonia, estabelecem-se obrigações sociais, e vive-se em grupos de aldeias. Os mais fortes fisicamente

e os mentalmente mais vivos galgam posições de relevo, e cada um trata a sua própria vida. Daí a malícia e os ressentimentos, resultando em guerras. (Os grandes fundadores de dinastias como) Os Imperadores Yu, Tang, Wen, Wu e Cheng, e o Duque Zhou, foram os melhores homens desta época. Sem uma única exceção, foram todos seis profundamente ciosos dos princípios da Li, mediante os quais a justiça foi mantida, a confiança geral foi instaurada, os erros e equívocos foram banidos. Um ideal de verdadeira humanidade, ren, foi estabelecido, e cultivaram-se as boas maneiras e a cortesia como sólidos princípios a serem seguidos pelo povo. Qualquer autoridade que violasse tais princípios haveria de ser denunciada como inimigo público e destituída do cargo. Este se chama o Período da Xiaokang ou "o Período da Paz Menor". [*Recordações Culturais* 礼记 (*Liji*) em BUENO, 2011].

Embora não se trate especificamente de um livro de histórias, as *Recordações Culturais* constituem um levantamento de práticas, costumes e crenças da época Zhou, se tornando uma fonte indispensável de história cultural da China Antiga. A observação presente nesse fragmento é interessante porque denota, para nós, a existência concomitante de três periodizações distintas – e, no entanto, não excludentes entre si. Uma é a do tempo amplo, do calendário, dos discursos antigos presentes no *Tratado dos Livros*; a segunda, do tempo cronológico, datado, dos períodos dinásticos e das *Primaveras e Outonos*; e a terceira, a das *Recordações Culturais*, que analisa em conjunto a relação entre as outras duas perspectivas. Esse último tipo de periodização vaga e abrangente não se firmou, porém, talvez por depender de um grande espaço de tempo para ser feita – e aí, a distância histórica dos eventos em questão dilui as possibilidades de se fazerem uma análise crítica mais efetiva sobre os mesmos. Uma última tentativa nesse sentido surgiu no *Gongyang zhuan*, que propunha igualmente uma nova teoria para realizar uma leitura compreensível das *Primaveras e Outonos*. Na passagem sobre o primeiro ano do reinado do Duque Yin de Lu 隱一 (*yinyi*), o comentarista Hexu 何休, propunha que a história podia ser dividida em três grandes etapas ou momentos: o mais

distante seria o ‘ouvi dizer’, que corresponderia aos acontecimentos que nos são passados de forma indireta; o ‘eu ouvi’, que significa ter contato com testemunhas de uma época, sem tê-la vivido; por fim, o ‘eu vi’, que significa testemunhar diretamente a história. Para Gongyang, a percepção desse esquema surgiu na época de Confúcio, e desde então o mundo seguiria uma trajetória de aperfeiçoamento por meio da constatação atenta e consciente dos eventos históricos. Uma das características interessantes da concepção de Gongyang é que ela pode ser compreendida, de certa forma, como uma metodologia de escrita histórica, que permite classificar as fontes e relatos do ponto de vista do próprio historiador e seu contexto (CSIKSZENTMIHALYI, 2006: 84-88). Essa possibilidade de ‘atualizar’ a história seria importante na época da Dinastia Han 漢 quando Sima Qian, leitor de Gongyang, iria revolucionar decisivamente os métodos historiográficos chineses.

