

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**PROBLEMATIZAÇÃO DE POSSÍVEIS  
ASPECTOS EDUCACIONAIS NOS CAPÍTULOS  
INTERNOS DO ZHUANGZI**

**CARLOS ALBERTO BENTO CORRÊA**

**PIRACICABA, SP**

**(2017)**

# **PROBLEMATIZAÇÃO DE POSSÍVEIS ASPECTOS EDUCACIONAIS NOS CAPÍTULOS INTERNOS DO ZHUANGZI**

**CARLOS ALBERTO BENTO CORRÊA**

**ORIENTADOR: PROF. DR. THIAGO BORGES DE AGUIAR**

**Dissertação apresentada à Banca  
Examinadora do Programa de  
Pós-Graduação em Educação da  
UNIMEP como exigência parcial  
para obtenção do título de Mestre  
em Educação**

**PIRACICABA, SP**

**(2017)**

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Thiago Borges de Aguiar**

**Prof. Dr. Antonio Florentino Neto**

**Prof. Dr. Allan da Silva Coelho**

## **AGRADECIMENTOS**

Gratidão a todas as pessoas que contribuíram com esta pesquisa.

Gratidão às críticas dos professores Dr. Antonio Florentino Neto e Dr. Allan da Silva Coelho.

Gratidão também à oportunidade e orientação nos dada pelo professor Dr. Thiago Borges de Aguiar.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq - Brasil.

## RESUMO

O objetivo deste estudo é problematizar alguns possíveis aspectos educacionais presentes nos capítulos internos do Zhuangzi – nome dado não apenas à obra, mas que seria, também, o nome de seu autor. Este conjunto de escritos são tradicionalmente relacionados ao chamado Daoísmo, que, junto com o Confucionismo e o Budismo, representa uma das três perspectivas de educação mais famosas da China, atualmente. Ao longo da pesquisa, percebemos que o Zhuangzi é pouco estudado no Brasil, o que por si só justificaria um estudo sobre a obra. Assim, a relevância deste estudo seria a de tentar mostrar que a educação chinesa não possui somente uma proposta para aquilo que vem sendo chamado de Educação, mas várias. Isto porque a proposta de base confucionista é a mais divulgada no mundo tanto pelos chineses quanto pelos ocidentais, porém, essa divulgação pode deixar de lado a vastidão da Educação Chinesa. Assim, faremos uma análise dedicada a um dos autores pouco estudados na área da Educação: Zhuangzi. Em outras palavras, iremos discutir algumas das metodologias mais difundidas para o estudo da obra, no sentido de mostrar a relevância do procedimento etimológico de Hamill e Seaton. Além disso, apresentamos um esboço do panorama dos capítulos internos, com comentários pontuais sobre cada um dos sete capítulos, seguidos, obviamente, de informações sobre o contexto histórico do autor e detalhamento de uma das historietas da obra. Explicaremos, também, que entendemos por “possíveis aspectos educacionais” as categorias que (por resultado do uso do procedimento etimológico) denominamos de “aprendizagem como atenção”, “autoaprendizagem conjunta”, “instituição de ensino”, “professor”, “estudioso”, “estudante”, bem como, a escrita de Zhuangzi como um improvável ato formativo.

Palavras-chave: aspectos educacionais; capítulos internos; Zhuangzi (Chuang-Tsé, Chuang Tzu); China; educação chinesa; Oriente.

## ABSTRACT

The objective of this study is to problematize some possible educational aspects in the internal chapters of Zhuangzi. This is a name that would at the same time be of the author and of the title of the work, and which is traditionally related to the so-called Daoism, which together with Confucianism and Buddhism represent the three most famous perspectives of education in China today. Throughout the research, we realized that there are not so many studies on him in Brazil, which in itself would justify a research about the text. Thus, the relevance of this study would be to try to show that Chinese education has not only one proposal for what has been called Education, but several. The Confucianist proposal, however, is the most popular in the world by both Chinese and Westerners, but this disclosure can leave aside the vastness of Chinese education. Therefore, we will do a dedicated analysis to one of the authors little studied in the area of Education, in our case, Zhuangzi. In other words, discuss some of the most widespread methodologies for the study of the text, in order to show the relevance of the etymological procedure of Hamill and Seaton. In addition, to present an outline of the panorama of the internal chapters, with punctual comments on each of the seven chapters, followed, of course, with information about the author's historical context and detailing one of the text's stories. As well as to explain that we understand by "possible educational aspects" the categories that, as a result of using the etymological procedure, we call "learning as attention", "self-learning together", "teaching institution", "teacher", "scholar", "student" and also the writing of Zhuangzi as an improbable formative act.

Keywords: educational aspects; internal chapters; Zhuangzi (Chuang-Tsé, Chuang Tzu); China; Chinese education; East.

# Sumário

APRESENTAÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 .....	16
1.1 Revisão bibliográfica .....	16
1.2. Panorama dos capítulos internos.....	33
1.3. Aprendizagem como atenção .....	42
1.4. Autoaprendizagem conjunta.....	49
1.5. Zi.....	61
CAPÍTULO 2 .....	71
2.1. Os Zhou .....	71
2.2. Os <i>shi</i> 士 e as instituições de ensino .....	84
2.3. Mozi, <i>bian</i> 辯 e a inutilidade.....	90
2.4. Uma nota adicional sobre os textos.....	103
CAPÍTULO 3 .....	107
3.1. A argumentação dos estudantes Shen-tu-jia e Zichan.....	107
3.2. Professor, estudioso e estudante.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
BIBLIOGRAFIA.....	129

# APRESENTAÇÃO<sup>1</sup>

Este estudo se dedicará à problematização de alguns possíveis aspectos educacionais nos capítulos internos do Zhuangzi<sup>2</sup> 莊子<sup>3</sup> (370-300 AEC<sup>4</sup>), um dos textos clássicos mais famosos da China antiga. Zhuangzi é tradicionalmente relacionado ao chamado Daoísmo, que, junto com o Confucionismo e o Budismo, representa uma das três perspectivas da educação mais famosas da China. Ao longo da pesquisa, percebemos que este autor é pouco estudado no Brasil, o que por si só justificaria um estudo sobre a obra. Assim, a relevância desta dissertação seria a de tentar mostrar que a educação chinesa não possui somente uma proposta para o que vem sendo chamado de “educação”, mais várias. Isto porque, embora a abordagem de base confucionista seja a mais divulgada no mundo tanto pelos chineses quanto pelos ocidentais, essa divulgação pode ocultar a vastidão da Educação Chinesa. Neste sentido, vejamos um exemplo que pode tornar nossa proposta mais evidente.

Com base em Chan (2004) e Shue (2004), José Domingues (2010) destacou a repressão que o governo chinês impôs ao movimento chamado falun gong – que misturaria “confucionismo, budismo, Daoísmo e exercícios físicos da tradição qigong” – por considerá-lo ameaçador. Logo, percebemos que a China teria, então, um amplo referencial a ser explorado, dada a complexidade de cada uma destas propostas citadas, além de outras que serão citadas ao longo desta dissertação.

No Brasil, Zhuangzi é um autor pouco estudado. Sylvio Horta (2010), da área da Educação, possui alguns artigos em que aborda brevemente seu pensamento, porém, não faz uma relação explícita com educação. Inty Mendoza (2007), por outro lado, publicou alguns artigos que discutem Laozi 老子 (*Lao Tzu* ou *Lao-Tsé*), Daoísmo

---

<sup>1</sup> Esta apresentação foi escrita utilizando partes do resumo “Zhuangzi e educação: uma relação possível?”, apresentado no 13º Congresso de Pós-Graduação na 13ª Mostra Acadêmica da Universidade Metodista de Piracicaba, 2015.

<sup>2</sup> O sistema chinês chamado Pinyin será utilizado em toda a dissertação para nos referirmos aos nomes e termos chineses, salvo algumas exceções. Assim, o nome do autor/livro estudado aparece como “Zhuangzi”, e não como “Chuang Tsé” ou “Chuang Tzu”.

<sup>3</sup> Os termos em pinyin estarão quase sempre acompanhados dos *hanzi* 漢字, ou apenas *zi* 字. Devemos ressaltar também que os *hanzi* estarão em sua forma tradicional, e não simplificada. Esta opção se faz necessária porque não contaremos somente com traduções, mas partiremos da obra original em chinês, apresentada em chinês tradicional. Esta escolha foi tomada porque os traços dos *hanzi* são fundamentais para acompanharmos a apropriação que o Zhuangzi teria feito da escrita. É válido elencar também que “*hanzi*” ou “*zi*” é geralmente traduzido por “ideograma”, “caractere”, “pictograma”, “sinograma”, “palavra”, “sílaba” ou escrita.

<sup>4</sup> A datação que será utilizada em todo o estudo, quando nos referirmos à antiguidade chinesa, é AEC (Antes da Era Comum) e EC (Era Comum), em substituição à a.C/d.C.



e educação, sem tratar sobre Zhuangzi. Além deles, José Bizerril, que fez um estudo etnográfico do Daoísmo no Brasil, analisa “a dimensão performática constitutiva da transmissão da tradição em uma linhagem daoísta no Brasil, partindo de uma perspectiva baseada na antropologia da experiência”. Assim, segundo ele,

A idéia de conhecimento no Daoísmo baseia-se em uma noção pragmática: conhece-se por experiência pessoal corporificada o legado da tradição. A possibilidade de conhecer está fundada em uma relação pessoal entre mestre e aprendiz, inserida em uma cadeia dialógica e genealógica (BIZERRIL, 2005, p. 87).

Este artigo, que consideramos pertinente, trata, também, sobre atores históricos, como Liu Pai Lin (1904-2000), e sobre os trabalhos de Wu Jyh Cherng (1958-2004), mas parece discutir conceitos como “ensinar” e “aprender” reduzidos ao conceito de “experiência”. Além disso, somente Laozi é rapidamente citado e Zhuangzi está ausente. Em outro artigo, Bizerril (2010, p. 289) menciona outros atores históricos: a Sociedade Taoísta do Brasil e o “movimento transnacional do mestre Mantak Chia”. Entretanto, este estudo poderia provocar apenas interpretações exotéricas, esotéricas ou até mesmo exóticas por parte dos leitores acadêmicos, algo que poderia reduzir o Daoísmo e o Zhuangzi ao campo antropológico, ou ao campo das chamadas “religiosidades orientais”.

Nesse sentido, pensamos ser pertinente apresentar as observações de François Billeter, uma vez que, segundo ele,

parece necesario revisar de un modo igualmente drástico otro tópico, el de la pertenencia de Zhuangzi al daoísmo. Esta atribución induce al error al público occidental, que por lo general no sospecha que “daoísmo” no corresponde a una noción en chino, sino al menos a cuatro o cinco. Los chinos distinguen a los *daojia*, los “filósofos daoístas”, una categoría que inventaron los bibliotecarios de principios del imperio, donde reunieron el *Zhuangzi* y el *Laozi*, a los cuales asociaron más tarde el *Huainanzi* y el *Liezi* principalmente; el *xianren zhi dao*, un conjunto de creencias relativas a los inmortales, aparecidas a principios del imperio; el *Huang-Lao*, una filosofía política colocada (como su nombre indica) bajo el patronato de Huangdi – el Emperador Amarillo – y Laozi, que desempeñó un importante papel a principios de la dinastía Han; el *Lao-Zhuang*, un movimiento filosófico que se desarrolló a principios de la Edad Media bajo el signo de un retorno a Laozi y Zhuangzi y del que Guo Xiang es un representante eminente; por último, el *daojiao*, la religión daoísta, que aparece a finales de la dinastía Han. Zhuangzi no puede clasificarse de manera satisfactoria bajo ninguna de esas rúbricas. La religión daoísta no ha tomado de su obra más que aspectos muy limitados: nociones aisladas, como el “ayuno de la mente” (*xinzhai*) o la “práctica del olvido” (*zuowang*), y algunos personajes de sus diálogos, que convierte en seres sobrenaturales. De su filosofía no ha conservado nada. Al verse asociados en una misma categoría bibliográfica, Zhuangzi y Laozi fueron poco a poco considerados como representantes de una misma escuela

filosófica, lo cual es absurdo porque semejante escuela no ha existido nunca y porque ambos defienden, acerca de cuestiones asenciales, concepciones diametralmente opuestas (BILLETER, 2003, p. 167-169).

Com base nos apontamentos de Billeter, os quais retomaremos ao longo dessa dissertação, é seguro afirmar que não estamos preterindo o exoterismo, o esoterismo, o campo religioso ou o antropológico e nem seus autores. Porém, durante a pesquisa, nos foi perceptível que o Zhuangzi pode ser lido e abordado por várias outras áreas. Isso porque o texto parecer provocar as mais variadas interpretações. Dito de outra forma, segundo Xiaogan Liu,

Dentre as muitas obras importantes da China antiga, o Zhuangzi [...] fornece o mais fascinante, atraente e intrigante alimento para o pensamento. Se ignorarmos convenções textuais e metodologias chinesas, é possível descobrir inúmeras vertentes filosóficas sob o nome de Zhuangzi – humanismo, o naturalismo, o ceticismo, absolutismo, o idealismo, o materialismo, o relativismo, o pluralismo, o niilismo, misticismo, e até mesmo aspectos que prefiguram o pós-modernismo. Neste sentido, o livro funciona como um caleidoscópio: os leitores podem chegar a entendimentos bastante diferentes de conceitos-chave como Dao 道, wuwei 無為 ziran 自然, xiaoyao 逍遙, e levar esses entendimentos em quase qualquer direção (tradução nossa)<sup>5</sup>.

Desta maneira, com base na discussão atual, nos seria possível afirmar que há poucos estudos amplos sobre Zhuangzi na área da Educação, sobretudo, uma investigação mais detalhada a respeito de seus possíveis aspectos educacionais, sem reduzi-los tanto ou rotular demais. Outro ponto que acentua a polêmica em torno da obra seria a própria classificação de Zhuangzi como um autor do Daoísmo, visto que, conforme ressalta Anne Cheng,

Acerca da noção de “escolas” na China antiga, Sivin Nathan observa que, ao contrário da concepção grega de escola formada de oradores e de polemistas em praça pública, ela corresponde muito mais a classificações bibliográficas do que agrupamentos de pessoas. Na China, as escolas distinguiam-se entre si por preservarem e transmitirem *corpus* diferentes de textos escritos, numa linhagem de transmissão que se assemelhava muito a uma filiação (donde a palavra *jia* 家, que designa o clã). Sivin cita o caso do *Laozi* e do *Zhuangzi*, que se viram agrupados sob a etiqueta de “escola” daoísta (*daojia* 道家) pela simples razão de que tradições de interpretação sobre estes dois textos

---

<sup>5</sup> Among the many important works of ancient China, the Zhuangzi [...] provides the most fascinating, appealing, and puzzling food for thought. If we ignore Chinese textual conventions and methodologies, it is possible to discover innumerable philosophical strands under the name of Zhuangzi – humanism, naturalism, skepticism, absolutism, idealism, materialism, relativism, pluralism, nihilism, mysticism, and even aspects that foreshadow postmodernism. In this sense, the book functions like a kaleidoscope: Readers can reach quite different understandings of key concepts like Dao 道, wuwei 無為 ziran 自然, xiaoyao 逍遙, and take those understandings in almost any direction (LIU, 2015, p. 129).

encontravam-se no mesmo setor da biblioteca imperial (CHENG, 2008, p. 357-358).

Em outras palavras, não pretendemos reduzir o Zhuangzi a qualquer uma das denominações do Daoísmo, nem discutirmos os famosos conceitos de *dao* 道 ou *wuwei* 無为, uma vez que muitos outros trabalhos já os aprofundaram exaustivamente<sup>6</sup>. Além disso, há outros conceitos que apareceram bem mais durante nossa pesquisa e não foram amplamente contemplados pelos pesquisadores, mesmo que alguns deles tenham sido tratados durante nosso trajeto investigativo. Todavia, esta posição segue como polêmica e não precisa ser encarada, pelo leitor, como algo fundamental.

A primeira questão que se impôs, no âmbito desta pesquisa, foi a de que, se o autor é pouco estudado, quais são os dados que poderiam nos dar alguma noção dessa ausência? Nesta tarefa, a primeira coisa a ser apontada é que o procedimento metodológico utilizado foi o cruzamento de dados quantitativos com dados qualitativos, somados ao procedimento etimológico discutido na tradução de Sam Hamill e Jerome. P. Seaton (1998; 2000)<sup>7</sup>. Isto será detalhadamente apresentado no

---

<sup>6</sup> Porém, para adequarmos este trabalho às críticas e às normas que são impostas, trataremos, em toda a dissertação, o Zhuangzi como um daoísta e filiado ao chamado Daoísmo filosófico (Daojia). Além disso, apresentaremos o *Dao* 道 e *Wuwei* 无为 como elementos centrais e principais no Zhuangzi e que sem estes elementos não podemos entender o que Zhuangzi está dizendo. Assim, compreendemos que o *Dao* 道, segundo Cheng (2009, p. 125) é a “realidade como totalidade”, ou seja, “para Zhuangzi existe o Dao, ou seja, a realidade como totalidade, e existem daos, ou seja, recortes parciais desta realidade. Acontece que o termo chinês cobre as duas acepções: designa o Caminho, mas também os caminhos entendidos como métodos, técnicas ou abordagens particulares a esta ou àquela corrente e, em sua acepção verbal, significa também ‘falar’ ou ‘dizer’. Em relação à realidade original e totalizante que é o Dao, os daos não são senão os recortes humanos e sociais operados pelo discurso; e que o *Wuwei* 无为, segundo François Jullien (2000, p. 218-219) é “deixar passar [a vida]”, ou seja, “como conseguir dizer ao mesmo tempo isto e não isto e, para tanto, libertar-se de sua disjunção? Não mais (o) dizer como isto que se demarca, murado em sua individualidade e, por conseguinte, enrijecido, objetivado, porque, cortado da globalidade do seu curso e tornando-se exclusivo, mas captar através de tudo ‘isto’ o fundo (patrimônio) comum – igual, indiferenciado – que o faz ser assim. Outra função se descobre, ou antes, se encontra, uma função que a filosofia havia excluído (mas a poesia, pelo menos a poesia moderna, recuperou? – Mallarmé, Rimbaud) e que essa bifurcação com a China permite revisitar. Não cabe mais à palavra, determinando-se, dizer o sentido [...], mas através das determinações que ela evoca, e porque ela as faz transbordar, deixar passar a imanência. Porque a imanência (a do ‘caminho’) é o que não se pode ‘dizer’ (separadamente, fazendo-a evidenciar-se) e que não se pode evocar senão deixando-a passar. ‘Deixar ser’ – ‘deixar passar’: indiferentemente e não importante o que se diga, mas neutralizando a exclusiva”. Portanto, veremos ao longo da pesquisa, bem como na conclusão, que o Dao (realidade como totalidade) não pode ser ensinado, sendo preciso o Wuwei (deixar passar) esta imanência. Logo, o leitor possui as duas chaves de leitura tidas como fundamentais para entender o dito Daoísmo filosófico de Zhuangzi, pois Zhuangzi terá que ser categorizado nessa dissertação como filósofo daoísta.

<sup>7</sup> É importante destacar que o emprego do procedimento etimológico só foi seriamente utilizado depois de quase um ano de leituras, discussões, participações em eventos e produção de outros textos (não publicados) onde exploramos outras metodologias.

capítulo 1. Por ora, destacamos que para termos uma noção da ausência de Zhuangzi nos estudos acadêmicos, foram feitas consultas nos sites das bases de periódicos do Brasil denominados Scielo, Scielo Educa e Hottopos<sup>8</sup>. A partir da palavra-chave “Oriente”, verificamos 148 artigos no Scielo, nove no Scielo Educa e 226 no Hottopos. Já com a palavra-chave “China”, verificamos 864 no Scielo, nove no Scielo Educa e 33 no Hottopos. Dentre estes artigos, somente 42 poderiam ser relacionados ao campo da Educação, tendo como prioridade os textos clássicos do chamado Confucionismo. Ligados, principalmente, à figura de Confúcio 孔子 (*Kongfuzi* ou *Kongzi*), o mais famoso dentre os autores chineses. Em meio a esses 42 artigos, seis ou sete poderiam ser relacionados a personagens míticas ou históricas, tradicionalmente relacionadas ao Daoísmo como a personagem de Laozi, e somente um poderia ser relacionado à figura de Zhuangzi. Além de artigos, poderíamos citar o livro de Santos (2015), que traz em sua bibliografia somente Confúcio e Laozi, ou ainda, o livro de Lima (2000), onde Zhuangzi é pontualmente citado a respeito de alguns aspectos da Educação.

É relevante dizer, nesta apresentação, que a personagem histórica de Zhuangzi teria vivido durante a dinastia Zhou (séc. 11 a 3 AEC), mais especificamente no século 4 AEC, no período dos Estados Combatentes (séc. 5 a 3 AEC), época que Flora B. Beja resumiria da seguinte forma:

El periodo que la historiografía tradicional china llama la época de los Estados Combatientes es exactamente eso: numerosos estados independientes pugnando por la supremacía, luchando por guardar su independencia, desarrollándose a partir de fragmentos de otro estado más grande. Este periodo constituirá el puente entre un sistema multiestatal y un estado centralizado que unirá, por primera vez, a toda China. La transformación no fue más que la consecuencia de serios y profundos cambios en la estructura misma de la sociedad, la economía y la ideología, cambios que fueron acelerándose de una generación a la otra (BOTTON BEJA, 2000, p. 71).

Em outras palavras, segundo Ricardo Joppert (1978, p. 167), foi um período de muitas guerras e “transformações econômico-sociais que causaram desde o séc. 5 [...] profundas mudanças na mentalidade chinesa referente ao modelo político”. Ainda segundo Joppert, estas mudanças foram substituindo cada vez mais uma ideia de Estado feudal, fragmentado a partir do séc. 7 AEC, por outra de Estado fortemente centralizado, que aparece no séc. 3 AEC, sob a dinastia Qin, substituída, depois, pela

---

<sup>8</sup> Pesquisa realizada no 1º semestre de 2015.

dinastia Han (séc. 3 AEC ao séc. 4 EC), quando surgiu uma nova ideia de Estado. Neste contexto, como dado preliminar, é significativo fazer referência ao amplo diálogo em que Zhuangzi teria se envolvido e algumas das fontes de seu pensamento. Nas palavras de Julia Souza,

o enfraquecimento do governo central e, conseqüentemente, os conflitos resultantes das lutas por poder promoveram um movimento em direção à busca de soluções para sanar os problemas da época. Com base no repertório filosófico do período pré-clássico (11 à 7 AEC) – principalmente o 書經 *Shujing* (Clássico dos Documentos), o 詩經 *Shijing* (Clássico da Poesia) e o 易經 *Yijing* (Clássico das Mutações) – surgiram diversos pensadores e escolas, as Cem Escolas de Pensamento, interessados em entender o momento, o ser humano e encontrar saídas para as dificuldades que estavam vivendo (SOUZA, 2016, p. 32-33).

Desse modo, no período dos Estados Combatentes, em meio a época das “Cem Escolas de Pensamento”, Zhuangzi teria dialogado com pelo menos cinco segmentos: *Rujia* (Escola dos Eruditos - Confucionismo); *Daojia* (Escola do Dao – Daoísmo); *Mojia* (Escola do Mestre Mo); *Mingjia* (Escola dos Nomes – Lógicos) e a *Fajia* (Escola da Lei – Legismo). Segmentos que, por sua vez, seriam discutidos no Zhuangzi através de personagens como Confúcio, Laozi, *Liezi* 列子, *Mozi* 墨子<sup>9</sup>, *Huizi* 惠子 (suposto amigo de Zhuangzi), ou *Zichan*<sup>10</sup>, u e ainda, outros personagens relevantes, como *Yangzi* 楊子 (ou *Yang Zhu*)<sup>11</sup>. Entretanto, é também relevante elencar que estas classificações não serão seguidas a risca nesta dissertação por pelo menos quatro motivos. O primeiro já foi apresentado a partir de Billeter, o segundo a partir de Liu, o terceiro a partir de Cheng, e o quarto é de que, após a leitura integral, em alguns momentos dos capítulos internos do Zhuangzi, estes personagens parecem ser alvo de “piadas”, e, em outros momentos, parecem ser “homenageados”. Isto parece apontar para o fato de que o autor (ou autores) não rejeitaria as contribuições dessas personalidades, mas estaria tentando mostrar que as propostas precisariam ser utilizadas de modo crítico. De todo modo, esta também é uma posição que é polêmica e também pode ser vista como irrelevante pelo leitor<sup>12</sup>.

Devemos, ainda, apresentar que foram utilizados os originais escaneados e digitalizados do site Chinese Text Project (2017)<sup>13</sup> para a consulta do texto em chinês

<sup>9</sup> Implicitamente nos capítulos internos, e apareceria explicitamente a partir do capítulo 8.

<sup>10</sup> Personagem histórico do séc. 6 que teria sido primeiro-ministro no Estado de Zheng.

<sup>11</sup> Caso parecido com o de Mozi.

<sup>12</sup> Pois Zhuangzi terá que ser considerado, nesta dissertação, somente como daoísta.

<sup>13</sup> Acervo que tem suporte da Harvard Yenching Library.

tradicional<sup>14</sup>. A necessidade de recorrer ao texto em chinês se dá porque, para uma abordagem etimológica, precisamos lidar de forma direta com o uso que Zhuangzi teria feito da escrita para elaborar suas propostas. Além disso, especificamos que o objeto de investigação são os sete primeiros capítulos do Zhuangzi, que contém, atualmente, 33 no total e que é dividido entre capítulos internos (1-7), capítulos externos (8-22) e capítulos mistos (23-33). Optamos por estudar somente os capítulos internos, pois o consenso atual é de que, segundo Anne Cheng (2008, p. 123), seriam os capítulos que podem ter ligação “direta” com o nome Zhuangzi.

Ainda segundo Cheng (2008, p. 121-122), há mais três pontos a serem apresentados sobre Zhuangzi e Daoísmo. Primeiro, o fato de que o texto pode não ser posterior ao texto atribuído à figura de Laozi, o “Dao De Jing”, como tradicionalmente é datado. Segundo, que Daoísmo pode ser um “rótulo” criado pelos Han do séc. 2 AEC, referente a uma vertente chamada “Huang Lao”, “dedicada mais particularmente às técnicas e às estratégias de poder e a busca da imortalidade. Temas visíveis às vésperas [da forte centralização da dinastia Qin no séc. 3 AEC] e mais [presentes] no Laozi do que no Zhuangzi” (CHENG, 2008, p. 122).

Sobre o terceiro ponto, destacamos que o Zhuangzi seria, segundo Cheng (2008, p. 123), “uma compilação [...] [que representaria] [vertentes] bastante diversas, que vão desde a época do próprio Zhuangzi, do final do séc. 4 AEC, até a dinastia dos Han, no fim do séc. 3 AEC”. Em outros termos, dados que questionam o fato de Zhuangzi ser somente um daoísta e que reforçam nossa opção, neste estudo, de não limitá-lo somente a uma vertente. Embora esta posição também possa ser descartada pelo leitor<sup>15</sup>.

Por último, apresentemos o modo como se organizou este estudo. No primeiro capítulo, elaboramos um debate que tenta explicar, por meio de abstrações e exemplos, o tratamento que foi dado à obra. Ou seja, a partir das próprias historietas do Zhuangzi, tentaremos explicar em que consistiria a proposta metodológica adotada, passando por algumas outras propostas conhecidas. Em outras palavras, tentaremos realizar uma revisão bibliográfica, onde passamos brevemente sobre autores que estudaram o Zhuangzi, tais como Marcel Granet, Burton Watson, Angus Graham,

---

<sup>14</sup> Os demais textos clássicos chineses também foram consultados a partir deste mesmo acervo, salvo as fontes de Libai (ou Li Po).

<sup>15</sup> Pois Zhuangzi terá que ser limitado, nesta dissertação, ao Daoísmo filosófico.

Victor Mair, François Billeter até chegar em Hamill e Seaton. Em seguida, faremos uma breve apresentação dos capítulos internos, dando destaque às historietas que poderiam ser mais pertinentes para se falar em possíveis aspectos educacionais no Zhuangzi. Por fim, faremos, também, comentários às historietas para exemplificar como nos apropriamos da metodologia de Hamill e Seaton ao longo da pesquisa.

No segundo capítulo, tentaremos esboçar o contexto histórico do Zhuangzi, situando texto e autor em sua época, e ver como a obra se insere no debate sobre a crise em que os Estados chineses se encontravam no séc. 4 AEC. Bem como o papel das instituições de ensino nesta conjuntura, e também o papel dos *shi* 士, categoria social tida como central pelos estudiosos para pensar o Zhuangzi no contexto intelectual. Não obstante, tal discussão fará uso das historietas, e também, ainda que em pequena medida, de alguns comentários sobre os apontamentos dos historiadores da dinastia Han, uma vez que eles também empreenderam uma ampla discussão sobre a época dos Estados Combatentes. Além disso, obviamente, contaremos com bibliografia atual especializada.

No terceiro capítulo, faremos uma análise mais detalhada em uma das historietas. Esta historieta narra o debate entre dois estudantes chamados Shen-tu-jia e Zichan, ministrado pelo professor Bo-hun Wu-ren. A partir dela discutimos, de modo central, os *hanzi tu* 徒 (estudante), *zi* 子<sup>16</sup> (mestre) e *shi* 師 (professor). Não somente a partir da tradução de Hamill e Seaton, mas também de outros tradutores<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> A relevância deste *hanzi* começou a ser levantada a partir da comunicação “Sobre a figura do Mestre 子 em Zhuangzi 莊子”, apresentada na III Jornada de Filosofia Oriental / I Jornada Internacional de Filosofia Oriental da FFLCH/USP, em 2015.

<sup>17</sup> Como última advertência, é importante salientar que todas as categorias ou conceitos apresentados ou discutidos durante toda esta dissertação não se reduzem ao que foi exposto sobre elas, pois obviamente não há espaço e nem tempo suficientes para um mínimo de aprofundamento de tudo que será exposto – tanto os *hanzi* como as referências modernas que usamos para discutir (ou traduzir) estes mesmos *hanzis*. Em outras palavras, alguns termos podem estar mais aprofundados do que outros, ou alguns podem aparecer muito abruptamente. Porém, destacamos novamente, de modo mais explícito possível, que não é nossa intenção reduzir, desmerecer ou desrespeitar qualquer outra disciplina ou área do conhecimento.

# CAPÍTULO 1

## 1.1 Revisão bibliográfica<sup>18</sup>

Tendo como ponto de partida os estudos de Marcel Granet, façamos uma pequena revisão bibliográfica com relação a algumas das metodologias mais difundidas no Ocidente para o estudo do Zhuangzi.

A metodologia de Granet<sup>19</sup> se apoiava nos estudos dos chamados “fatos sociais”<sup>20</sup>. De maneira simplificada, seria uma noção referente àquilo que existe numa sociedade independentemente de qualquer ação individual, sendo, deste modo, baseado em ações coletivas. Esta definição, por sua vez, que aponta para os fatos sociais como algo “exterior” ao indivíduo, é explorada por Granet em termos como esses:

Uma primeira consequência é que o trabalho crítico deve ser dominado [...] pelo estudo dos fatos sociais [...]. Daí, [...] se pode tirar uma indicação suficientemente segura para servir de fio condutor: a época em que surgiram as Seitas cuja “doutrina” podemos tentar conhecer é aquela em que a ordem feudal desmoronou e em que se preparou a união imperial (GRANET, 1997, p. 20-21).

Portanto, o fato social a ser analisado por Granet seria a “doutrina” – jia 家 – de cada uma das “escolas de pensamento” chinesas. Assim, uma vez que sabemos qual é o objeto de sua análise, passemos ao seu roteiro de análise, ou melhor, o caminho percorrido por Granet quando estudou as doutrinas chinesas. Nesse sentido, seu ponto de partida considera que devemos

determinar a posição de diversos grupos sectários no mundo feudal em extinção, em vez de determinar [...] a ordem cronológica das “doutrinas”. Descreverei, portanto, as mais significativas dentre as atitudes que se expressam nas concepções próprias das “Escolas” chinesas, sem jamais pensar em apresentá-las numa ordem histórica. Vou agrupá-las de maneira a destacar que essas atitudes correspondem a um certo número de preocupações técnicas. Elas deixam entrever diversos tipos de *mentalidades corporativas*. Informam sobre a importância dos impulsos que o pensamento chinês é passível de receber quando a sociedade se prepara para um novo conformismo: essas circunstâncias favoráveis fazem com que se acolha a influência de especialistas cujo espírito corporativo é momentaneamente

---

<sup>18</sup> Este tópico foi escrito utilizando partes do resumo “Educação chinesa e Chuang-Tsé”, apresentado no XVI Simpósio de Dissertações e Teses do Programa de Pós-Graduação em Educação - UNIMEP, 2016, Piracicaba.

<sup>19</sup> Discutida na “introdução” de seu livro “O pensamento chinês”, publicado, originalmente, em 1934.

<sup>20</sup> Conceito utilizado a partir de Durkheim.



movido por um aumento da consciência ou da imaginação criadora (GRANET, 1997, p. 20-21).

A seguinte pergunta a ser feita é: qual o critério que Granet utiliza para partir das tais “mentalidades corporativas”? A resposta parece ser a seguinte:

As opiniões professadas nessas diversas Seitas ou Escolas apontam para algumas orientações secundárias do pensamento chinês. Para vislumbrar, sem ser por contraste, sua orientação profunda, convém considerar os dados fornecidos pelos mitos e pelo folclore, com a mesma atenção dedicada aos testemunhos extraídos das “obras filosóficas”. Meus três primeiros Livros tratam de noções comuns. Comecei por elas porque pareceu que permitiam chegar a uma espécie de base institucional - muito resistente - da mentalidade chinesa (GRANET, 1997, p. 22).

O início da pesquisa de Granet foi de examinar o que chamou de “noções comuns”. Em outras palavras, as fontes que se mostram como construções coletivas, confirmariam noções comuns entre as doutrinas. Diante desse ponto de partida, podemos discutir os possíveis motivos que levaram Granet a não enxergar o que chamamos de “abstração” no pensamento chinês de modo geral. Ponto pertinente para nosso estudo, pois pretendemos problematizar a ideia de “possíveis aspectos educacionais”, a partir dos capítulos internos do Zhuangzi. Nesse sentido, quando analisa “a língua e a escrita”, Granet argumenta o seguinte:

A palavra, em chinês, é algo totalmente diverso de um signo que sirva para a notação de um conceito. Não corresponde a uma noção cujo grau de abstração e generalidade se faça questão de fixar de maneira tão definida quanto possível. Ela evoca um complexo indefinido de imagens particulares, primeiro fazendo surgir a mais ativa dentre elas (GRANET, 1997, p. 34).

Granet entende por conceito o que é usado para definir algo com máxima exatidão e a língua chinesa não se prestaria para tal por cada *hanzi* conter múltiplos significados, e, assim, demonstrarem imprecisão na hora de se analisar um determinado tema. Não obstante, é essa proposição que parece ser defendida por toda a obra de Granet. Logo, a pergunta que se coloca é a seguinte: por que ele é levado a defender tal proposição? A tese mais aceita, atualmente, para explicar essa tendência seria de que seus escritos estariam baseados no que foi chamado de “mito da alteridade da China”. Sobre isto, Anne-Hélène Girard, ao discutir a crítica de François Billeter a François Jullien, sintetiza alguns dos dados históricos que embasam o discurso de Billeter:

[...] la idea de China como mundo opuesto al mundo occidental, iniciada en la Ilustración del siglo XVIII (Voltaire, Leibniz), que a su vez se nutría de la imagen de china elaborada por los Jesuitas para servir a sus propios intereses, y particularmente desarrollada a principios del siglo XX por autores como Victor Segalen, Marcel Granet o Richard Willhelm, entre otros. Billeter señala que la visión que transmitieron los Jesuitas de la cultura y las instituciones chinas era la que les proporcionaron sus interlocutores – la elite erudita que conformaba la estructura misma que servía de sustento al poder imperial –, y que fue esa versión oficial del mundo chino la que fascinó a ciertos filósofos del XVIII europeo o que produjo su rechazo, como en el caso de Hegel (GIRARD, 2009, p. 33).

Sem aprofundarmos essa polêmica que segue em debate atual, é válido dizer que, historicamente, a obra de Granet, uma das mais significativas para a sinologia do séc. XX, poderia ser abordada por esse viés. Em outras palavras, Granet seria a continuação e consolidação – com embasamento científico – de um preconceito que dura alguns séculos. De todo modo, como não seguiremos nessa linha de argumentação, vejamos mais alguns trechos para problematizar seu método de trabalho. Assim, no seguinte trecho, Granet diz:

A palavra, assim como não corresponde a um conceito, também não é um simples signo. Não é um signo abstrato que só se torna vivo com a ajuda de artifícios gramaticais ou sintáticos. Em sua forma imutável de monossílabo, em seu aspecto neutro, ela preserva toda a energia imperativa do ato de que é o correspondente vocal - de que é o emblema (GRANET, 1997, p. 35).

Neste trecho, parece ficar explícito um dos motivos de suas afirmações: a língua chinesa seria unicamente monossilábica. Isso quer dizer que cada palavra no chinês tem apenas uma sílaba, o que nos leva para outra questão. Se cada palavra possui uma pronúncia com o mesmo aspecto, dizer é possível entender que Granet entendia cada *hanzi* de forma total? A resposta parece ser que sim, uma vez que, segundo ele,

a escrita não precisa ser ideográfica no sentido estrito da palavra. Inversamente, não pode prescindir de ser figurativa. Por conseguinte, a fala está ligada à escrita por um destino comum. Daí a importância desta última no desenvolvimento da língua chinesa e o fato de que (tal como um feitiço é reproduzido por um talismã) a virtude dos vocábulos é como que sustentada pela virtude das grafias. A palavra pronunciada e o sinal escrito são - juntos ou separados, mas sempre tendendo a apoiar um ao outro – correspondentes emblemáticos, julgados exatamente adequados às realidades que notam ou suscitam; neles e nelas reside a mesma eficácia, pelo menos enquanto continua válida uma certa ordem de civilização (GRANET, 1997, p.42).

Este trecho demonstra que, para Granet, tanto conteúdo escrito quanto conteúdo falado estão ligados pela noção comum de monossilabismo. A base desse raciocínio

de Granet pode ser vista em vários outros trechos, dentre os quais um que trata sobre suas formulações a respeito do tempo e do espaço. De acordo com o estudioso,

Nenhum filósofo chinês quis ver no Tempo um parâmetro. A todos a extensão se a figura, ora diluída, ora concentrada. A duração tampouco é imaginada como sempre idêntica a si mesma. A descontinuidade que lhe é atribuída não é, em absoluto, efeito do curso variável da atividade do espírito nos indivíduos. Não é anárquica nem total. Os chineses decompõem o Tempo em períodos, assim como decompõem o Espaço em regiões, mas definem cada uma das partes integrantes por um conjunto de atributos. Há uma definição aceita por todos os espíritos: a cada espécie de Tempo corresponde uma noção impessoal, embora concreta. Esse caráter concreto manifesta-se no fato de que cada período é marcado pelos atributos próprios de uma estação do ano, uma hora do dia. Não se deve concluir disso, imediatamente, que os chineses edificaram sua concepção da duração limitando-se a não distinguir o Tempo (puro e simples) do tempo que está fazendo ou do tempo astronômico. As estações forneceram apenas emblemas à concepção chinesa do Tempo. Se foram convocadas a fornecê-los, é porque (sendo o Espaço representado como fechado) o Tempo parecia ter uma natureza cíclica, e o ano, com suas estações, oferecia a imagem de um ciclo, assim como símbolos apropriados para caracterizar ciclos diversos (GRANET, 1997, p. 71).