SIMA QIAN 司马迁 E AS RECORDAÇÕES HISTÓRICAS 史记

Durante o período Han, a construção da história chinesa seria definitivamente marcada pelo trabalho realizado por Sima Qian 司马迁 (-145(?) a -85). Sima Qian fora diretamente influenciado por seu pai, Sima Tan, historiador e astrólogo da corte, e por Dong Zhongshu 董仲舒, um dos maiores filósofos confucionistas da época, cujas contribuições veremos a seguir (WATSON, 1958). A partir deles, Sima Qian iria propor uma remodelação da história, representada em sua extensa e copiosa obra, as *Recordações Históricas* (史记 *Shiji*), cujo objetivo era cobrir toda a história da China desde suas origens até sua época. As *Recordações Históricas* envolvem diversos empreendimentos teóricos e metodológicos para a formulação de uma cronologia mais exata, que sustentasse uma periodização dinástica contínua. Inspirado em Confúcio, Sima queria fazer com que sua história fosse moralizante, mas ao mesmo tempo, calcada em referências que ele julgava as mais realísticas possíveis. Isso não era muito diferente do que o próprio Confúcio havia

proposto, mas Sima Qian levaria essa proposta a um novo nível de refinamento, cuja complexidade iria influenciar toda a historiografia chinesa posterior.

Primeiramente, a questão da cronologia e das datações. Sima Tan, pai de Sima Qian, era um profundo estudioso dos movimentos celestes e da astronomia (que nessa época, não se distinguia da astrologia). Como ele, Sima Qian teria aprendido a aprimorar o uso do calendário de sessenta anos (o *nongli*), relacionado os anos a posição das constelações e eventos cósmicos notáveis, como a passagem de cometas e eclipses. Calculando retroativamente a ocorrência de alguns desses eventos (principalmente eclipses lunares), Sima Qian definia as possíveis datas para seu acontecimento e verificava se, na documentação, havia menção aos mesmos. A concordância de uma determinada data numa passagem textual com essas indicações astronômicas referendava, em sua visão, a existência do evento – o momento exato no tempo – em que ele se desenrolou. Discrepâncias entre o calendário anual e a indicação desses eventos apontavam, nessa mesma linha de raciocínio, que existiam problemas nas fontes consultadas – e sobre os quais o historiador deveria, então, emitir um parecer crítico. O preciosismo de Sima Qian, em relação à questão das datações, fez com que ele tomasse o cuidado de propor que todas as datas antes de -841 (início das Primaveras e Outonos) eram propositivas. Todavia, no início do século 20, a descoberta de carapaças de tartaruga oraculares, com listas dos reis da dinastia Shang, comprovou que as datações indicadas por Sima Qian estavam corretas. É admirável, pois, que no campo cronológico Sima Qian tenha conseguido avanços notáveis, sem uso direto de uma arqueologia científica, a ponto de alcançar tal precisão para períodos anteriores a ele em mais de dez séculos.

Por outro lado, as *Recordações Históricas* manifestam a preocupação de organizar a história chinesa num ciclo maior, natural, como manifestação da ‘vontade do Céu’. Essa inspiração veio de Dong Zhongshu (-179 a -104), um dos mestres de Sima Qian, e o principal responsável pela fusão entre a ideologia confucionista e o pensamento

cosmológico, que buscava justificar a existência do Estado e da organização social com base na dinâmica da natureza (QUEEN, 1996; LOEWE, 2011). Dong Zhongshu defendia que a sociedade e o governo derivavam de uma evolução das forças naturais, e por isso, estavam sujeitas a ação das mesmas, o que era explicado pelo sistema *wuxing* 五行 (cinco estados da matéria). O sistema *wuxing* explicava a mutação da matéria 气 (*qi*) com base em dois ciclos, um de criação e outro de destruição. Para ele, o mesmo se dava em relação à vida humana. No fragmento seguinte, vemos como o ciclo de criação é construído, e sua conseqüente interpretação para a ordem social e as relações familiares:

Tem o céu cinco forças, a saber: a madeira, o fogo, a terra, o metal e a água. A madeira é o primeiro, e a água o último, com a terra no meio. Tal é sua seqüência ordenada pelo céu. A madeira dá origem ao fogo, o fogo dá origem a terra (cinzas), a terra dá origem ao metal, o metal dá origem a água, e a água dá origem a madeira. Tal é sua relação criadora. A madeira está à esquerda, o metal à direita, o fogo adiante, a água atrás, e a terra no centro. Esta é a ordem em que, como pais e filhos, recebem o ser e o transmitem em reciprocidade. Assim, a madeira o recebe da água, o fogo da madeira, a terra do fogo, o metal da terra, e a água do metal. Enquanto os transmissores todos são pais; enquanto receptores, todos são filhos. Confiar constantemente no próprio pai a fim de prover para o próprio filho é a via do céu. Por conseguinte a madeira, enquanto árvore vivente, é alimentada pelo fogo (sol); o metal, uma vez morto, é sepultado pela água; o fogo se compraz na madeira, e a nutre por meio da energia yang (solar); a água vence ao metal (seu pai), mas o chora por meio da energia yin. A terra demonstra a máxima lealdade no serviço do céu. Assim, as cinco forças proporcionam uma norma de conduta para ministros leais e para filhos devotos de seus pais... O sábio, compreendendo isso, incrementa o seu amor e diminuiu sua severidade, faz mais generoso seu auxílio aos vivos e mais respeitoso seu cumprimento dos ritos funerários pelos mortos, ajustando-se assim a norma estabelecida pelo céu. Como filho, cuida piedosamente de seu pai, o mesmo que o fogo na madeira, e chora a seu pai, o mesmo que a água quando vence ao metal. Serve ao seu soberano como a terra reverencia ao céu. Assim, pode chamar-se um homem de força.

Exatamente igual como cada uma das cinco forças mantém seu lugar próprio de acordo com sua ordem estabelecida, assim os funcionários públicos, em conformidade com as cinco forças, se esforçam ao máximo empregando suas faculdades em seus deveres respectivos. [*Gemas preciosas das Primaveras e Outonos* 春秋繁露 (*Chunqiu Fanlu*), BUENO, 2011]

Dong Zhongshu elaborara esse sistema com base em sua interpretação pessoal do comentário Gongyang das *Primaveras e Outonos*, que ele apresentou em sua obra *Gemas preciosas das Primaveras e Outonos* 春秋繁露 (*Chunqiu Fanlu*). Sima Qian inspirou-se nessa ideia, e procurou justificar a sucessão dinástica dentro da mesma concepção de ciclo natural, colocando cada uma das dinastias anteriores como ‘governada’ por uma dessas forças. Ele esperava, assim, apresentar uma ordenação macro cósmica para a sucessão política e histórica, inserido dentro desses períodos o desenrolar dos acontecimentos. Seu esquema para as eras dinásticas, baseado no ciclo de sucessão (destruição) era o seguinte:

Dinastia Xia: Madeira

Dinastia Shang: Metal (corta a madeira)

Dinastia Zhou: Fogo (derrete o metal)

Dinastia Qin: Água (apaga o fogo)

Dinastia Han: Terra (absorve a água)

Esse esquema é representado, por exemplo, nesse fragmento sobre a sucessão política, presente nas *Recordações Históricas*:

Este é o parecer do historiador: o governo da dinastia Xia foi marcado por bons augúrios, mas com o tempo deteriorou-se e voltou a rusticidade e a decadência. Shang substituiu Xia, e reformou seus defeitos por meio da virtude da piedade filial. Mas esta piedade degenerou, e as pessoas dirigiram-se para o mundo das superstições e espíritos. Então Zhou seguiu corretamente, corrigindo esta falta por meio dos rituais e da ordem. Mas os ritos se deterioraram porque caíram nas mãos daqueles que os transformaram em um simples espetáculo. Então, tornou-se

necessário novamente acabar com este espetáculo, reformar o mundo e buscar novamente um bom destino. Este foi o caminho das três dinastias, e o ciclo dinástico é um caminho que começa, termina e continua sempre. É óbvio então que nos final de Zhou e nos tempos iniciais de Qin os ritos estavam deteriorados, e a ordem corrompida. Mas o governo Qin falhou ao tentar corrigir estas falhas, adicionando a elas leis e punições duríssimas. Este não foi um grave erro? Por isso, quando os Han chegaram ao poder, buscando consertar as falhas de seus predecessores, e trabalhando para corrigir o mundo e pô-lo em ordem, seus esforços seguiram corretamente a ordem apropriada e determinada pelo Céu. Eles ordenaram a corte em doze meses, coloriram as vestimentas e as carruagens de amarelo e o restante o acompanhou. [*Recordações Históricas* 史记(*Shiji*) em BUENO, 2011]