Em outras palavras, Granet toma os *hanzi* como representações concretas e fiéis às observações que os chineses faziam sobre as estações. O que deixa explícito seu método de privilegiar aquilo que é passível de ser relacionado às construções coletivas. No caso, as construções coletivas de calendários sazonais. Com isso, parece deixar também explícito a forma com que trabalhou os *hanzi*: como unidades; como coisas vistas em sua totalidade; ou melhor, considerou a todo momento todos os significados que cada *hanzi* podia comportar. Assim, justifica-se a afirmação de que os chineses privilegiariam a feitura de *hanzi* que fossem passíveis de se ajustar a cada estação. Daí, se contém uma gama de significados, então são passíveis de ajustes ao que seria concreto e não ao que seria conceitual (preciso). Essa afirmação de Granet é, por sua vez, reiterada quando discorda de outro estudioso, Edouard Chavannes, sobre “os números” chineses:

Seja como for, os autores da teoria eram pessoas pouco preocupadas, em termos de detalhes, com a exatidão das relações numéricas. Acima de tudo, se propunham evidenciar uma relação global, obtida por meio de totais significativos. Sima Qian, é verdade, teve o cuidado de expressar os cumprimentos dos tubos servindo-se de números fracionais mais ou menos conformes à teoria. Essa preocupação com a exatidão permitiu a Chavannes supor que os chineses, no começo, haviam aplicado sem negligência o princípio da construção da escala grega. Mas convém observar: (1º) que antes de consigná-los em sua História, Sima Qian, como membro da Comissão do Calendário, e *por ocasião de uma importante reforma deste*, teve que refazer cuidadosamente todos os cálculos; e (2º) que, mais ou menos na mesma época, Huainan zi indicava as dimensões dos tubos

servindo-se apenas de números inteiros. Eram esses números, sempre reproduzidos, que realmente interessavam aos chineses; para compreender o pensamento chinês, é desses números que convém partir (GRANET, 1997, p. 143).

Destarte, o pensamento chinês, para Granet, não expressaria abstrações, mas apenas o que é concreto e prático, não havendo intelectualidade. Assim, de acordo com o sinólogo, “o chinês, ao se exprimir, parece preocupar-se mais com a eficácia do que obedecer a necessidades de ordem estritamente intelectual [...]. Os méritos da escrita chinesa são de ordem totalmente diversa: prática, não intelectual” (GRANET, 1997, p. 38).

Em outros termos, não haveria teorias e sim apenas um pensamento aplicado, ou teorias aplicadas. Com isso, esta proposição de Granet parece ser resultante do fato de ter tomado os *hanzi* como “totais significativos”, como “monossilábicos”, ou como “figurativos”. Posição construída possivelmente por consequência do método que adotou, pois privilegiou o que chamou de “noções comuns”, ou melhor, aquilo que todos os pensadores compartilhariam, já que

um chinês, sobretudo se é filósofo e pretende ensinar, nunca recorre, para traduzir minuciosamente suas opiniões, senão a fórmulas cuja eficácia é garantida por um passado longínquo. Quanto às noções que parecem destinadas a ordenar o pensamento, elas são assinaladas em todos os autores por símbolos que, mais do que todos os outros, parecem dotados de uma eficácia indeterminada. Avessos, por isso mesmo, a qualquer abstração, esses símbolos registram ideias diretivas cujo mérito principal decorre de seu caráter de noções sintéticas. Elas desempenham o papel de categorias, mas de categorias concretas. Nada, em nenhum Sábio da Antiga China, deixa entrever que algum dia ele tenha sentido necessidade de recorrer a noções comparáveis a nossas ideias abstratas de número, tempo, espaço, causa etc. (GRANET, 1997, p. 63).

Portanto, para Granet, os pensadores chineses ensinariam com base apenas em ideias imediatas, e, por isso, somente se poderiam tê-las como “categorias concretas” [ou empíricas?], nunca como conceitos. Logo, quando Granet disserta sobre o Zhuangzi, parece defini-lo como um usuário e transmissor de antigas sentenças quando trata do que chamou de “estilística chinesa”, ao dizer que

um dos mais enaltecidos textos históricos, a biografia de Guanzi por Sima Qian, é apenas um “discurso chinês”, um mosaico de provérbios. Nela se encontra, fragrantemente, o mérito primordial dos relatos históricos: ela ensina atitudes. – Já se adivinha, suponho, que, dentre todos os autores, os que devem possuir em mais alto grau o talento do provérbio são os filósofos. Mas (e aí está um fato notável) o talento do provérbio é indispensável não apenas para os defensores da tradição ortodoxa: também o é, e o é acima de tudo, para os mestres do pensamento místico, para aqueles cujo objetivo é

expressar o indizível. É com a ajuda de ditados que eles registram os sentimentos mais fugazes de uma experiência de êxtase, a qual apresentam, no entanto, como sendo de ordem estritamente individual. Em Laozi ou Zhuangzi, a efusão mística traduz-se por meio de locuções tradicionais – totalmente análogas aos auxiliares descritivos cujo caráter proverbial assinala anteriormente, apontando seu poder indefinido de sugestão (GRANET, 1997, p. 55).

Assim, na educação chinesa antiga, a prioridade seria transmitir sentenças que fossem aplicadas com a máxima eficácia possível:

Já que a língua chinesa recusou-se a pedir qualquer apoio a uma sintaxe variada e precisa, para compor em chinês não há outro meio senão recorrer à magia dos ritmos. Só é possível expressar-se depois de um aprendizado em que se é treinado a empregar, em sua plena eficácia, não apenas fórmulas proverbiais, mas também ritmos consagrados (GRANET, 1997, p. 58).

Esta perspectiva, por sua vez, foi debatida por outros estudiosos, dentre os quais alguns que se dedicaram ao estudo do Zhuangzi. Desse modo, o primeiro que destacamos é Burton Watson. Sobre este tema, ele faz outra abordagem, considerando que

[...] ao mencionar Zhuangzi, estarei me referindo, não especificamente a um indivíduo, que conhecemos por meio da História, mas à inteligência ou grupo de inteligências que se revelam no texto chamado Zhuangzi e, em particular, às primeiras sete partes desse texto [ou seja, os capítulos internos]. O tema central do Zhuangzi pode ser resumido numa só palavra: liberdade. Essencialmente, todos os filósofos da antiga China consagravam-se ao mesmo problema: como pode o homem viver num mundo dominado pelo caos, pelo sofrimento e pelo absurdo? E quase todos responderam com um plano concreto, destinado a reformar o indivíduo, a reformar a sociedade e, eventualmente, a libertar o mundo de seus males. As propostas apresentadas pelos confucionistas, os moístas e os legistas, para só mencionar algumas das principais escolas de filosofia, são todas diferentes, mas todas baseadas no mesmo tipo de abordagem do senso comum ao problema; e todas buscam reformas sociais, políticas e éticas que o resolvam. A resposta de Zhuangzi, todavia, a resposta de um ramo da escola daoísta, é radicalmente diversa dessas e baseia-se num tipo de pensamento completamente diferente. É a resposta de um místico e, ao tentar descrevê-la aqui, em linguagem clara e concreta, estarei sem dúvida violentando sua natureza essencialmente mítica e indiscretível. A resposta de Zhuangzi à questão é: liberte-se do mundo (WATSON, 1986, p. 12-13).

A partir destas ideias, é possível considerar que Watson discorda do Zhuangzi ter sido um conjunto de locuções tradicionais, e o tem como um livro que fala sobre a liberdade. Possivelmente por isso discorde de que seja feita uma análise sistemática

do Zhuangzi, como a que Granet tencionou fazer, e propõe um método específico<sup>21</sup> que julga mais adequado:

Com frequência, Zhuangzi descreve o sábio, iluminado daoísta, em termos que insinuam possuir ele poderes mágicos, movimentar-se em estado semelhante ao transe, ser impermeável a todo mal e talvez até ser imortal. Nessas descrições, Zhuangzi provavelmente serve-se da linguagem da antiga religião e magia chinesa e, sem dúvida em seu tempo, como provavelmente em séculos subsequentes, existiram homens que acreditavam ser possível atingir tais poderes mágicos, inclusive tornando-se imortal. Inclino-me a crer que Zhuangzi [...] pretendia que tais descrições fossem tomadas como metáforas. Mas há evidência, em outras partes do Zhuangzi, de que elas foram tomadas literalmente, e incontáveis seguidores da escola daoísta, em épocas posteriores, interpretaram-nas desse modo. Talvez, como diz Arthur Waley, a melhor abordagem seja a de não tentar traçar linhas nítidas entre o racionalismo e a superstição, entre a filosofia e a magia, estando preparados para encontrá-las mescladas e imbricadas. Afinal, o que Zhuangzi mais veementemente condena é que se estabeleçam distinções forçadas e não-naturais. No fim, o melhor modo de abordar Zhuangzi, creio eu, é não tentar submeter-lhe o pensamento à análise racional e sistemática; é ler e reler até se ter cessado de pensar no que ele diz; desenvolvendo, em vez disso, o senso intuitivo da inteligência que se move sob as suas palavras e do mundo no qual ele se move (WATSON, 1986, p. 16).

Sem abandonar por completo a proposta de Granet, Watson, que vê Zhuangzi como um místico, prefere, ao que parece, partir dos aspectos particulares. Em outras palavras, prefere uma investigação que tenha por parâmetro as pistas que são dadas no texto, no contexto e no processo histórico em que o Zhuangzi foi composto, uma vez que, de acordo com ele,

Zhuangzi [...] rejeita todos os valores convencionais e, como resultado, e a exemplo de tantos outros autores místicos, rejeita igualmente o valor convencional das palavras, empregando-as deliberadamente para que signifiquem o oposto do que comumente significam, demonstrando com isso a sua essencial insignificância. Quando um autor procede assim, automaticamente convida a mal-entendidos, por mais deslumbrante que seja o efeito literário alcançado. Foi isto o que sucedeu com Zhuangzi. Sua gramática é bastante regular; os padrões de suas sentenças são, em sua maioria, iguais aos dos demais autores do período; mas o que ele diz, por ser, com tamanha frequência, diretamente o oposto do que diria qualquer pessoa, os comentaristas foram sempre, repetidas vezes, conduzidos a especular se ele, na verdade, não quer dizer coisa diferente do que diz, ou se talvez o texto esteja adulterado. Para dar um exemplo: a fim de desprender os homens dos conceitos convencionais de beleza e bondade, Zhuangzi, deliberadamente, glorifica tudo o que, ao olhar comum, afigura-se sórdido, baixo e bizarro – ex-criminosos que haviam sofrido mutilações como punição, homens horrivelmente feios e deformados, criaturas de forma ou tamanho grotesco (WATSON, 1986, p. 23).

---

<sup>21</sup> Essa discussão está presente no livro “Chuang Tzu: Escritos Básicos”, publicado originalmente em 1964.

Watson demonstra preocupação com o sentido de cada historieta da obra e não tanto uma preocupação com o caráter literal dos *hanzi* utilizados. Por isso, destaca a importância de se contemplar o uso da língua que aparece no Zhuangzi, analisando que

ao traduzir outros filósofos [da China antiga] eu me permiti considerável liberdade, por estar razoavelmente confiante na minha compreensão do que diziam, visto o fraseado exato do original não se afigurar de tão vital importância. Procedi diferentemente no caso de Zhuangzi. Zhuangzi, conforme não raro tem sido observado, embora escreva em prosa, utiliza-se das palavras como um poeta, especialmente nas líricas descrições do Caminho ou do sábio daoísta. Em sentido mais amplo, sua obra é, de fato, um dos maiores poemas da China antiga. Por este motivo, pareceu-me particularmente importante me manter fiel, tanto quanto possível, ao exato fraseado e às imagens do texto chinês. Por exemplo, no trecho 5 há uma passagem na qual Confúcio é apresentado a discutir a necessidade de se harmonizar e deleitar com os múltiplos altos e baixos da existência humana, para “dominá-los e jamais sentir a falta de alegria”, acrescentando que é preciso que o homem “faça a alegria ser a fonte de tudo”. Esta última frase, literalmente “com as coisas fazer fonte” é exemplo da linguagem altamente poética usada por Zhuangzi nessas passagens, e pela qual ele é justamente admirado. Mas verter essa frase como “viver em paz com a humanidade” (Giles), ou “sê bondoso com as coisas” (Yu-lan Fung), não só turva a imagem do original além do aceitável, como insinua que Zhuangzi emitia chavões, quando, na verdade, ele usava a língua chinesa como jamais ninguém o havia feito (WATSON, 1986, p. 24-25).

Na metodologia de Watson, os aspectos particulares do Zhuangzi – como o “fraseado”, “as imagens”, as gírias e a coloquialidade constantes no texto – são elementos a serem privilegiados para se aproximar das ideias contidas na obra. Desse modo, são esses elementos que deveriam ser abordados com maior atenção quando nos propomos a interagir com o texto de Zhuangzi. Nesse sentido, cabe uma observação a este método, pois, em comparação ao de Granet, Watson parece ter um ponto em comum. Granet aborda os *hanzi* considerando todas as possibilidades de significados, enquanto Watson adverte-nos para estarmos atentos ao uso desses *hanzi*, dado que, em cada momento diferente do texto, um mesmo *hanzi* pode ter um de seus significados mais acentuado que outros. Assim, até aqui teríamos diferenças, mas, ainda assim, os dois autores tratam os *hanzi* de modo total. Ou seja, os consideram como uma soma total de traços que podem interagir ou não com as outras somas totais de traços, as quais formaríamos as frases em que teríamos que nos deter para compreender o Zhuangzi.

Outro estudioso relevante que tratou deste tema foi Angus Graham. Em sua pesquisa, ele retomou a questão de como estudar o Zhuangzi<sup>22</sup>. Sua proposta parece ser mais rigorosa que as duas anteriores no sentido de darmos maior atenção aos aspectos mais problemáticos do texto. De acordo com ele,

Todas têm a limitação de que, em grande parte, seguem os comentadores tradicionais, sem se confrontar com o texto excepcional, problemas linguísticos e filosóficos. Este conservadorismo não impediu de fazer justiça a algumas das melhores passagens, mas todos os três vêm a sofrer de um único erro básico de prudência. Eles tratam Zhuangzi como se fosse o que é hoje entendido por um “livro”, e o apresentam como escrito em prosa e dividido em capítulos compostos por parágrafos; e eles assumem que, no entanto, desconexo, mutilado, mesmo que francamente o original possa ser incompreensível, ainda que as suas partes possam diferir na data, no pensamento e estilo, deve-se marchar para a frente de frase em frase, disfarçando as quebras, borrando as diferenças, assimilando o verso para a prosa, a fim de sustentar a ilusão de um fluidez regular. O problema com esta abordagem não é simplesmente que força o tradutor a declinar de vez em quando e escrever em nonsense, mas que o lança em uma postura defensiva na qual corrompe todo o seu estilo (tradução nossa)<sup>23</sup>.

Graham, neste sentido, critica diversos tipos de abordagens e, principalmente, o fato do Zhuangzi ter sido tomado como livro, pois, como ele mesmo argumenta, a obra comporta inúmeras tendências, interpolações e possíveis adulterações. Por isso, teria sido levado a argumentar que é preciso considerar as descontinuidades presentes na obra. Em outras palavras, Graham adverte que abordar o Zhuangzi “de frase em frase” não seria suficiente para entendermos como os problemas filosóficos são discutidos. Assim, as incoerências devem ser também levadas em consideração no estudo da obra. Além disso, Graham ainda faz outra observação pertinente para a escolha da tradução e metodologia que exploraremos mais adiante: como realizar um trabalho que mostre as qualidades poéticas e filosóficas do Zhuangzi ao mesmo tempo? Sua resposta é que as traduções e suas metodologias pendem sempre para

---

<sup>22</sup> Sua discussão metodológica pode ser vista em “Chuang Tzu: The Inner Chapters”, publicado originalmente em 1981.

<sup>23</sup> All have the limitation that for the most part they follow the traditional commentators without coming to grips with the outstanding textual, linguistic and philosophical problems. This conservatism has not prevented them from doing justice to some of Chuang Tzu best passages, but all three come to grief on a single basic error of policy. They treat Chuang Tzu as though it were what is nowadays understood by a “book”, and present it as written in prose and divided into chapters composed of paragraphs; and they assume that, however disjointed, mutilated, even frankly unintelligible the original may be, however much its parts may differ in date, in thought and style, it is their duty to trudge forward from sentence to sentence, disguising the breaks, blurring the differences, assimilating the verse to the prose, in order to sustain the illusion of a smooth flow. The trouble with this approach is not simply that it forces the translator to break down now and then and write nonsense, but that it throws him into a defensive stance which corrupts his whole style (GRAHAM, 2001, p. 30).



um destes aspectos em particular. Nas palavras de Graham (2001, 33): “um intérprete principalmente literário (tal como Giles ou Watson) terá provavelmente alguma preferência para a visão daoísta da vida, mas também uma antipatia daoísta para a análise de conceitos” (tradução nossa)<sup>24</sup>. O que significa que deveríamos fazer a escolha de uma tradução que tenha por base uma metodologia que viabilize um debate acadêmico. Victor Mair (1994, p. XI), contudo, tendo Zhuangzi como um literato, insiste em abordar o Zhuangzi como livro<sup>25</sup>, e, para estudar este livro, apresenta seu procedimento:

Ao me preparar para a tarefa, reuni uma série de comentários tradicionais e modernos. Não obstante, consultei todos de perto e cuidadosamente durante o curso da pesquisa, raramente me referi a todos diretamente em notas de tradução. A razão principal para isso é que vejo o Zhuangzi primeiramente como um trabalho de literatura, antes de vê-lo como um trabalho de filosofia, e pretendo apresentar isso para o público leitor sem sobrecarga de técnicas secretas que podem distraí-lo do prazer de se encontrar com um dos livros mais lúdicos e espirituosos do mundo (tradução nossa)<sup>26</sup>.

É perceptível o fato de Mair apresentar um procedimento diferente de Granet, Watson e Graham. Mair (1994, p. XII) procede pelo auxílio dos comentadores da obra, mas sem submeter o Zhuangzi a seus intérpretes, sejam eles chineses ou não. Ele, entretanto, parece concordar que não é adequado utilizar métodos que não sejam específicos, pois o risco de falhas de análise seria maior. Além disso, Mair (1994, p. XII) parece criticar Graham quando aponta seu objetivo:

O objetivo principal deste livro é a precisão filológica. Além disso, no entanto, eu gostaria de apresentar Zhuangzi como estilista literário proeminente e para salvá-lo das garras daqueles que fariam dele não mais do que um filósofo falante em demasia ou um ministro sentimental da fé daoísta (tradução nossa)<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> A primarily literary translator (such as Giles or Watson) will probably have some liking for the Taoist view of life but also a Taoist distaste for the analysis of concepts (GRAHAM, 2001, p. 33).

<sup>25</sup> Sua discussão metodológica pode ser vista em “Wandering on the way: early Taoist tales and parables of Chuang Tzu”, publicado originalmente em 1994.

<sup>26</sup> To prepare myself for the task, I gathered together scores of traditional and modern commentaries. Although I have consulted them closely and carefully during the course of my research, I seldom refer to them directly in the Notes on the Translation. The main reason for this is that I view the Chuang Tzu primarily as a work of literature rather than as a work of philosophy and wish to present it to the reading public unencumbered by technical arcana that would distract from the pleasure of encountering one of the most playful and witty books in the world (MAIR, 1994, p. XI).

<sup>27</sup> The chief aim of this book is philological accuracy. Beyond that, however, I wish to present Chuang Tzu as a preeminent literary stylist and to rescue him from the clutches of those who would make of him no more than a waffling philosopher or a maudlin minister of the Taoist faith (MAIR, 1994, p. XII).

Desta maneira, Mair parece apresentar um procedimento em que não se detem no caráter fragmentado do texto, mas o vê como um conjunto que caracterizaria a obra como um livro, tendo em vista que a edição existente do Zhuangzi pode ser considerada desta forma. Talvez por este motivo Mair prefira recorrer a um procedimento filológico, considerando que as historietas da obra podem ter um caráter literário, ao apresentarem personagens e situações nas quais interagem.

Esta perspectiva, porém, não é totalmente compartilhada por François Billeter (2003, p. 10), embora haja algumas concordâncias que ficam explícitas quando ele crítica<sup>28</sup> as abordagens anteriores a dele. Neste contexto, tratando sobre as traduções existentes, Billeter defende que “la mejor que hay em lengua occidental es la de Burton Watson (...). La de A. C. Graham, [...], es menos convincente, pero presenta interés por su aparato crítico”. Isso mostra convergência de Billeter (2003, p. 11) às leituras de Watson e também a Mair, sem, contudo, se servir tanto dos comentadores do Zhuangzi, afirmando que “las referencias a la literatura sinológica se reducen aquí a lo estrictamente necesario”. Diante disso, vemos Billeter apresentar a sua forma de estudo ao dizer que

hay cien maneras de leer el Zhuangzi, pero en principio sólo una es buena: la que capta en esta obra y en cada una de sus partes, con seguridad y precisión, el sentido que en ella puso el autor cuando la escribió. Ésta es la lectura a la que trato de aproximarme, en primer lugar porque tiene todas las probabilidades de ser la más interesante, pero también porque este postulado inicial me parece necesario desde el punto de vista del método. Si no tienden hacia un objetivo así, no veo cómo los investigadores podrían conjugar sus esfuerzos y progresar concertadamente en la inteligencia del texto. Me opongo, pues, a una especie de acuerdo tácito que los sinólogos parecen haber establecido entre ellos. El texto, en su opinión, es tan difícil, su estado tan problemático, el pensamiento que en él se expresa tan alejado del nuestro que resultaría ingenuo o petulante pretender entenderlo con exactitud (BILLETER, 2003, p.15-16).

O “sentido” que estaria presente em toda a obra e em cada uma das historietas é o que deve ser priorizado para Billeter. Em outras palavras, ele acredita na possibilidade de que podemos, de fato, capturar a mensagem que Zhuangzi queria passar com cada historietas e da obra de modo geral. Abordagem que se aproxima da leitura de Watson – já que ele aponta um tema central no Zhuangzi, a liberdade – e da leitura de Mair, que toma as historietas como produções literárias que pretenderiam

---

<sup>28</sup> A metodologia de Billeter pode ser acompanhada em “Cuatro lecturas sobre Zhuangzi”, publicado originalmente em 2002.

transmitir uma mensagem. Billeter, deste modo, justifica sua opção metodológica da seguinte forma:

En China mismo, se le han añadido a lo largo de los siglos tantas glosas, tantos comentarios, tantas interpretaciones, y éstas a menudo de tal oscuridad, que los obstáculos se han vuelto insalvables. Están tanto más de acuerdo sobre este punto cuanto que dispensa de estudiar el texto detenidamente y permite repetir de forma indefinida algunos tópicos aproximativos, o que cada cual lo interprete a su antojo sin temor a verse contradicho. Mi propósito es romper este prejuicio. No lo haré intentando imponer una lectura particular, sino exponiendo como he procedido para tratar de comprender el Zhuangzi, presentando algunos resultados que considero seguros, pero mencionando también mis dudas y las preguntas que me planteo. Deseo dar una idea de los descubrimientos que se hacen cuando se decide estudiar este texto de un modo a la vez escrupuloso e imaginativo (BILLETER, 2003, p. 16).

Percebemos, com esta exposição, que a justificativa de Billeter está no fato dos estudiosos abordarem o Zhuangzi sempre de modo apenas aproximativo e realizarem interpretações muito subjetivas e, talvez, irresponsáveis. Assim, o método de Billeter baseia-se no fato de que seria possível entender a obra, pois ela carregaria um significado. Logo, se acompanharmos os passos de sua pesquisa, veremos porque ele assume essa postura:

[...] fui dando cuenta de la superioridad del original, no sólo respecto a las traducciones que existían, sino respecto a las interpretaciones que ofrecían los sinólogos occidentales e incluso los comentarios chinos, antiguos y modernos. A medida que mi interés por el texto fue creciendo, mi desconfianza hacia toda esa literatura secundaria se hizo cada vez más patente. Cuanto más comprendía la obra, o empezaba a comprenderla por partes, más me sorprendía el desconocimiento del que ha sido objeto, incluso en China, desde una época antigua. Y así me encontré ante dos grandes temas de estudio en lugar de uno: el Zhuangzi en sí y la historia de las reducciones, de las tergiversaciones, de las apropiaciones de todo tipo que se han practicado con esta obra a lo largo del tiempo (BILLETER, 2003, p. 16).

Destarte, emprender a tradução do texto para depois estudá-lo seria o método com o qual obteríamos melhores resultados. Nas palavras de Billeter,

esta investigación nunca habría adquirido este cariz si no hubiera empezado por la traducción y no hubiera hecho constantemente de la traducción mi principal objetivo. Ningún otro método, ninguna otra disciplina intelectual obliga a tener en cuenta de un modo tan riguroso y completo todas las propiedades de un texto, incluyendo su composición, su ritmo, su tono, propiedades que contriuyen todas ellas a darle su sentido. Nada hay como el ir y venir crítico entre original y las sucesivas versiones de su equivalente francés. No estoy lejos de pensar que una interpretación que no resulte de la prueba de la traducción es necesariamente subjetiva y arbitraria (BILLETER, 2003, p. 17-18).

Assim, além de argumentar que devemos sempre ter por base o texto original para um estudo mais rigoroso, o pesquisador defende uma leitura totalizante da obra de modo a captar todos os aspectos existentes no texto que, no conjunto, dariam seu sentido. Desta forma, seu ponto de partida, a ideia de “experiência”, parece apontar para este posicionamento, pois Billeter diz:

Quando abordo un texto del *Zhuangzi*, me pregunto en primer lugar no qué ideas desarrolla el autor, sino de qué experiencia particular o de qué aspecto de la experiencia común está hablando [...] me di cuenta de que, en ciertos textos que conocía bien, Zhuangzi hacía a su manera lo mismo. Yo había establecido que él era un filósofo y consultaba ante todo su propia experiencia. Descubrí entonces que la *describía* y que sus descripciones eran de gran precisión y de mucho interés. Eran descripciones de lo infinitamente cercano, de lo casi inmediato. Podía apoyarme en algunas de ellas para comprender ciertos elementos importantes de su pensamiento. A partir de ahí, iba a poder explotar poco a poco otras partes que seguían oscuras para mí (BILLETER, 2003, p. 19-21).

Dito de outra forma, Billeter parece pretender escapar de todas as apropriações ruins que a obra recebeu, as quais ele resumiu em quatro abordagens:

En conjunto, los exégetas y los traductores que me han precedido me dan la impresión de haber abordado el *Zhuangzi* de cuatro maneras. En la mayoría de los casos, lo han traducido y comentado inspirándose en la exégesis tradicional china. Algunos han tratado de precisar o de renovar esta exégesis recurriendo a la historia de las ideas y a la historia religiosa de la China antigua. Otros han privilegiado el estudio filológico del texto. Por lo general se han circunscrito a las cuestiones de transmisión, de procedencia y de autenticidad. Los últimos han intentado innovar relacionando tal motivo del *Zhuangzi* con ciertas ideas propias de tal filósofo occidental, casi siempre contemporáneo. (BILLETER, 2003, p. 18).

Ou seja, para Billeter, basear-se nas abordagens chinesas tradicionais, na história das filosofias e religiões da China antiga, no estudo filológico da obra, ou na comparação com os filósofos ocidentais modernos não seria suficiente. Por isso, Billeter parece propor uma abordagem que preze pelo contato sempre direto com a obra em detrimento da consulta excessiva a seus intérpretes. Além disso, faz uma advertência pertinente para nosso estudo, ao sugerir que devemos nos deter

en la forma de los textos que he citado. Resulta evidente, creo, que hay que examinar esta forma con la mayor atención para captar el fondo y que, a la inversa, hay que comprender el fondo para apreciar completamente la forma. La adecuación de ambos es casi siempre notable. Resulta desconcertante descubrir que textos tan ágiles y breves hablan de cuestiones que actualmente se tratan más bien en un lenguaje abstrato, pesado y repetitivo. Pero ¿está mejor adaptado el discurso precavido y sistemático de los filósofos

contemporâneos? ¿Expresa mejor estas cosas? Quizá para algunos intelectuales avezados en la lectura de obras de varios cientos de páginas difíciles; desde luego, no para los demás mortales. Pero esta brevedad, esta fuerza tienen un precio. Hay que aprender a leer la prosa de Zhuangzi. Se precisa tiempo para medir su verdadero alcance, para discernir su cualidad distintiva. Esta cualidad particular me parece estribar en lo siguiente: Zhuangzi no cree en nada. Su lenguaje nunca se ve afectado por una creencia en una realidad superior que reduzca de alguna manera la dignidad de la palabra y su absoluta libertad. Se encuentra en el Zhuangzi una sorprendente diversidad de géneros: fragmentos lapidários, discursos ordenados, monólogos, diálogos, diálogos concatenados como el que acabamos de ver, relatos largos y breves, sátiras, parodias. Algunos textos son inclasificables (BILLETER, 2003, p. 93-94).

A advertência apresentada será, portanto, considerada ao logo de nosso estudo, pois “la dignidad de la palabra” nos parece ser uma chave de leitura fértil a respeito do uso da escrita nos capítulos internos. De todo modo, sem se opor radicalmente às abordagens que estamos discutindo neste tópico, Hamill e Seaton<sup>29</sup> apresentam uma leitura um pouco diferente. Segundo Irving Yucheng Lo (2000, 9-10), escritor que compôs o prefácio da tradução destes autores, o texto pode ser contextualizado da seguinte forma:

Existem hoje muitas traduções completas ou parciais para o inglês do Zhuangzi — incluindo as do século passado, de Herbert Giles (1889) e James Legge (1891); as contribuições mais modernas e eruditas de Arthur Waley (1939) e Burton Watson (1964 e 1968); as mais poeticamente matizadas de Lin Yutang (1948) e Thomas Merton (1965); e as ainda mais recentes e eruditas de Angus C. Graham (1981) e Victor H. Mair (1994). Porém, a nova retradução de Sam Hamill e Sandy Seaton desse admiradíssimo clássico daoísta tem muitas qualidades, especialmente a ousadia da abordagem e o uso inventivo da linguagem.

A partir desta descrição cronológica, temos também uma noção dos variados tratamentos que a obra recebeu, e, além disso, é possível perceber, com base no que foi discutido até aqui, que estes tradutores, como Watson, se propõem a dar atenção ao uso da linguagem que Zhuangzi faz. Todavia, o plano não seria o de nos atermos aos significados dos *hanzi*, observando o sentido total de traços. Em outras palavras, a abordagem de Hamill e Seaton indicaria um método até então não muito utilizado pelo demais estudiosos, uma vez que sua tradução

lança mão de um estudo mais etimológico do que provavelmente qualquer tradução anterior. Especialmente nos períodos mais recuados, quando o vocabulário escrito era limitado e os elementos pictográficos e ideográficos ainda superavam em número os elementos parcialmente fonéticos e menos

---

<sup>29</sup> A discussão metodológica destes autores pode ser acompanhada em “Chuang Tzu: ensinamentos essenciais”, publicado originamente em 1998.

interessantes (que perfazem 80% dos caracteres modernos), é às vezes mais fácil perceber a gama de significados de um ideograma chinês pela análise dos seus elementos significativos do que pela consulta a um dicionário. Por exemplo, procure num dicionário os caracteres hao 好 e ren 仁 [...] e irá encontrar “bem” como definição dos dois. Hao é o desenho de uma mulher com uma criança, palavra perfeitamente eloquente e terrena. Ren, por outro lado, é uma abreviada figura humana ao lado do número dois, uma maravilhosa *abstração* que pretende representar o modo como os seres humanos tratam ou devem tratar uns aos outros pelo fato de serem humanos — solidariedade da espécie, grande ideia promovida pela primeira vez ao grau de filosofia pelo próprio Confúcio (HAMILL; SEATON, 2000, p. 18).

Assim, diferente da perspectiva de apenas consultarmos dicionários, e por extensão, os comentadores de modo geral, a atenção à escrita do Zhuangzi deve ser levada em conta de modo detalhado. Em outros termos, por mais que os significados dos *hanzi* possam ter o mesmo caráter (ou acepção) em determinados momentos, seus traços podem trazer indicativos que façam com que sejam singulares. Assim, seu uso no texto do Zhuangzi precisaria ser levado em conta pelo pesquisador quando estuda este texto, além de se dedicar com maior atenção aos pormenores dos detalhes da escrita da obra, visto que, de Hamill e Seaton:

o mestre Zhuang, como os grandes poetas da era Tang 唐 (618-907 EC) que estudavam sua obra, claramente fazia uso artístico dos elementos visuais dos ideogramas. Assim, precisamos prestar atenção tanto aos aspectos semiológicos quanto aos etimológicos do chinês. Um autor pode criar forte reforço visual para efeitos puramente linguísticos escolhendo ideogramas com elementos pictóricos que se encaixem no tema, mesmo quando os significados dos ideogramas não dependam desse elemento pictórico [...] (HAMILL; SEATON, 2000, p. 18).

Em outras palavras, como veremos mais detalhadamente, Zhuangzi pode ter criado um “reforço visual” na historietta que conta o debate de She-tu-jia e Zichan, por exemplo. Por ora, tentaremos dar mais exemplos do que este método trata e como pretendemos explorá-lo em nossa leitura. Assim, do ponto de vista histórico, os tradutores dão um exemplo deste artifício literário, a partir das obras de poetas do período Tang, que teriam utilizado esse artifício de Zhuangzi:

O famoso poema Noite Tranquila [*jing ye si* 靜夜思] do poeta Libai, da era Tang, usa somente vinte ideogramas. Mas o poeta inclui dois ideogramas para lua [*yue* 月] e quatro outras luas: duas na repetida palavra “radiante” [*ming* 明], uma na preposição “perante” [*qian* 前] (ou “defronte de”) e uma oculta no verbo “fitar” [*wang* 望]. Não menos que 30% das palavras do poema contém representações da lua, objeto e imagem centrais ao tema do poema. “Noite Tranquila” é um afamado feito de genialidade, mas a técnica não é incomum (HAMILL E SEATON, p. 18-19).

O poeta *Libai* (ou *Lipo*), da época dos Tang [séc. 7 a 9 EC], período bem posterior ao de Zhuangzi, utilizou em seu poema várias luas 月, não somente nos versos, mas no título também, uma vez que, segundo Rick Harbaugh (2016), *ye* 夜 – caractere presente no título – pode significar “dormindo ao lado de alguém perante o luar”<sup>30</sup>. Isto se dá porque o hanzi em questão contém, em sua composição, o radical *xi* 夕, que pode significar “uma lua crescente”<sup>31</sup>.

Deste modo, com o intuito de dar uma noção mais ampla do que pode ser esse “reforço visual”, de modo contextualizado, citemos integralmente o poema “Noite Tranquila” (*Jing ye si* 靜夜思), de Libai (2016), em chinês, a partir da tradução de terceira mão – porém válida para nosso exemplo – de Cecília Meireles (1996, p. 29):

床前明月光  
疑是地上霜  
舉頭望明月  
低頭思故鄉

Diante da minha cama, estende-se o luar.  
Parece geada no chão.  
Levanto a cabeça: avisto a montanha e a lua.  
Torno a deitar-me. E penso na minha terra natal.

Desta maneira, pensamos ter uma percepção mais evidente do que seria esse “reforço visual”, a partir de Hamill e Seaton. Em outros termos, “não menos que 30% das palavras do poema contém, em sua composição, representações da lua, objeto e imagem centrais ao tema do poema”, algo que pode nos levar a entender que o objeto principal, neste uso da escrita, seria o mais repetido, mesmo que não seja repetido ao lado dos demais, e sim, utilizado para comportar outros *hanzi*. Em outras palavras, lua 月 aparece, por exemplo, no verbo “fitar” 望 de modo adaptado, sendo assim, um pouco diferente da sua forma isolada. Este artifício literário interligaria, portanto, dois *hanzi* com significados diferentes. Desta maneira, figurando no mesmo poema e carregando o mesmo *hanzi*, que seria o da lua, podemos entender que o tema principal desse mesmo poema pode ser a lua ou o luar. Mais do que isso, tal repetição poderia permitir diferentes análises conceituais a serem exploradas a partir de um mesmo *hanzi* e de sua relação com os demais, fazendo ou não parte de sua composição.

---

<sup>30</sup> Sleep on one's side [...] under moon (HARBAUGH, 2016).

<sup>31</sup> A crescent moon (HARBAUGH, 2016).

Da mesma forma, numa historieta do Zhuangzi, novos conceitos poderiam ser percebidos, a partir da quantidade de vezes que eles se repetem explicita ou implicitamente. É importante dizer que não será uma regra que aplicaremos em todas as historietas do Zhuangzi, estabelecendo, assim, uma interpretação universal. Isto não seria uma prioridade. Todavia, de modo a tentar deixar mais inteligível o que estamos tentando dizer sobre o método que nos propomos a explorar, vejamos como Hamill e Seaton percebem essa técnica literária em um dos capítulos internos. Segundo eles,

todo o jogo com o termo pé [zhi 止] que ocorre no capítulo 5 do Zhuangzi deriva diretamente do original, onde o elemento pé está patentemente presente numa proporção muito maior de ideogramas do que em qualquer outro capítulo. (Pés, especialmente pés amputados, são uma fonte contínua de humor admonitório e ligeiramente macabro em todo o livro.). Nos trechos em que a linguagem do mestre Zhuang oferece tais recursos, nós, como tradutores, os aceitamos agradecidamente (HAMILL; SEATON, 2000, p 19).

A historieta que iremos nos concentrar mais adiante está localizada, atualmente, neste mesmo capítulo 5<sup>32</sup>, tornando as observações dos autores como pertinentes para nossa pesquisa. Como veremos no capítulo 3 desta dissertação, *zhi 止*, o elemento que representaria um pé ou uma pegada, é um dos *hanzi* mais repetidos dentro de toda a historieta.

Em resumo, a metodologia de Hamill e Seaton pareceu ser a que pôs em maior evidência os detalhes poéticos e literários das historietas durante nossa pesquisa ao destacar ainda mais o uso que Zhuangzi teria feito da escrita chinesa da época dos Estados Combatentes no séc. 4 AEC. Não somente com atenção às palavras em seu contexto e antecedentes históricos, mas também com atenção à complexidade desse uso das palavras em cada historieta, já que este uso pode ser diferente em cada uma delas, dadas as várias técnicas de escrita utilizadas principalmente nos capítulos internos. Portanto, considerando a gama de possibilidades que tal abordagem nos foi proporcionando, optamos por explorar este procedimento metodológico no estudo do Zhuangzi.