De fato, a dinastia Qin adotara cor preta como oficial (cor da água, na China), bem como se afirmava ‘patrocinada’ por essa força. Liu Bang 刘邦, primeiro imperador Han, adotou o Amarelo, que simboliza a Terra. No entanto, as evidências para isso estavam na própria história escrita por Sima Qian, o que gerou muitas críticas posteriores. A questão é Sima Qian criara uma história tão bem articulada, para sua época, que qualquer contestação partia, inequivocamente, dela. Para completar a questão da periodização, Sima Qian inseriu, ainda, as *Datas Marcantes* 年表(*nian biao*), que marcavam acontecimentos políticos importantes para a dinastia. Com isso, ele esperava reforçar o aspecto pontual da cronologia histórica (JOPPERT, 1979: 205-207).

O aspecto da periodização fica ainda mais evidente quando observamos a divisão dos capítulos nas *Recordações Históricas*. A obra está dividida em cinco partes: *Anais* 本纪(*Benji*), *Cronologias* 表(*Biao*), *Famílias* 世家(*Shijia*), *Livros* 书(*Shu*) e *Biografias* 列传(*Liezhuang*). Os três primeiros dedicam-se, quase exclusivamente, a apresentar a conjuntura temporal das histórias. Os *Anais* (doze capítulos) trazem a descrição e as datações das dinastias e dos principais imperadores Qin e Han; as *Cronologias* (dez capítulos) informam, detalhadamente, as principais datas da história, e

organizam a sucessão dos eventos, sua coordenação e proximidade; e as *Famílias* (trinta capítulos) trazem as crônicas históricas dos estados e reinos que compunham a dinastia Zhou, antes da unificação promovida por Qin. Nos *Livros* (oito capítulos), Sima Qian apresenta dissertações sobre assuntos técnicos ou políticos, como a questão do Calendário e da Astronomia; e nas *Biografias* (setenta capítulos), ele discorre sobre as personalidades, individualmente ou coletivamente, e as re-escala perante os eventos históricos.

Podemos observar que Sima Qian tentava conciliar o diverso material histórico de que dispunha. Se as *Biografias* e os *Livros* se aproximam bastante do *Tratado dos Livros*, os empreendimentos cronológicos são nitidamente influenciados pelas *Primaveras e Outonos*. É provável que Sima Qian buscasse assim, numa única obra, articular os acontecimentos históricos dentro de um único modelo, que concatenasse as informações disponíveis, estabelecendo uma série de círculos concêntricos, indo do macro (o ciclo, a era dinástica) para o micro (o evento em si), e do social-histórico para o exemplo individual e moral. Essa teia de relações criou um profundo impacto na mentalidade histórica chinesa, cujos desdobramentos são sentidos até os dias de hoje (HARD, 1999).

CONCLUSÃO

A obra de Sima Qian mudou, em definitivo, o perfil das obras históricas chinesas e a questão da periodização. As *Recordações Históricas* deram origem, e serviram de modelo, para as chamadas *Histórias Oficiais* 正史 (Zhengshi), que se transformaram num empreendimento controlado pelo Estado. Depois dos Han, todas as dinastias dispunham de suas próprias agências históricas, responsáveis pelo registro dos acontecimentos, pela redação dos Anais e pela censura. Em contraposição a esse controle, os chineses também desenvolveram uma tradição de historiadores independentes, críticos, dispostos a contestar a criação de ‘versões oficiais’. Contudo, ambos partiam, inequivocamente, da

obra de Sima Qian. Séculos depois, durante seu longo período imperial (que só findaria em 1911) os chineses ainda debatiam sua história com base nas periodizações propostas pelas Recordações Históricas. A ideia dos ciclos – das eras dinásticas, representados pelo sistema *wuxing*, quanto das aferições cronológicas baseadas no *nongli* – continuaram a ser empregadas, e somente em 1927 se concluiu a história da última dinastia 清 (*Qing*), com base nesses antigos métodos.