Dito isto, faremos uma explanação panorâmica dos textos estudados e, com isto, tentaremos justificar com mais argumentos esta nossa opção metodológica. Além

---

<sup>32</sup> “O Signo e o Selo do Poder da Virtude Sobre os Seus Dois Pés” (*De Chong Fu 德充符*).



disso, é relevante ressaltarmos, de modo a concluir este tópico, que não deixaremos de utilizar as demais contribuições apresentadas até agora.

## 1.2. Panorama dos capítulos internos

Atualmente, é, de modo geral, consenso entre os estudiosos do Zhuangzi que não seria possível dar ao leitor uma visão geral, capaz de abarcar tudo sobre cada capítulo e estabelecer um tema central ou principal para cada um deles. Neste sentido, embora existam aqueles que tentaram impor universalizações ou padronizações à obra, é, também, difícil afirmar que não haja coerência na obra. Em outras palavras, o Zhuangzi é uma obra que tem aspectos de descontinuidade e, também, pontos de continuidade.

De qualquer forma, o que podemos fazer é dar ao leitor um esboço que tente mapear os trechos que os capítulos internos possivelmente teriam dedicado a aspectos da educação num sentido amplo. Desse modo, exporemos tais trechos não com o intuito de definir um panorama, nem de afirmar ou impor que Zhuangzi debateu temas tradicionalmente relacionados ao que chamamos de educação. Pelo contrário, buscamos problematizar aspectos que julgamos serem educacionais e que estariam presentes nos capítulos internos. Com isso, o leitor não precisa ficar limitado somente às passagens ou personagens que serão privilegiadas neste nosso estudo.

Com base nesta perspectiva, notamos uma média de cinco a seis historietas por capítulo, o que daria cerca de 40 no total. Obviamente não estamos considerando tanto os pequenos trechos que normalmente caracteriza-se como aforismos, pequenas frases, ou como observou Billeter, as “descrições” de Zhuangzi.

Feita esta observação, comecemos, então, a análise dos textos a partir do capítulo 1, denominado *Xiaoyao you* 逍遙遊 – título traduzido por Hamill e Seaton, como “Um Vagar Livre e Lasso”. Nele, podemos destacar um trecho que parece sugerir uma maneira de aprendizagem baseada na famosa expressão *wuwei* 無為<sup>33</sup>, utilizada, aproximadamente, 10 vezes nos capítulos internos. Vemos, neste capítulo, também, Zhuangzi em debate com Huizi, alguém a quem Hamill e Seaton decreve como

---

<sup>33</sup> Conceito traduzido normalmente por “não-ação” ou “não-agir”.

personagem histórico e contemporâneo do Zhuangzi histórico. Foi a figura mais importante da escola dos lógicos ou sofistas. O tratamento sarcástico dispensado por Zhuangzi a Huizi, retratado como homem enredado na teia das palavras, é matizado pelo reconhecimento do seu intelecto e da sua perspicácia. Uma verdadeira amizade humana, e não mera competição intelectual, parece estar na base da descrição de Zhuangzi. (HAMILL; SEATON, 2000, 173).

Dando continuação à discussão, apresentamos, a seguir, o trecho do primeiro capítulo que contém o debate entre estas duas personagens e a tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 27-28):

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不鳴然大也，吾為其無用而培之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠絀為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠絀，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於泝澠絀，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」

Huizi disse a Zhuangzi:

— O rei de Wei mandou-me sementes de uma cabaça gigante. Plantei-as, e cresceram até o tamanho de cinco barris. Mas se você enche uma delas com sopa ou água, fica pesada demais para erguer; se corta para fazer uma concha, fica chata e reta demais, desajeitada para usar. Eram imensas, mas inúteis! Moí-as.

Zhuangzi respondeu:

— O senhor é bastante desajeitado no lidar com o grande. Em Song viviam alguns homens que descobriram uma pomada maravilhosa para rachadura nas mãos. Gerações inteiras de alvejadores de seda a usavam fielmente. Então um dia um forasteiro ouviu falar da pomada e lhes ofereceu cem moedas de ouro para que revelassem o segredo. Reunido o clã para discutir a oferta, um dos homens falou: “Vimos fazendo essa pomada há gerações e nada ganhamos com ela senão algumas moedas de ouro. Agora, numa manhã, podemos ganhar cem. Sugiro que a vendamos”. O forasteiro comprou a receita secreta e saiu em busca de uma audiência com o rei de Wu. Havia disputas com Yue — como sempre — e ele conseguiu nomear-se general. Naquele inverno, comandou uma grande batalha naval, destruindo completamente o povo de Yue, e a pomada ajudou os marinheiros de Wu. Foi recompensado com um feudo no território de Yue. Quanto à capacidade de tratar rachaduras nas mãos, o estranho e o clã eram iguais. O primeiro, no entanto, acabou ganhando um feudo, enquanto os outros não conseguiam furtar-se ao alvejamento e à labuta do comércio da seda. Trata-se apenas de uma diferença de *uso*.

Ora, digamos que você tenha cabaças do tamanho de cinco barris — continuou Zhuangzi. — Por que não faz com uma delas uma banheira, ou um

barco para navegar em lagos e rios? O senhor reclama que são desajeitadas demais para conter qualquer coisa, quando na verdade já não continham *nada*. Sua cabeça ainda está enfiada na ramagem!

Fungando, respondeu Huizi:

— Sei de uma árvore enorme que a gente do local chama de *trea*, de caule tão grosso, tão áspera e nodosa que o carpinteiro não pode cortá-la em tábuas, de ramos retorcidos demais para o compasso e o esquadro. Mesmo ao lado de uma estrada movimentada, nenhum carpinteiro se detém para examiná-la. As suas palavras são igualmente grandes, igualmente nodosas e inúteis! Assim, *ninguém* precisa delas!

Zhuangzi riu-se:

— O senhor por acaso nunca viu um gato-do-mato ou uma doninha rente ao chão, aguardando sua presa antes de saltar a leste ou oeste, sem ligar para altura ou planura, só para terminar enredado na rede de algum caçador? Mas veja o iaque: grande como as nuvens do céu, grande o bastante para dizer-se *enorme*, mas imprestável para caçar ratos.

Ora, veja essa árvore enorme — continuou Zhuangzi. — Você acha terrível que ninguém possa cortá-la para algum fim. Mas por que não deixá-la ser apenas uma árvore? ... na Vila do Nada, onde o ermo se espria em todas as direções rumo a Lugar Nenhum. Sente-se debaixo dela e domine a arte da não-ação. Debaixo dela, deixe-se levar livre e lasso pelos sonhos. Esqueça o machado... nada pode danificá-la. Nada jamais pode ser útil. E daí?

Além de vermos a lógica de Huizi ser posta em questão e, também, o *wuwei* 無为 como suposta proposta de método de ensino, vemos que há, ainda, outro conceito de Zhuangzi presente: o *wuyong* 無用 (inutilidade)<sup>34</sup>, com o qual se questiona a ideia de “utilidade” como fundamento de uma argumentação. Neste sentido, além do questionamento feito a Huizi, percebermos possíveis alusões implícitas à Mozi e Confúcio.

O capítulo 2, por sua vez, denominado *Qi wu lun* 齊物論, ou, na tradução de Hamill e Seaton, “Sendo Todas as Coisas Iguais”, é tido, por grande parte dos estudiosos, como o mais importante de toda a coletânea. Isto é apontado Souza (2016, p. 41) em seu estudo dedicado somente a este capítulo. Com base em estudiosos como Fung Yu-Lan, Graham e Watson, ela traz vários elementos sobre a relevância desse capítulo e vários dos conceitos discutidos por Zhuangzi. Para não nos estendermos, citemos alguns dos conceitos que são usados não somente neste capítulo, mas também em vários momentos da obra. São eles: *tian* 天 (céu), *dao* 道<sup>35</sup>, *ming* 名 (nomeação), *wei* 為 ou *weishi* 為是 (determinação que se dá por julgamentos),

---

<sup>34</sup> Tradução que é popularmente usada.

<sup>35</sup> Como o leitor deve ter notado, nem Souza e nem Liu traduzem este conceito. Vários autores vêm mostrando que não parece adequado traduzí-lo por uma palavra ou outra, sendo mais adequado discuti-lo de forma bem desenvolvida. Porém, somos obrigados, pelas normas, a dar pelo menos uma ou duas traduções. Por isso, elucidamos que tal conceito é popularmente traduzido por “caminho”, “via”, “curso”, “método”, “processo”, dentre outras.

*shifei* 是非 (é isto e não é isto), *de* 德 (potência) e *xin* 心 (coração)<sup>36</sup>. Além disso, citemos, também sucintamente, apenas três elementos relevantes deste capítulo: as bases de uma filosofia da mudança (mutação ou transformação), a ideia de um “homem pensando alto”, e, por fim, o fato de ele conter diversas referências às discussões da época. Nas palavras de Souza:

Esta ideia de um “homem pensando alto” parece ter sido uma das estratégias utilizadas por Zhuangzi para convencer seus interlocutores sobre a insignificância dos valores tradicionais e a importância de se tornar livre dos vínculos que estes valores geram [...]. Assim, este capítulo parece apresentar um resumo de todos os outros, principalmente dos capítulos internos [...]. Em todo o livro, há referências a outros pensadores da Era dos Filósofos, dentre os quais, é possível destacar Huishi [ou Huizi] e Confúcio. No *Qiwulun*, especificamente, há diversas referências não apenas a estes pensadores, mas às discussões que estavam sendo feitas na época. Desta maneira, encontramos, com alguma frequência, vocabulários específicos dessas discussões, como 辯 *Bian*, 辨 *Bian*, 可 *Ke*, 是非 *Shifei*, 明 *Ming*. Por este motivo, é neste capítulo que o filósofo chinês discute diversos problemas relacionados à linguagem e à lógica, apresentando um painel das discussões existentes a respeito desses assuntos na China de sua época. [...] Zhuangzi fala, principalmente, sobre transformações – o fato de que tudo que há no mundo, inclusive nossos pontos de vista, está em constante transformação – algumas mais lentas, outras mais rápidas, como uma pedra de amolar ou uma roda de oleiro. Cada uma com seus ciclos, cada uma com um ritmo de revolução (SOUZA, 2016, p. 76-77).

Dada a importância deste capítulo, é pertinente elencar um trecho em que Zhuangzi, “pensando alto”, apresenta o conceito *shi* 師, que examinaremos mais adiante nesta dissertação. No texto de Hamill e Seaton (2000, p. 31-32), este termo é traduzido como “mestre”:

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

Se você segue os ditames de um coração realizado, aí encontrou um mestre. E quem é que não encontra tal mestre? Será que só aqueles que compreendem os ciclos sucessórios escolhem o coração como mestre? Os néscios também podem fazê-lo. Mas escolher um certo ou errado sem um coração realizado é como partir agora para Yue e lá ter chegado há muito tempo. Isso é confundir o que não existe com o que existe, tentando fazer algo do nada. Nem mesmo o grande sábio Yu conseguiria encontrar um modo de fazê-lo! Como é que só eu poderia aprender a fazer isso?

Mas as palavras, as palavras não são meros sopros do alento. As palavras falam. Mas se as definições não foram ainda acordadas, será que podem de

---

<sup>36</sup> Traduções utilizadas pela autora.

fato dizer algo? O que diferencia as palavras dos trinado dos passarinhos, digamos? Existirá uma diferença?

Se o Dao permanecesse obscuro, como poderíamos discernir o natural do artificial? E se as palavras se tornam obscuras, onde está o “certo” ou o “errado”? O Dao! Como poderíamos perdurar sem ele? Como as palavras podem existir sendo ao mesmo tempo impossíveis? O Dao é obscurecido por pequenas “realizações”, assim como as palavras são obscurecidas por floreios retóricos.

Assim chegamos aos certos e errados dos confucionistas e moístas: um toma o certo do outro como errado, e o errado como certo. Se você pretende endireitar erros e entortar acertos, nada serve como farol dessa espécie de sabedoria.

A partir deste trecho levantamos a questão a ser problematizada no capítulo 3 desta dissertação: o que Zhuangzi entenderia por “mestre” ou “professor”? De modo a iniciarmos uma primeira possibilidade de resposta, citemos o comentário de Souza e sua retomada de uma análise feita por Yu-Lan de que estas duas ideias seriam “convenções” para Zhuangzi:

[...] os homens têm seus corpos e continuam usando-os em seus conflitos, trabalhando penosamente sem rever o caminho que estão seguindo. Seus corpos se transformam, naturalmente, até a morte e os homens não percebem que isso é algo natural, permanecem em seus medos e em uma vida que os exaure. Eles, inclusive, seguem os pensamentos e emoções que alçaram à condição de mestres, sem perceber que são julgamentos rígidos e pré-concebidos, e que todos, mestres e tolos, têm julgamentos rígidos e pré-concebidos, sem perceber que este comportamento, definindo certos e errados, é um contrassenso.

Com isso, Zhuangzi retoma o ponto de vista de Huishi e compara a construção de determinações sobre certo e errado a um de seus paradoxos: “é possível ir para Yue hoje e chegar ontem”. Fung [...], recorda o raciocínio de Guo Xiang sobre as transformações e aponta que o que chamamos de presente ou passado não tem um padrão absoluto, é uma convenção, mas que deve ter alguma padronização relativa entre si no campo do discurso. Desta maneira, o filósofo chinês está defendendo que o mesmo acontece com a ideia de certo e errado – é uma convenção – e, possivelmente, que os homens deveriam perceber isso (SOUZA, 2016, p. 93).

Logo, restaria questionar que tipo de convenção *shi* 師 poderia evocar a partir do debate desenvolvido por Shen-tu-jia e Zichan. De todo modo, no capítulo 3, o *Yangsheng zhu* 養生主 – “Vida Que Alenta”, na tradução de Hamill e Seaton – temos a historieta do cozinheiro Ding. Esta anedota é a mais popular e mais citada pelos estudiosos para fazer a defesa de que Zhuangzi não vê a educação como algo possível. Por isso, essa historieta receberá maior atenção neste estudo e será comentada a seguir. Segue, porém, um trecho que a antecede e que consideramos pertinente para futuras problematizações com relação ao tema dos aspectos

educacionais no Zhuangzi. Na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 39), a passagem em questão apresenta-se desse modo:

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

A vida tem um limite; o conhecimento, não. É perigoso buscar o ilimitado por meio do limitado. Ainda mais perigoso é buscar o conhecimento com pleno conhecimento desse fato. Aqueles que querem fazer o bem devem evitar a fama, assim como aqueles que fazem o mal desejam evitar o castigo. Adote como regra ficar perto das artérias principais. Agindo assim, você pode se manter são, educar uma família e viver o resto dos seus dias.

Além deste trecho, citemos também outra historieta, ainda do capítulo 3, que será rapidamente comentada ainda nesta seção da dissertação, enfatizando o termo *dizi* 弟子 (seguidores). De acordo com Zhuangzi, na tradução de Hamill e Seaton:

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」

Quando Laozi partiu, Qin Shi veio lamentar a sua morte. Deu três fortes gritos e foi embora. Disse um discípulo:

— Você não é amigo do seu mestre, é?

— Sou.

— Se é mesmo, como pode guardar assim o luto?

— É o meu modo de lamentar a morte dele — retrucou Qin Shi. — A princípio, pensei que vocês eram seguidores dele, mas agora já não sei. Quando cheguei, os velhos lamentavam-se como se os próprios filhos lhes tivessem morrido, e os jovens como se tivessem perdido as suas mães. O que foi que reuniu todo esse povo? Certamente têm palavras a dizer e lágrimas a chorar, coisas que ninguém lhes implorou. Mas isso é esconder-se da verdadeira natureza, dar as costas à realidade. Nos velhos tempos, isso se chamava “esconder-se das lições da natureza”.

O mestre veio — continuou — sabendo o seu tempo. Quando o tempo se esgotou, ele partiu. Partiu com o tempo, para onde deveria ir. Ali não podem entrar alegrias nem tristezas. Nos velhos tempos, isso se chamava “cortar as cadeias do jugo”.

Considerando que Laozi é uma das personagens deste trecho, como último comentário ao capítulo 3, é válido elencar que, segundo Hamill e Seaton, Laozi:

Também conhecido no Zhuangzi como Lao Dan e Lao Lai-zi, foi o lendário autor do Dao De Jing. Citações de Laozi que também ocorrem no Dao De Jing se encontram nos capítulos 3, 5, 7, 11, 22 e 26 (HAMILL; SEATON, 2000, p. 174).

No capítulo 4, o *Renjian shi* 人間世, que, na tradução de Hamill e Seaton, como é denominado de “No Mundo dos Homens”, há, além de conceitos já citados e conhecidos, como “inutilidade”, uma suposta “aula” do carpinteiro Pedra aos seus *dizi* 弟子 (aprendizes). Termo que, por sua vez, aparece quatro vezes nos capítulos internos com traduções diferentes. De maneira mais detalhada, este termo é utilizado uma vez na historieta, anteriormente citada, em que Laozi é mencionado; duas vezes na historieta do carpinteiro Pedra e uma vez no contexto da anedota onde a personagem de Sem-dedos-dos-pés conversa com Confúcio e com Laozi. Por ora, é pertinente levantar a questão de o termo *dizi* 弟子 parecer ser sempre usado para se referir aos adeptos dos segmentos confucionista, daoísta, moísta, legista, lógicos e yanguistas. Por outro lado, para suas críticas, ao invés de *dizi* 弟子, Zhuangzi poderia ter usado apenas a personagem de Shen-tu-jia, cujo nome carrega *tu* 徒 “tu” (estudante). Retomaremos mais detalhadamente esta questão na análise da historieta do carpinteiro ainda neste capítulo da dissertação.

No capítulo 5, *De chong fu* 德充符, traduzido como “O Signo e o Selo do Poder da Virtude Sobre os Seus Dois Pés”, há uma historieta que parece ser a única dos capítulos internos onde se usa duas vezes o *hanzi jiao* 教 (que aparece quatro vezes ao todo nestes capítulos). Na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 53-54), a historieta aparece dessa forma:

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也。丘也，直後而未往耳。丘將以為師，而況不如丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也，獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心於德之和，物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」常季曰：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在，冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。夫保始之微，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若此，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」

No estado de Lu vivia um homem chamado Wang Tai, que, apesar de ter perdido um dos pés numa pena de mutilação, viajava com seguidores tão numerosos quanto os do próprio Confúcio. Chang Ji questionou Confúcio sobre isso:

— Wang Tai teve um pé cortado e assim mesmo os discípulos dele rivalizavam em Lu com os seus discípulos em pé de igualdade. Quando ele

se ergue, não prega, e quando se assenta, não discute. No entanto, os seus discípulos chegam vazios e vão para casa saciados. Parece que, embora incompleta a sua forma, ele dá um ensinamento sem palavras, tendo a mente e o coração completos. Que espécie de homem é esse?

— Esse senhor é um verdadeiro sábio — respondeu Confúcio. — Só não fui visitá-lo ainda porque sou um pouco moroso. Vou fazer dele o meu mestre. Quanto mais não devem se inclinar a fazê-lo aqueles que não se igualam a mim? E por que isso só valeria para o estado de Lu? Incentivarei Tudo-sob-o-céu a seguir as suas pegadas.

— Esse homem teve um pé decepado — disse Chang Ji —, e assim mesmo o senhor o aceita como mestre. Certamente a prática dele vai muito além da Média. E esse método de ele usar o coração e a mente, em que aspectos é único?

— A vida e a morte são grandes questões — tornou Confúcio —, mas para ele não assinalam mudança. Se o céu e a terra fossem destruídos e ruíssem, ele não os lamentaria. Julga sem pretensão e permanece inabalável diante de meros fenômenos. Aceita a mudança preservando a fonte das origens.

— Como assim? — indagou Chang Ji.

— Do ponto de vista da diferença — disse Confúcio —, o fígado e a vesícula biliar estão tão distantes quanto os estados de Chu e Yue. Do ponto de vista da semelhança, todas as dez mil coisas são o Uno. Esse senhor vive tão sintonizado com a essência que nem sequer sabe para que existem olhos e ouvidos. Ele vagueia solto, coração e pensamentos em harmonia com o Poder da Virtude. Vê todas as coisas como unidade, e assim jamais fixa os olhos naquilo que perdeu. Encara a perda do pé como legado da terra.

— Ele conseguiu! — admirou-se Chang Ji. — Usou o conhecimento para penetrar o próprio coração e a própria mente, e o coração e a mente para penetrar o Coração e a Mente Imutáveis. Mas por que é que ele atrai tanto as coisas?

— Ninguém usa água corrente como espelho — respondeu Confúcio. — Mas nos miramos na água parada. Somente os tranqüilos podem infundir singela tranqüilidade na multidão dos impetuosos. De todos aqueles que sugam a vida da terra, só o pinheiro e o cipreste, árvores de cemitérios, alcançam tamanha tranqüilidade. Vem inverno, vem verão, e não perdem o verdor. De todos aqueles que sugam a vida do céu, só Yao e Shun conseguiram permanecer tranqüilos no Uno. Ótimo que possam fazer as suas vidas tão retas, retificando assim as vidas dos muitos!

Bebendo das forças do parto e levando-as destemidamente à maturação, um único guerreiro pode cantar de galo diante dos Nove Exércitos. Se, na fútil busca da fama e da gratificação dos próprios desejos, é possível agir assim, quanto mais não poderá fazer aquele que ordena o céu e a terra, que abriga todas as coisas, que trata o próprio corpo apenas como morada, que compreende que as percepções dos olhos e dos ouvidos são meras imagens, e que conhece tudo o que se dá a conhecer como o Uno? O coração e os pensamentos desse homem jamais morrerão. Ele decidirá o dia de erguer-se e partir, e o povo o seguirá. Porém, no íntimo, jamais aceitará pôr-se a serviço de meras coisas.

Ainda com relação ao capítulo 5, é importante, dentro deste nosso estudo, destacar a historieta de Shen-tu-jia e Zichan, pois esses dois nomes podem ser chaves de leitura para se falar em possíveis aspectos educacionais no Zhuangzi. Neste sentido, apesar de esta anedota ser mais amplamente comentada em todo o capítulo 3 desta dissertação, é pertinente levantar rapidamente alguns dados contextuais sobre ela. O primeiro dado é a possibilidade de Shen-tu-jia 申徒嘉 ser



uma invenção de Zhuangzi baseada em um personagem tido como mitológico – o Shen-tu-di 申徒狄, citado no início do capítulo 6. A possível relevância do nome destas personagens estaria da mudança do *hanzi di* 狄 para o *jia* 嘉.

O segundo dado é o fato que Zichan seria um personagem histórico do séc. 6 AEC, associado pelos estudiosos à Escola da Lei, ou Legismo. Além de poder haver referências implícitas aos lógicos, aos moístas e aos confucionistas. Em outras palavras, esta pode ser a historietta mais carregada de referências para além do contexto histórico ou intelectual e, também, a única a esboçar o que Zhuangzi entenderia por “instituição de ensino”.

No capítulo 6, *Da zongshi* 大宗師, “O Grande Mestre Ancestral”, há a historietta da corcunda Nuyu. Ela parece estar dizendo como seria seu suposto “método de ensino”, onde se problematiza o conceito de *xue* 學 (investigação), que aparece seis vezes nos capítulos internos. Além disso, ela parece priorizar a ideia de *wu* 無 como ponto de partida e trazer algumas particularidades em relação às demais historietas dos capítulos internos. Será também comentada mais adiante.

Por último, no capítulo 7, o *Ying diwang* 應帝王, ou “Respostas para Imperadores e Reis”, há outra historietta em que também se problematizaria, na voz de Laozi, o conceito de *xue* 學. Contando com a tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 73), ela se apresenta desse modo:

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便、執獮之狗來藉。如是者，可比明王乎？」陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」

Yang Zi-ju foi ver Lao Dan e disse:

— Aqui vive um homem rápido feito eco, forte como viga de telhado, dotado de iluminada percepção das coisas. Estuda o Dao incansavelmente. Será que se pode comparar esse homem a um rei esclarecido?

— Comparado a um sábio - respondeu Lao Dan —, esse tal é um mecânico descuidado preso à sua tarefa, lapidando a sua forma e incutindo medo no coração e na mente. Diz-se por ai que são as elegantes rajadas exteriores, a decoração, do leopardo e do tigre que atraem o caçador. A sagacidade do macaco e a destreza do terrier no apanhar ratos lhes rendem a coleira. Ainda quer comparar gente como essa a um rei esclarecido?

O rei esclarecido — continuou Lao Dan —, os seus atos abrigam Tudo-sob-o-céu, e ele no entanto parece abnegado. Deixa que a mudança supra todas as coisas, mas o povo não o adora. Apoiado no insondável, vagueia por onde nada existe.

Além desta historieta em que Laozi é figurado, também damos destaque à outra historieta do capítulo 7, que é a de Liezi e do mestre Jarra-de-vinho, na qual a figura de Liezi parece estar sendo retratada como um estudante. Por ora, é dito que esta historieta de Liezi receberá mais comentários adiante. Assim, feita esta apresentação dos capítulos internos, conduzida pelo que entendemos por “aspectos educacionais”, o que se pode ainda fazer é tentar dar maiores detalhes sobre seu conteúdo.

### 1.3. Aprendizagem como atenção

Nesse sentido, iniciamos pela principal historieta, ou melhor, a mais citada e utilizada pelos estudiosos para tratar do que Zhuangzi teria dito sobre a aprendizagem. É a do cozinheiro Ding, presente no capítulo 3, o qual, segundo Watson (1986, p. 53), por ser, atualmente, o menor de todos, parece estar mutilado. Essa perspectiva, no entanto, que torna nossa apresentação meramente contextualizadora do conteúdo da obra, pois afirmar qualquer coisa sobre o Zhuangzi deve ser feito com prudência, principalmente porque tudo o que temos é uma edição que teria sido confeccionada no período Han, e que teria sido organizada e comentada por Guoxiang. Este dado faz com que qualquer abordagem sempre leve em conta a possibilidade do Zhuangzi ter sofrido adaptações, cortes, interpolações, falsificações, etc., entre o final séc. 4 AEC e o séc. 3 EC. De todo modo, a partir da tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 39-40) é exposto o seguinte sobre Ding:

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者无厚，以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

O cozinheiro Ding descarnava a carcaça de um boi para o lorde Wen-hui. As suas mãos dançavam, os seus ombros se mexiam no compasso do passo e do dobrar do joelho. Com chiado e silêncio, a lâmina cantava às suas ordens, sem jamais trocar uma nota. Ting e sua lâmina se moviam como se dançassem ao som do “Bosque das Amoreiras”, ou como se regessem o “Jing-shou” com toda uma orquestra.

— Que beleza! Como é bom, não é, que um ofício tão simples possa ser tão exaltado! — exclamou Lorde Wen hui. Ding largou a faca:

— Só o que me importa é o Caminho. Eu o encontro no meu ofício, e só. Quando carnei um boi pela primeira vez, nada vi senão carne de boi. Demorei três anos para ver o boi inteiro. Hoje saio para encontrá-lo com todo o meu espírito, e não penso somente no que capta o olhar. Interrompem-se as sensações e o conhecimento. O espírito segue para onde quer, acompanhando os contornos naturais, revelando grandes cavidades, guiando a lâmina pelas aberturas, avançando conforme a verdadeira forma — e no entanto sem tocar as artérias centrais, nem tendões ou ligamentos, e muito menos o osso.

Um bom cozinheiro — continuou — não precisa afiar a sua lâmina mais de uma vez por ano. Corta com precisão. O cozinheiro inapto afia a sua faca todo mês. Dá talhos. Uso esta faca há dezenove anos e já descarnei milhares de bois. E a lâmina está tão afiada quanto na primeira vez em que a passei na pedra de amolar. Nas articulações existem espaços, e a lâmina não tem espessura. Penetrando sem espessura onde há espaço, a lâmina avança livremente, a seu bel-prazer; sobra espaço para se movimentar. Assim, dezenove anos depois, a minha faca continua tão afiada quanto no primeiro dia de uso.

Ainda assim, sempre existem locais difíceis, e quando enxergo problemas à frente, o meu coração presta o devido respeito, e paro para examinar com calma. Aí trabalho devagar, movendo a lâmina cada vez mais sutilmente até que — catapofe! — a carne se separa como torrão esboroante. Então ergo a faca e analiso o meu trabalho, até ficar absolutamente satisfeito. Depois limpo bem a faca e a guardo com cuidado.

— Isso é realmente bom! — disse lorde Wen-hui. — O cozinheiro Ding me mostrou como encontrar o Caminho que alenta a vida.

Vejamos a primeira interpretação sobre esta historieta. Anne Cheng afirma que o que há nesta historieta é uma metáfora que aparece em várias outras historietas, não somente nos capítulos internos, mas em todos os atuais 33 capítulos do Zhuangzi. Na voz do carpinteiro Pedra, ou a respeito dos nadadores e mergulhadores na conversa entre Confúcio e seu discípulo, Yan Hui. Nestas historietas, assim, esboça-se, segundo Cheng, a ideia de um processo de aprendizagem que estaria sendo defendida no Zhuangzi de modo geral. Neste sentido, Cheng explica essa metáfora e a ideia de aprendizagem que estaria sendo discutida da seguinte maneira:

Para entrar na corrente do Dao, Zhuangzi, assim como o nadador, abandona a “resolução de aprender”, ponto de partida do projeto confuciano, para procurar do lado do “saber-fazer” (*savoir-faire*, tino, habilidade), do “toque de mão” instintivo e no entanto adquirido do artesão. Aprender o Dao é uma experiência que não se pode exprimir nem transmitir pelas palavras. Enquanto o intelecto nunca pode conhecer nada com certeza, a mão sabe o que ela faz com uma segurança infalível, ela sabe fazer o que a linguagem não sabe dizer. Mas este saber-fazer da mão não é em si senão uma metáfora para designar um certo tipo de conhecimento privilegiado pelos pensadores chineses: um conhecimento que não resultaria da aquisição de um conteúdo, mas de um processo de aprendizado como o de um ofício, que não se adquire num dia, mas que “entra” imperceptivelmente (CHENG, 2008, p. 137).

Para Cheng, portanto, todos os pensadores chineses contemporâneos a Zhuangzi vêem a aprendizagem como algo que leva tempo, e não apenas um processo de aquisição de conteúdos. Porém, é relevante para este estudo tentar saber o que diferenciaria Zhuangzi dos demais pensadores. Sobre isto, Cheng sugere que:

A história do cozinheiro Ding, como a do segeiro Pian, ilustra um tema central do pensamento daoísta: o espontâneo (do latim *sponte sua*, que traduz muito bem ziran 自然, literalmente “por si mesmo assim”). Esta espontaneidade, longe de exaltar uma liberdade qualquer à maneira romântica, deveria, pelo contrário, ser associada ao “inevitável” (*bu de yi* 不得已), ao “caminho necessário” seguido pelo cutelo do cozinheiro, ou ainda ao “destino” evocado pelo nadador. Ao passo que o romantismo privilegia a intensidade da emoção espontânea, o “grito do coração”, correndo o risco de deformar a realidade através da subjetividade, Zhuangzi faz questão, pelo contrário, de precisar que “no espontâneo, que consiste em pôr-se de acordo com as coisas, não há lugar para o eu”, à semelhança do nadador que “segue o dao da água sem procurar impor seu eu”. O espontâneo, ensina-nos o cozinheiro Ding, é alcançado ao preço da concentração intensa numa situação pontual, que exige um máximo de lucidez e de clarividência, ultrapassando a tendência habitual a julgar, a classificar. Um ato não será, portanto, “por si mesmo assim” senão com a condição de “nada ajuntar à vida”, de seguir ou de refletir perfeitamente a situação tal como ela se apresenta, à maneira de um espelho que reflete sem paixão as coisas como elas são. A “lucidez”, a “clarividência” do sábio são as do espelho, metáfora recorrente ao longo de todo o Zhuangzi (CHENG, 2008, p. 140-141).

Vemos, a partir desta análise que, apesar de existir uma certa convergência com os demais pensadores, sua especificidade seria a “concentração intensa numa situação pontual, que exige um máximo de lucidez e de clarividência, ultrapassando a tendência habitual a julgar, a classificar”. Em relação a esta definição para a abordagem do Zhuangzi, podemos perguntar o que exatamente esta “concentração intensa” implicaria. Em resposta à pergunta sobre o que poderia ser a tal “concentração intensa”, vejamos uma segunda interpretação sobre a historieta do cozinheiro Ding, feita por Billeter, que diz:

Basta reflexionar un poco para darse cuenta de que las etapas descritas por el cocinero no son una fantasía gratuita. Nos resultan familiares, las hemos recorrido cien veces. Cuando, de niños, aprendimos a echar agua en un vaso o a cortar una rebanada de pan, por ejemplo, fue preciso que empezáramos por vencer la inercia de los objetos. Cuando éstos fueron poco a poco dejando de resistírsenos, pudimos concentrar nuestra atención en los puntos delicados: cuidando de no derramar ni una gota de vino en el mantel o de cortar el pan a rodajas de igual grosor. Por fin acabamos realizando estas operaciones jugando y sin importarnos los objetos. En ciertos casos, incluso nos dimos cuenta de esa sinergia que transforma cualitativamente la actividad y le confiere una eficacia maravillosa [...] (BILLETTER, 2003, p. 26).

A concentração intensa que Cheng nos fala aparece para Billeter como um ato de repetição e aprimoramento gradativos. Bem como de uma generalização da habilidade, a qual necessitaria de atenção. Ainda segundo Billeter, Ding explica ao príncipe que,

Se sentía impotente delante del objeto que se oponía a él con toda su mole. Luego, la oposición inicial del sujeto y el objeto fue modificándose. Después de tres años de ejercicio [...] Ya se había vuelto más hábil, había empezado a vencer la resistencia del objeto, tenía menos consciencia del objeto que de su propia actividad. Luego, la relación se transformó por completo [...] (BILLETER, 2003, p. 24).

O processo de aprendizagem começaria, deste modo, com um caráter de sujeito em oposição ao objeto, a qual se caracterizaria por uma resistência do objeto ao sujeito e a maneira do sujeito vencer seu opositor, o objeto, seria pela fadiga. Assim, o sujeito vencedor tem sucesso na sua aprendizagem por não ter mais tanta preocupação com o objeto e sim com sua própria atividade. Por outro lado, Graham apresenta-nos uma interpretação diferenciada. Segundo ele,

Apesar de não ser fácil oferecer uma definição do Daoísmo, os pensadores classificam como daoístas filósofos que partilham de uma visão básica – a de que todas as outras coisas movem tendências espontâneas pela aparência de alternativas distintivas, o certo e o errado, benefícios e danos, eu e outros, e o discurso disponível entre elas. Para recuperar e educar seu talento, ele deve aprender a reflectir a sua situação com a clareza desanuviada de um espelho e responder a ela com o imediatismo de um eco a um som ou de uma sombra a uma forma. Para Zhuangzi, o erro fundamental é supor que a vida nos apresenta questões que devem ser formuladas em palavras para que possamos vislumbrar alternativas e encontrar razões para preferir uma ou outra. Pessoas que realmente sabem o que estão fazendo, como um cozinheiro trinchando um boi, ou um carpinteiro ou um pescador, não precedem cada movimento perto de ponderar os argumentos para diferentes alternativas. Eles espalham a atenção sobre toda a situação, deixam seu foco vaguear livremente, esquecem a si mesmos na sua total absorção no objeto, e então a mão treinada reage espontaneamente com uma confiança e precisão impossível para qualquer pessoa que está aplicando regras e pensando em movimentos desvanecidos (tradução nossa)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Although it is not easy to offer a definition of Taoism, thinkers classed as philosophical Taoists do share one basic insight – that, while all other things move spontaneous aptitude by the habit of distinguishing alternatives, the right and the wrong, benefit and harm, self and others, and reasoning in order to judge between them. To recover and educate his knack he must learn to reflect his situation with the unclouded clarity of a mirror, and respond to it with the immediacy of an echo to a sound or shadow to a shape. For Zhuangzi the fundamental error is to suppose that life presents us with issues which must be formulated in words so that we can envisage alternatives and find reasons for preferring one to the other. People who really know what they are doing, such as a cook carving an ox, or a Carpenter or an angler, do not precede each move by weighing the arguments for different alternatives. They spread attention over the whole situation, let its focus roam freely, forget themselves in their total absorption in the object, and then the trained hand reacts spontaneously with a confidence and precision impossible to anyone who is applying rules and thinking out moves. [...] (GRAHAM, 2001, p. 6).

Essa interpretação torna o Zhuangzi um discusso que dá pouca importância ao excesso de teorização no processo de aprendizagem e, também, à falta de flexibilidade ou mecanização deste mesmo processo. Em outros termos, a aprendizagem não poderia ter como consequência uma pessoa apta apenas a cumprir funções sem nem mesmo saber da procedência das próprias funções que desempenha. Mais do que isso, a aprendizagem não pode aprisionar uma pessoa à teorização excessiva, em que ela, por exemplo, apenas privilegiaria cálculos que lhes mostrariam a melhor forma de resolver um problema ao optar, meramente, por uma ou outra alternativa. Destarte, com Graham, vemos que o processo de aprendizagem descrito no Zhuangzi, com destaque para a historieta do cozinheiro Ding, seria dificilmente definível em absoluto.

De todo modo, Thomas Lee nos dá seu ponto de vista ao interpretar a mesma historieta. De acordo com ele,

o valor intrínseco da educação para o desenvolvimento pessoal permanece como uma ideia importante na tradição confucionista, mas o confucionismo não monopolizou essa teoria. O Daoísmo, outra tradição igualmente potente, também promulgou uma visão similar. Neste sentido, é possível dizer que a abordagem daoísta em relação à educação era ainda mais pessoal e individualista. É verdade que o maior representante da filosofia daoísta, Zhuangzi [...], frequentemente discutiu a aquisição da aprendizagem de uma maneira sutil e, às vezes, de modo sarcástico. Mas sua ridicularização aberta ao conhecimento desmentia seu profundo fascínio com a natureza do conhecimento e o processo de sua aquisição (tradução nossa)<sup>38</sup>.

Considerando a leitura deste excerto, percebemos que Lee salienta que para Zhuangzi o processo de aprendizagem seria pessoal e que a relação da pessoa com o conhecimento seria um dos temas do Zhuangzi. Lee refere-se, também, ao trecho que antecede a historieta do cozinheiro Ding – traduzido por Hamill e Seaton (2000, p. 39) como “a vida tem um limite; o conhecimento, não. É perigoso buscar o ilimitado por meio do limitado. Ainda mais perigoso é buscar o conhecimento com pleno conhecimento desse fato”. Tal trecho foi comentado e conectado por Lee ao que teria

---

<sup>38</sup> The intrinsic value of education for personal development has remained the important idea in the Confucian tradition. But Confucianism did not monopolize this theory. Taoism, another equally powerful tradition, also promulgated a similar vision. Indeed, one may say that the Taoist approach to education was even more personal and individualistic. It is true that the greatest spokesman of Taoist philosophy, Zhuangzi [...], often discussed the acquisition of learning in a subtle, and sometimes sarcastic way. But his open ridicule of knowledge belied his profound fascination with the nature of knowledge and the process of its acquisition (LEE, 2000, p. 4).

dito o cozinheiro Ding por meio do conceito de “conhecimento”, *zhi* 知, presente tanto no aforismo como na historieta. De acordo com o estudioso,

o escárnio expresso neste ditado pretendia questionar não tanto o valor do conhecimento como tal, mas a atitude em relação a ele. Zhuangzi estava impaciente com a forma que muitos de seus contemporâneos procuravam abordá-lo. Através de sua crítica, por mais paradoxal que fosse, Zhuangzi realmente preparou leitores para uma visão maior. A famosa parábola demonstra o que ele acreditava ser a maneira de adquirir o conhecimento genuíno: alguém pode alcançar o verdadeiro conhecimento se lidar com seu objeto de aprendizagem com correta facilidade. Na visão de Zhuangzi, esta facilidade veio da interação com o objeto. Em termos filosóficos, esta era a unidade com o objecto de aprendizagem. Unidade traz liberdade. A liberdade, descrita por Zhuangzi, não só era libertadora, era, também, expressa em um estado que beira o mistério (tradução nossa)<sup>39</sup>.