O que podemos observar, portanto, é que a antiguidade chinesa criou uma série de meios para interpretar, classificar e ordenar o tempo. Intimamente ligada tanto a questão da natureza como da política, a questão da periodização criou, no imaginário chinês, uma forte impressão sobre a necessidade da história, como mantenedora de suas tradições e de sua cultura. A localização no tempo, a delimitação no passado, a possível ‘veracidade’ garantida pela cronologia, criaram o sólido sentimento de uma real e milenar herança cultural entre os chineses, da qual a história seria a principal responsável pela continuidade. A sutileza do sistema de periodização proposto, a partir de Sima Qian, faz com que seja praticamente impossível abordar a história chinesa sem antes dominar sua cronologia tradicional. E por isso, ainda hoje, essa história tradicional chinesa é um desafio para qualquer um que deseje se aventurar no campo da sinologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASLAKSEN, Helmer. *The Mathematics of the Chinese Calendar*. Singapura, 2010, disponível em <http://www.math.nus.edu.sg/aslaksen/calendar/cal.pdf>

BUENO, André. *A História e seus comentários*. 2004, disponível em <http://orientalismo.blogspot.com.br/2007/07/histria-e-seus-comentrios-de-liu-xie.html> (Capítulo 16 do 文心雕龙 *Wenxin Dialong*)

BUENO, André. *As Conversas do Mestre*. 2012, disponível em <http://orientalismo.blogspot.com.br/2012/04/as-conversas-do-mestre.html> (论语 *Lunyu*)

- BUENO, André. *Cem textos de História Chinesa*. 2011, disponível em <http://chinologia.blogspot.com> (Fragmentos do 礼记 *Liji*, 春秋繁露 *Chunqiu Fanlu* e 史记 *Shiji*)
- CSIKSZENTMIHALYI, Mark. *Readings in Han Chinese thought*. Indianapolis: Hackett, 2006.
- GUERRA, Joaquim J. *Escrituras Selectas*. Macau: Jesuítas de Macau, 1980 (Tradução do 书经 *Shujing*).
- _____. *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*. Macau: Jesuítas de Macau, 1981 5 volumes (Tradução do 春秋 *Chunqiu*).
- HARD, Granty. *Worlds of bamboo and bronze*. Columbia: Columbia University Press, 1999.
- JOPPERT, Ricardo. *O Alicerce Cultural da China*. Rio de Janeiro: Avenir, 1979.
- LARRE, C. *A percepção empírica do tempo e a concepção da história no pensamento chinês* em RICOEUR, P. (org.) *As culturas e o tempo*. São Paulo: Vozes-USP, 1975.
- LOEWE, Michael. *Dong Zhongshu, a "Confucian" heritage and the Chun qiu fan lu*. Leiden: Brill, 2011.
- MESKILL, John. *The Pattern of Chinese History: Cycles, Development or Stagnation?* Bostson: D.C. Heath and Company, 1965.
- ON-CHO, Ng & WANG, Edward. *Mirroring the past: the writing and use of history in imperial China*. Honolulu: University of Hawai Press, 2005.
- QUEEN, Sarah. *From chronicle to Canon: the hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SCHABERG, David. *A patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Harvard: Harvard University Press, 2005.
- WATSON, Burton. *Ssu-Ma Ch'ien, Grand Historian of China*. Nova Iorque: Columbia University press, 1958.