Lee afirma, portanto, que a “interação” proporcionaria uma aprendizagem libertadora para Zhuangzi, parecendo, assim, concordar com Watson sobre o tema da liberdade ser central no Zhuangzi. Além disso, utilizando a palavra “mistério”, ele parece concordar com a ideia de Watson de que o processo de aprendizagem no Zhuangzi teria um caráter místico. Tal postura de Watson (1986, p. 54) é esboçada em sua nota sobre a mesma historieta, ao considerar que “o cuidado extremo e a cautela de que o cozinheiro usa ao *chegar a um lugar difícil* também faz parte do ‘segredo do cuidado pela vida’, de Zhuangzi”. Isto, por sua vez, parece explicar a afirmação de Lee de que a ideia de aprendizagem, expressa por Zhuangzi através da historieta de Ding, não pode ser ensinada. Nas palavras de Lee:

a ideia era simples: a real realização na aprendizagem é tornar-se completamente conectado e à vontade em relação ao que se procura compreender. Isto é fácil porque há unidade entre o conhecedor e o conhecido. É abstrato, porque a unidade vem de uma experiência quase estética, como dança ou música. Qualquer um que lê esta parábola não pode escapar a qualidade estética da narrativa, que era destinada a ser uma análise do conhecimento. Por causa da qualidade estética, esta experiência é exclusiva para a pessoa e só tem sentido enquanto isso é enfaticamente pessoal. Assim, para Zhuangzi, o correto conhecimento é ao mesmo tempo uma arte e uma experiência puramente pessoal. Isso vem da experiência

---

<sup>39</sup> The derision expressed in this dictum was meant to question not so much the value of knowledge as such but the attitude toward it. Zhuangzi was impatient with the way many of his contemporaries sought after learning. Through his critique, paradoxical as it was, Zhuangzi was actually preparing readers for a greater vision. The following famous parable demonstrates what he believed was the way to acquire genuine knowledge: one could achieve true knowledge if one handled one’s object of learning with true ease. In Zhuangzi’s view, this ease came from interaction with the object. In philosophical terms, this was unity with the object of learning. Unity brought freedom. The freedom, described by Zhuangzi, was not only liberating, but was expressed in a state of near mystery (LEE, 2000, p. 4).

pessoal de um indivíduo ao se por frente a frente com o conhecimento. Não se pode, desse modo, ser ensinado (tradução nossa)<sup>40</sup>.

Posição com a qual Billeter (2003, p. 32) parece concordar, pois, sobre esta mesma ideia que estaria sendo apresentada na historieta do cozinheiro Ding, diz o seguinte: “el lenguaje puede, certamente, desempeñar un papel en este aprendizaje, pero sólo para guiar al aprendiz, para ayudarlo a comprender sus errores y extraer rápidamente de ellos las lecciones”. Isto relativizaria a possibilidade de que Zhuangzi proporia o que Cheng (2008, p. 149-152), com base nos capítulos exteriores, chamou de “desapego supremo”. Desta forma, abrem-se novas oportunidades, nos parece, de ampliar as discussões sobre o fato de Zhuangzi, aparentemente, rejeitar a possibilidade de se ensinar.

De todo modo, Lee permanece prudente em relação à sua própria análise:

Os historiadores chineses modernos da educação frequentemente se referem a esta parábola como uma ilustração da atitude de Zhuangzi em relação ao conhecimento. Zhuangzi e os pensadores daoístas em geral atribuem uma ênfase um tanto misteriosa, mas certamente individualista, na compreensão do conhecimento. Para eles, e muitos pensadores chineses posteriores, a aquisição do conhecimento é uma iniciativa pessoal. Indiscutivelmente, a “análise” de Zhuangzi sobre o conhecimento é ainda mais particular do que a de Confúcio. É essencialmente daoísta dizer que Zhuangzi evitou definir precisamente a resolução do conhecimento, ou a educação em termos concretos. Para nós, rotular a sua abordagem pessoal e experiencial, como o salientado “valor intrínseco” do conhecimento ou a educação, é dizer muito (tradução nossa)<sup>41</sup>.

Assim, para Lee, a diferença entre Zhuangzi e seus contemporâneos seria a prioridade dada ao que é pessoal. Por isso, seria necessário ter em mente que, ao se falar sobre Zhuangzi, é necessário estar atento à flexibilidade de suas descrições, pois

---

<sup>40</sup> The idea here was simple if abstract: the real accomplishment in learning is to become completely united and at ease with that which one seeks to comprehend. It is easy because there is unity between the knower and the known. It is abstract because the unity comes from an almost aesthetic experience, like dance or music. Anyone who reads this parable cannot escape the aesthetic quality of the narrative, which was intended to be an analysis of knowledge. Because of the aesthetic quality, this experience is unique to the person and is only meaningful while it is emphatically personal. Thus, for Zhuangzi, true knowledge is at once an art a purely personal experience. It comes from an individual's personal experience of confronting knowledge. It cannot, as such, be taught (LEE, 2000, p. 5).

<sup>41</sup> Modern Chinese historians of education often refer to this parable as an illustration of Zhuangzi's attitude toward knowledge. Zhuangzi, and Taoist thinkers in general, places a great stress on the somewhat mysterious, but certainly individualist, understanding of knowledge. For them, and many later Chinese thinkers, acquisition of knowledge is purely an individual's personal enterprise. Undoubtedly, Zhuangzi's "analysis" of knowledge is even more personal than that of Confucius. It is quintessentially Taoist that Zhuangzi avoided directly defining the purpose of knowledge or education in concrete terms. For us to label his personal and experiential approach as stressing the "intrinsic value" of knowledge or education is to say too much (LEE, 2000, p. 5-6).



elas discutem o pessoal de modo interno. Deste modo, se temos algum consenso do qual podemos partir, ele seria a “atenção” envolvida no processo de aprendizagem. Ou seja, todos os autores citados parecem concordar que o processo educacional para Zhuangzi aconteceria por meio da atenção. Isso é o que nos parecem sugerir os indicativos de Cheng, com a ideia de concentração intensa; de Billeter, ao pensarmos em sinergia que transforma; de Graham, a partir do conceito de espalhar a atenção; ou de Lee, quando se fala em interação com o objeto.

Diante disto, nos parece possível tentar sistematizar nosso estudo sobre os capítulos internos, uma vez que já temos algum parâmetro conceitual a partir do qual poderemos situar nosso estudo sobre a historieta de Shen-tu-jia e Zichan. Nesse sentido, a discussão do Zhuangzi sobre aprendizagem como atenção teria como base dois conceitos: *zhi* 知 e *ziran* 自然. Feita esta menção, tentemos agora articulá-la às outras historietas menos famosas que, a nosso ver, também discutiriam a possibilidade (ou a impossibilidade) da aprendizagem. Porém, não estamos tratando a respeito do processo de aprendizagem autodidata, mas do processo de aprendizagem onde há mais de uma pessoa. Neste contexto, através da historieta do cozinheiro Ding e as demais historietas que seguem seu padrão, é significativo considerar que, embora Wen-hui possa ser visto como o estudante do cozinheiro Ding, a figura do “professor”, parece ter sido excluída do processo.

#### **1.4. Autoaprendizagem conjunta**

Antes de tudo, é preciso dizer que, segundo os estudos de Hamill e Seaton, este tópico servirá para tentar justificar o emprego do método etimológico, através do cruzamento de dados qualitativos e quantitativos. Dito isto, iniciaremos com uma questão e em seguida examinemos a ideia de que o que Zhuangzi diz não pode ser ensinado, transmitido, entendido, assimilado, etc. Assim, pergunta-se: a partir da historieta do cozinheiro Ding, se se considera o processo de aprendizagem como algo dificilmente definível, este processo não será, também, um aspecto dificilmente universalizável dentro dos capítulos internos?

Billeter faz uma observação neste sentido e que será explorada ao longo deste nosso estudo, Segundo ele,

Se acostumbra considerar a Zhuangzi como un “filósofo”, es decir como autor de un sistema. En China como aquí, cada vez que se le dedica un capítulo de una historia de la filosofía o una monografía, se empeñan en definir este sistema, en demostrar su arquitectura. Como tiene fama de taoísta, el Tao se convierte en la piedra angular del edificio. La presentación resultante no sólo es aburrida, sino falsa porque el método es falso. Uno se condena a leer mal el Zhuangzi cuando busca en él, bajo la vestimenta literaria, una doctrina susceptible de ser formulada en términos abstractos. También es un error de manera lineal, tomando las piezas de las que se compone como etapas de una demostración. Ciertamente, se discierne un orden en algunos capítulos, pero no se encuentra ningún orden en otros. De todos modos, conviene detenerse en cada fragmento y considerarlo por sí mismo. Luego hay que tomarse el tiempo de compararlo con otros fragmentos con los que presenta una afinidad o entra en resonancia, dondequiera que estén en la obra. Practicada de este modo, la lectura se vuelve polifónica, y con ella la reflexión. He pensado en ello a menudo al practicar el Zhuangzi. En Bach, la complejidad no está en los elementos, sino que resulta de su combinación. Bach no podría combinarlos como lo hace si no fueran simples, casi siempre, y sobre todo perfectamente dibujados, nítidos y acabados. El carácter acabado de los elementos y, de un modo más general, la discontinuidad son una condición necesaria de su polifonía siempre renovada. Debido a este carácter acabado, Bach nunca (o rara vez) resulta pomposo. Ni saca nada más allá de lo necesario. El énfasis es nulo, el interés constante. En una *suíte* o una *tocata*, cuando un fragmento está acabado, pasa al siguiente, que no se le parece. Encuentro las mismas cualidades en el Zhuangzi. En Bach como en Zhuangzi, esta forma acabada y polifónica es la expresión de un pensamiento (BILLETER, 2003, p. 159-160).

Em outras palavras, seguindo o ponto de vista de Billeter, nosso estudo dará prioridade ao estudo de cada fragmento e poderá considerá-lo por si mesmo”. Mais do que isso, é necessário observar que um fragmento não poderia ser apenas uma unidade, ou mesmo uma totalidade num sentido homogêneo. Isto fica ainda mais claro se compararmos as traduções do Zhuangzi, tais como as de Legge (1927) ou de Hamill e Seaton (1998), por exemplo, que apresentam os mesmos trechos de modos bem diferentes, ou no caso de outras traduções em que uma apresenta trechos separados e outra apresenta os mesmos trechos em forma de texto corrido. Ou, até, no caso de traduções que exclui alguns trechos dos capítulos internos.

Conjuntamente, procuraremos, ainda, estar atentos às advertências de Watson e Graham sobre as continuidades e discontinuidades da obra. Assim, feitos estes avisos, a primeira historietta que destacamos narra o que parece ser uma espécie de “segundo momento” de um improvável processo educacional. Em outros termos, se, na historietta do cozinheiro Ding, teríamos o processo de alguém em um momento de “autoaprendizagem pessoal”, na historietta da corcunda Nuyu teríamos alguém em um momento de “autoaprendizagem conjuntural”? De modo a explorar tal questão,

vejamos, na íntegra, a anedota de Nuyu, presente no capítulo 6, a partir da tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 64-65):

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道；我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之？」曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」

Nan baizi kui disse à corcunda Nu Yu:

— Os seus anos já são muitos, mas a senhora tem o rosto de uma criança de peito. Como?

— Simplesmente ouvi o Caminho.

— Posso estudar o Caminho com a senhora? — perguntou Nan baizi kui.

— Ah, isso não! De jeito nenhum. Você não foi talhado para isso. Houve um homem chamado Bo liang yi. Ele tinha o talento de um sábio, mas não o Caminho. Eu tenho o Caminho do Sábio, mas não o talento. Quis ensiná-lo. Você talvez ache que eu poderia ter feito com que ele desse o fruto da sabedoria. Mas não foi nada disso. Lidar com os talentos do sábio por meio do Caminho do Sábio também depende de mudanças. Mas persisti, mostrando pelo não mostrar, e depois de três dias no casulo da meditação, ele conseguiu pôr para fora de si Tudo-sob-o-céu. Vendo que ele conseguia colocá-lo para fora de si, fiquei ao lado dele, e em sete dias já podia colocar coisas para fora de si. Vendo que ele conseguia colocar coisas para fora de si, fiquei ao lado dele, e em nove dias pôde colocar a vida para fora de si. Quando conseguiu colocar a vida para fora de si, foi como se surgisse a manhã, e na luz dessa manhã viu que estava só. Quando viu que estava só, conheceu o passado e o presente como nada, e conhecendo o passado e o presente como nada, pôde penetrar na não-morte/não-vida, para ver que o que mata a vida não é a morte, que o que vive a vida não é vida. Quanto às coisas, não havia coisa nenhuma que ele não despachasse, nada que não aceitasse, nada que não destruísse, nada que não levasse à consumação.

— Mas será que só a senhora ouviu isso? — perguntou Nan baizi kui.

— Ouvi isso dos discípulos de Tinta Auxiliar, que o ouviu dos netos de Tradição Oral. Os netos de Tradição Oral o ouviram de Olhos-abertos-para-a-luz-radiante, que o ouviu de Todo-ouvidos-para-os-sons, que o ouviu de Precisando-usar, que o ouviu de Uma-canção-folclórica, que o ouviu de Misteriosa-escuridão-original, que o ouviu de Vazio-silencioso, que o ouviu diretamente de Suspeitava-disso-já-no-ventre!

A partir dessa narrativa, teríamos outra etapa de um improvável processo educacional, no qual os conceitos utilizados por Zhuangzi parecem diferir do “primeiro momento”. Nesse sentido, a diferença parece ser significativa: o ponto de partida continuaria sendo interno e pessoal, porém, a ideia de um processo individualista já não poderia ser utilizada. Tudo porque teríamos uma nova estrutura narrativa e conceitual sendo apresentada. Em termos gerais, retrataria uma professora dizendo

como seria sua “aula” e qual seria o propósito de seu ensino. Esta é, também, a única historieta, nos capítulos internos, em que aparecem os conceitos de *xue* 學 e *jiao* 教 compondo uma mesma historieta. Além disso, o método a ser utilizado para o ensino parece passar mais pelo conceito de *wu* 無, do que o de *ran* 然, sendo, portanto, uma historieta que não parece condizer com o padrão interpretativo vigente usado para analisar o Zhuangzi.

Deste modo, tentemos discutir a aparente particularidade desta anedota, partindo de seu próprio conteúdo escrito, considerando primeiramente o conceito de *xue* 學. Conceito que, por sua vez, é tido como um dos fundamentos do pensamento de Confúcio, problematizado por Zhuangzi nos capítulos internos. Feita esta referência, elucidamos que Cheng (2008, p. 66) considera três pontos principais no pensamento de Confúcio: “o aprender, a qualidade humana, e o espírito ritual”, onde aprender seria o ponto de partida, de acordo com a acadêmica,

no início há o “aprender” [*xue* 學] e o lugar central que este ocupa em Confúcio corresponde à sua íntima convicção de que a natureza humana é eminentemente perfectível: o homem – todo homem - é definido como um ser capaz de melhorar, de aperfeiçoar-se indefinidamente. Pela primeira vez numa aristocrática fortemente estruturada em castas e clãs, o ser humano é tomado em sua totalidade [...] Pode-se, portanto, falar de uma aposta universal no homem e de um otimismo inato a respeito do homem, mesmo que Confúcio não chegue a afirmar explicitamente [...] (CHENG, 2008, p. 67).

Cheng refere-se ao trecho que inicia o *Lunyu* 論語 (Analectos), texto tido como principal para se entender o pensamento de Confúcio. Tal trecho, na tradução de Giorgio Sinedino (2012, p. 2), apresenta-se na seguinte forma:

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？」

O Mestre disse: Aprender algo e depois poder praticá-lo com regularidade, isso não é um contentamento? Se amigos vêm de lugares distantes, isso também não é uma alegria? Se as pessoas não reconhecem (meu valor), e eu, apesar disso, não sinto rancor, isso também não é (característica) do Homem Nobre?

Com base nesse primeiro trecho, Cheng tenta explicar o conceito de *xue* 學 utilizando o conceito de *zhi* 知, dizendo que

Confúcio não começa por um doutrinamento qualquer, mas pela resolução de aprender tomada pelo ser humano que se engaja no caminho da existência. Trata-se não tanto de um processo intelectual, e sim de uma experiência de vida. De fato, não há um fosso entre os dois, entre a vida do

espírito e a do corpo, entre teoria e prática, empenhando o processo de pensamento e de conhecimento a totalidade da pessoa. O aprender é uma experiência que se pratica, que se compartilha com os outros e que é fonte de alegria, em si mesma e por si mesma (CHENG, 2008, p. 67-68).

André Bueno parece concordar com Cheng ao nos trazer outra abordagem sobre *xue* 學. De acordo com ele,

a questão [...] é que os reinos da antiga China estavam embarcando nos piores tipos de expediente para se manterem no poder: guerra, violência, repressão, abuso de poder, exploração econômica, abandono do povo, entre outras coisas. No antigo pensamento chinês, segundo Confúcio, tudo isso já era considerado deplorável; não havia razão, portanto, para acreditar que o tempo transformara essas coisas em “boas ou necessárias”. A sobrevivência da civilização chinesa dependia, portanto, da educação. Essa educação era representada pelo ideograma Jiao 教. Educar-se implicava, na visão confucionista, dois tipos de estudo: Xue 學, o estudo das tradições e da cultura, e Zhi 知, a experiência de vida. Ambos se complementavam e um não podia ficar sem o outro. Uma pessoa educada, que conhecia a cultura e a moral e que era capaz de praticá-la, se transformava então no *Junzi* 君子, o “educado”, modelo de cidadão ideal do confucionismo. Esse era o *Dao* 道 [...] de Confúcio. Dao pode ser entendido como o método ou o caminho para se atingir a harmonia social e natural, que, à época, se representava pelo ideograma He 和. A educação, pois, era o *Dao* de Confúcio e visava a uma plena harmonia das relações humanas. Esse conceito era expresso pela palavra *Ren* 仁, o verdadeiro humanismo (BUENO, 2013, p. 9-10).

Sinedino, por outro lado, apesar de concordar com tais interpretações, apresenta os possíveis limites do conceito,

“Estudar”, que tem conotações bastante diferentes das que são dadas ao termo em português. Em chinês clássico, aprender e estudar correspondem ao mesmo ideograma (學, xue). Tanto o processo (estudar) como seu resultado (aprender) estão unidos num único termo, o que significa que aquilo que se estuda deve necessariamente ter uma utilidade definida, e isso só pode ser atingido por meio de uma prática regular. “Estudar” tem como fim criar hábitos e disciplinas de vida. Daí que o modelo confuciano exige a existência de um mestre e sua centralidade no processo de aprendizagem. Na prática, “Estudar” requer que o discípulo tome o mestre como modelo e inspire-se em suas palavras e atitudes. Zhuxi diz, de forma contundente, que aprender significa imitar. Em outras palavras, esse processo envolve não apenas repetição e memorização de textos, mas também um constante escrutínio moral entre mestre e discípulo. Embora em teoria esta proposta seja fascinante, na prática sempre é difícil preservar a criatividade, a liberdade de expressão e, por vezes, até o próprio ideal de aperfeiçoamento moral (SINEDINO, 2012, p. 2-3).

O que estes estudiosos parecem estar tentando dizer é que aprender-estudar, na concepção confucionista, não teria necessária relação processual com o que

entendemos por “ensinar”. Com isso, segundo Bueno, *xue* 學 e *zhi* 知 teriam significados complementares:

學 Xue: Uma mão conduz uma criança. Estudar, aprimorar-se, investigar. Estudo das tradições, o que está externo para o interno. Opositor complementar de Zhi.

知 Zhi: Flecha e alvo, Arqueria. Estudo e conhecimento adquiridos pelo treino, prática e pela vivência. É o que vem do interno para o externo. Opositor complementar de Xue (BUENO, 2016)<sup>42</sup>.

Com isto, já podemos tentar entender porque Nuyu relativizaria o pedido “posso estudar [*xue* 學] o Caminho com a senhora?”, de Nan baizi kui. Ela parece ver o improvável processo de aprendizagem como um processo que não partiria do que seria externo (*wai* 外), e sim do que seria interno (*nei* 內). Por isso, teria dito que “simplesmente ouvi [*wen* 聞] o Caminho”, e não, por exemplo, “escutei [*ting* 聽] o Caminho”, onde poderia haver a preocupação de investigar-com-experiência-de-vida apenas escutando uma pessoa. Além disso, nas palavras de Sinedino, “na prática, sempre [seria] difícil preservar a criatividade, a liberdade de expressão [...]” de quem estaria aprendendo. Desse modo, poderíamos pensar na historietta de Nuyu como uma narrativa que não discute um processo de “autoaprendizagem pessoal”, mas sim, como duas ou mais pessoas poderiam estabelecer um improvável processo de “autoaprendizagem conjunta”, sem que tenham, portanto, que tomar, obrigatoriamente, um mestre como exemplo a ser seguido. Dito isto, seria preciso tentarmos entender o que pode significar *jiao* 教 nessa conjuntura, dado que este conceito parece estar fora do padrão interpretativo que, normalmente, se projeta no Zhuangzi. Neste sentido, vejamos o que Bueno diz sobre *jiao* 教:

教 Jiao: Uma criança que aprende por si mesma. Instruir – aos outros, ou a si mesmo, como uma criança. Por isso Confúcio gostava dessa palavra: ela significa que tanto aprendemos quando ensinamos quanto ensinamos quando aprendemos. Pode-se instruir os outros, ou instruir-se (BUENO, 2016).

Parece haver, assim, uma diferença nas apropriações: Confúcio poderia priorizar *jiao* 教 como possibilidade de a pessoa poder aprender consigo mesma e ensinar outra pessoa, no sentido de imitar. Já Zhuangzi parece compreender *jiao* 教

---

<sup>42</sup> “Pequeno Dicionário de Termos sobre o Pensamento da Terra do Centro do Mundo”, Sinografia.

como a possibilidade de ensino que não precise necessariamente passar pela imitação. Em outras palavras, o processo baseado em *xue* 學 e *zhi* 知, em que se pratica aquilo que se aprende, pode não garantir que a liberdade ou a criatividade do estudante possam ser amplamente estimuladas. Entretanto, se nos atermos ao aforismo atribuído a Confúcio, veremos que Confúcio somente levanta ou propõe um questionamento, não faz uma afirmação. O que faz com que sejamos levados a examinarmos o conceito de *xue* 學 antes de qualquer crítica à proposta de Confúcio, como teria feito Zhuangzi.

Desta maneira, a primeira coisa que notamos é que o conceito de *zhi* 知 não está presente na historieta de Nuyu, assim como *xue* 學 não está presente na historieta do cozinheiro Ding. Isto parece demonstrar que Zhuangzi não estaria tratando *xue* 學 e *zhi* 知 como opostos complementares. De qualquer forma, é pertinente darmos maiores detalhes do conceito de *xue* 學, partindo da metodologia que estamos explorando, juntamente com dois dos estudiosos dos aspectos etimológicos da língua chinesa. Nesse sentido, comecemos por León Wieger, que diz o seguinte: “學 Aprender. Esse caractere é mais explícito que *xiao* [que compõe *jiao*]. Ambas as mãos *ju* [...] do mestre; *yao* 爻 agindo de cima sobre as trevas que cobrem *mi* 冂 [...], a mente do *zi* 子 discípulo” (tradução nossa)<sup>43</sup>. Logo, *xue* 學 denotaria, como já foi tratado, a ação do mestre sobre o discípulo, pois o discípulo precisaria dessa ação, já que *xue* 學 é composto por *mi* 冂.

Rick Harbaugh, parece concordar com esta ideia, pois diz, a respeito do caractere tratado, que “mãos abaixando através da mente coberta para ensinar [...]. aprender [...] estudar” (tradução nossa)<sup>44</sup>. Ainda tratando sobre “mãos” e “mente”, Harbaugh (2016) interpreta “*ju*” como “duas mãos baixadas, inversão de *gong* 卅” (tradução nossa)<sup>45</sup>, e “*gong*”, por sua vez, como “mãos esquerda e direita 又 juntas

---

<sup>43</sup> 學 *xue*: To learn. This character is more explicit than [*xiao*]. Both hands [*ju*] [...] of the master, [*yao*] 爻 acting from above upon the darkness which covers [*mi*] 冂 [...] the mind of 子 the disciple (WIEGER, 1965, p. 109).

<sup>44</sup> 學 *xue*: hands [*ju*] reaching down through covered [*mi*] 冂 mind to teach [...]. learn [...] study (HARBAUGH, 2016).

<sup>45</sup> *Ju*: Two hands lowered, inversion of [*gong*] 卅 (HARBAUGH, 2016).

em gesto de respeito” (tradução nossa)<sup>46</sup>. Sobre a ideia de *mi* 冂, por fim, Harbaugh (2016) diz que representa “uma cobertura com beiradas” (tradução nossa)<sup>47</sup>.

Cruzando estas informações, podemos considerar que estes traços estariam apresentando uma ação respeitosa do mestre, que, em Confúcio, aparece como uma proposta educativa. Com isto, temos mais elementos para discutir por que Nuyu não daria prioridade à “investigação” no processo de aprendizagem, mas privilegiaria uma ideia de “ensino em conjunto”. Isto porque esta ideia traz maior complexidade para a historietta de Nuyu, dadas as variações que *jiao* 教 pode apresentar, pois o mesmo termo também é escrito com a grafia *jiao* 教<sup>48</sup>. Como já demos detalhes sobre uma das grafias, tratemos mais informações sobre esta outra para tentar exemplificar melhor a pertinência do procedimento metodológico.

Por conseguinte, Wieger (1965, p. 109) diz o seguinte sobre *jiao* 教: “Ensinar. Aqui *pu* 攴 [...] é unido à influência do mestre para a formação do discípulo [*zi*] 子” (tradução nossa)<sup>49</sup>. *Pu* 攴, por sua vez, é comentado por Wieger (1965, p. 120) desse modo: “Tocar; A mão direita segurando uma vara. [...]. – É [um dos radicais] dos caracteres relativos aos afagos e gestos” (tradução nossa)<sup>50</sup>. Estas ideias de *pu* 攴 e *zi* 子 são unidas, por sua vez, segundo Wieger (1965, p. 109), à de *xiao* 孝, sobre o qual ele sugere a seguinte interpretação: “Aprender. O discípulo melhorando sob a influência *yao* 爻 do mestre” (tradução nossa)<sup>51</sup>. Por fim, Wieger (1965, p. 109) descreve *yao* 爻 da seguinte maneira: “Ação mútua e reação [...]; influência; Disposição simétrica, rede, etc. [...]. A forma de *yao* 爻 [estaria] no topo dos compostos” (tradução nossa)<sup>52</sup>. Diante disto, se *yao* 爻 for o elemento principal em

---

<sup>46</sup> 卂 *gong*: left [*zuo*] and right [*you*] 又 hands joined in gesture of respect (HARBAUGH, 2016).

<sup>47</sup> 冂 *mi*: [...] an edged cover (HARBAUGH, 2016).

<sup>48</sup> A consulta feita no site Chinese Text Project mostra essa variação: a edição original que foi escaneada e disponibilizada no site usa a grafia *jiao* 教, ao passo que a digitalização desta mesma edição original usa a grafia *jiao* 教. Diante dessa diferença, optamos por discutir a grafia que comporta *yao* 爻, e não a grafia que comporta *xiao* 孝. O motivo é que *xiao* 孝, geralmente traduzido por “piedade filial”, estaria mais ligado à tradição confucionista.

<sup>49</sup> 教: To teach. Here the [*pu*] 攴 [...] ferule is joined to the master's influence, for the formation of the 子 disciple (WIEGER, 1965, p. 109).

<sup>50</sup> 攴 [*ou* 攴] *Pu*: To tap; The right hand holding a rod. [...]. - It is the 66th radical of characters relating to strokes and motions (WIEGER, 1965, p. 120).

<sup>51</sup> *Xiao*: To learn. The disciple 子 improving under the influence [*yao*] 爻 of the master (WIEGER, 1965, p. 109).

<sup>52</sup> 爻 *Yao*: mutual action and reaction [...]; influence; symmetrical disposition, network, etc. [...]. Note the form of 爻 on the top of the compounds (WIEGER, 1965, p. 109).



*jiao* 教, destacamos também que Harbaugh (2016) aponta o seguinte: “movimento yi 乂 interativo. [...] cruz, cruzar [...] uma unidade dos Oito Diagramas” (tradução nossa)<sup>53</sup>. *Yi* 乂, por sua vez, é interpretado por Harbaugh (2016) como: “linhas pie J cortando esquerda e direita. [...] segar” (tradução nossa)<sup>54</sup>. E, por fim, *pie* J pode representar, segundo Harbaugh (2016), “uma linha em queda sugerindo movimento. Agora” (tradução nossa)<sup>55</sup>. Consequentemente, pergunta-se: *jiao* 教 priorizaria um “cruzamento” no sentido analisado por Cheng, Graham, Billeter e Lee, em que a chave de leitura poderia ser a “atenção”? Além disso, se considerarmos a ideia de *pie* J, seria em que sentido? A própria Nuyu parece ter dado a resposta. O seguinte trecho revela isso:

Houve um homem chamado Bo liangyi. Ele tinha o talento de um sábio, mas não o Caminho. Eu tenho o Caminho do Sábio, mas não o talento. Quis ensiná-lo. Você talvez ache que eu poderia ter feito com que ele desse o fruto da sabedoria. Mas não foi nada disso. Lidar com os talentos do sábio por meio do Caminho do Sábio também depende de mudanças. Mas persisti, mostrando pelo não mostrar, e depois de três dias no casulo da meditação, ele conseguiu pôr para fora de si Tudo-sob-o-céu. Vendo que ele conseguia colocá-lo para fora de si, fiquei ao lado dele, e em sete dias já podia colocar coisas para fora de si. Vendo que ele conseguia colocar coisas para fora de si, fiquei ao lado dele, e em nove dias pôde colocar a vida para fora de si.

O que temos parece ser a aprendizagem em que não se interfere na mente do discípulo, mas em que haveria uma interação entre a mente do mestre e a mente do discípulo. Isto se dá poque Nuyu permanece ao lado de Bo liangyi, ou melhor, permanece atenta ao estudante e às mudanças (*yi* 易) que podem envolver este mesmo processo<sup>56</sup>. Ora, este “ficar ao lado” teve como primeiro momento o que foi traduzido por “não mostrar”, ou seja, extressão que tem como base o conceito de *wu* 無. Conceito que, por sua vez, aparece umas 165 vezes nos capítulos internos, algo que nos parece pertinente de ser mapeado em termos numéricos. Mais especificamente, o termo é usado 22 vezes no capítulo 1; 38 vezes no capítulo 2; está aparentemente ausente no capítulo 3; 22 vezes no capítulo 4; 31 vezes no capítulo 5, 34 vezes no capítulo 6; e 18 vezes no capítulo 7. Assim, poderíamos ter uma

---

<sup>53</sup> 爻 Yao: Interactive [yi] 乂 movement. [...] cross, intersect [...] a unit of the Eight Diagrams (HARBAUGH, 2016).

<sup>54</sup> 乂 Yi: Lines [pie] J cutting left and right. [...] mow (HARBAUGH, 2016).

<sup>55</sup> J Pie: A falling line suggesting motion. Now (HARBAUGH, 2016).

<sup>56</sup> Considera-se que Zhuangzi também foi leitor do famoso livro Yijing 易經 (ou I Ching).

representação pertinente de um aspecto a partir de *jiao* 教 e *wu* 無: as pessoas que ensinam a si mesmas em meio às outras, e não pessoas que aprendem junto às outras e ensinam as outras. Daí, pergunta-se: só seria possível uma pessoa que se ensina, e ensinar os outros não seria possível para Zhuangzi? A resposta continuaria a ser sim. Porém, buscando problematizar esta questão, vejamos o que pode significar *wu* 無, pois é um elemento evidentemente importante nessa conjuntura. Segundo Wieger, este hanzi pode significar:

Uma multidão [xi] 𠬞 de [da] 大 homens, agindo sob uma [lin] floresta 林, derrubada das árvores, limpeza de madeira em um pedaço de terra. Na forma antiga, [Wang] 亼 situação em que a madeira desapareceu. Consequentemente [...] as noções abstratas gerais de fuga, defeito, querer, negação (tradução nossa)<sup>57</sup>.

Além disso, Wieger (1965, p. 72) complementa esta proposição dizendo que *wu* 無 também pode representar: “uma luxuriante [lin] floresta destruída por [xi] um grande número de homens”<sup>58</sup>. Em outras palavras, *wu* 無, na forma antiga, pode indicar muitos humanos que derrubam as árvores em uma floresta para conseguir um espaço de terra e se instalar de forma destrutiva e prejudicial à floresta e, portanto, para os seres humanos, visto que uma floresta luxuriante pode ser entendida como um espaço já abundante em recursos para os próprios humanos, como a própria terra. Com isso, já podemos tentar entender porque Zhuangzi utiliza o conceito de *wu* 無 pela narrativa de Nuyu: a indicação de um procedimento que não pretende danificar, mas se atentar aos efeitos da sua própria ação. Este aspecto parece dar sentido ao fato de Nuyu usar o termo *wo* 我 para se referir ao que ela tinha e usar *wu* 吾 para se referir ao que ela pretendia estabelecer. Ora, tanto *wo* 我 como *wu* 吾 podem ser traduzidos por “eu”, mas, quando destacamos seus traços, vemos que *wu* 吾 e *wu* 無 poderiam complementar-se nessa historietta. *Wo* 我 pode significar, de acordo com Harbaugh (2016), “mão” (*shou* 手) segurando uma alabarda (*ge* 戈) (...) Eu” (tradução nossa)<sup>59</sup>, e *wu* 吾 pode significar “boca kou 口 com cinco wu 五 fonéticas. [...] Eu, nós”

---

<sup>57</sup> A multitude [xi] 𠬞 of [da] 大 men, acting upon a [lin] 林 forest, felling the trees, clearing of wood a tract of land. In the old form, [wang] 亼 stated that the wood had vanished. Hence zhuan-zhu the general abstract notions of vanishing, defect, want, negation (WIEGER, 1965, p. 36).

<sup>58</sup> A luxuriant [lin] 林 forest destroyed by [xi] 𠬞 a great number of 大 men (WIEGER, 1965, p. 72).

<sup>59</sup> Hand shou 手 holding a halberd ge 戈 [...] I (HARBAUGH, 2016).

(tradução nossa)<sup>60</sup>. Dito de outra forma, *wu* 吾 estaria mais relacionado a *wu* 無 e a *jiao* 教, pois todas essas noções apontariam para um improvável processo de “autoaprendizagem conjunta”. Não apenas isso, é possível perceber, também, o conceito de *yi* 易 sendo considerado nesse processo.

Portanto, um processo que, de forma similar ao do cozinheiro Ding, também não poderia ser ensinado. Mesmo em uma atividade que envolva mais de uma pessoa, ensinar não seria possível para Zhuangzi. Este apontamento é capaz de tornar a historietta de Nuyu ainda mais complexa e polêmica, pois o que seria possível para Zhuangzi? O que Nuyu estava fazendo, se não estava ensinando? O problema seria, como nossos comentadores apontaram, sobretudo Billeter, que Zhuangzi não daria privilégio a uma educação baseada estritamente na linguagem e isso tornaria sua proposta paradoxal. Entretanto, a apropriação que Confúcio poderia ter feito do conceito de *xue* 學 também poderia ganhar um caráter paradoxal. Ela teria por pilar a centralidade do mestre, mas o conceito seria utilizado de maneira a incentivar o caráter investigativo da aprendizagem. Portanto, não pretenderia restringir a liberdade criativa do estudante, do mesmo modo que poderíamos dizer que Nuyu teria utilizado categorias como aprender e ensinar para discutir aspectos da educação. De toda maneira, esta seria uma discussão que dificilmente esgotaríamos neste nosso estudo, mas ainda é possível continuar a problematizar a ideia de Zhuangzi sobre a impossibilidade de ensino. Isto seria feito através da ideia de *zi* 子 e de sua ligação a *xue* 學 e *jiao* 教, não somente em termos etimológicos, mas também filosóficos e históricos. Nesse sentido, retomemos as palavras de Nuyu sobre a aprendizagem:

Quando conseguiu colocar a vida para fora de si, foi como se surgisse a manhã, e na luz dessa manhã viu que estava só. Quando viu que estava só, conheceu o passado e o presente como nada, e conhecendo o passado e o presente como nada, pôde penetrar na não-morte/não-vida, para ver que o que mata a vida não é a morte, que o que vive a vida não é vida. Quanto às coisas, não havia coisa nenhuma que ele não despachasse, nada que não aceitasse, nada que não destruísse, nada que não levasse à consumação.

Nuyu parece apresentar a ideia de que nem o mestre e nem a interação com o mestre seriam fundamento da aprendizagem, pois “estar só” seria condição do estudante para estar em processo educativo. O elemento que parece trazer essa ideia

---

<sup>60</sup> Mouth kou 口 with five wu 五 phonetic. [...] I, we (HARBAUGH, 2016).

pode ser *zi* 子, presente na anedota de Nuyu, mas ausente na historieta do cozinheiro Ding. Esta presença se dá não somente em caráter qualitativo, como possível elo entre aprender-estudar e ensinar-se, mas também em caráter quantitativo, pois *zi* 子 se repete ao longo da historieta num total de nove vezes. Quantidade que parece condizer com o nome que Nuyu cita por último: “Suspeitava-disso-já-no-ventre” (*Yi shi* 疑始). Este nome que aparece apenas no fim do texto, parece ser um elemento importante na proposta de toda a historieta, já que a seguinte resposta de Nuyu poderia ser vista como um elemento crítico:

— Mas será que só a senhora ouviu isso? — perguntou Nan baizi kui.  
— Ouvi isso dos discípulos de Tinta Auxiliar, que o ouviu dos netos de Tradição Oral. Os netos de Tradição Oral o ouviram de Olhos-abertos-para-a-luz-radiante, que o ouviu de Todo-ouvidos-para-os-sons, que o ouviu de Precisando-usar, que o ouviu de Uma-canção-folclórica, que o ouviu de Misteriosa-escuridão-original, que o ouviu de Vazio-silencioso, que o ouviu diretamente de Suspeitava-disso-já-no-ventre!

O fato de este trecho ser um elemento crítico não é uma ideia nova, pois Watson (1986, p. 83) fez um comentário neste sentido, dizendo que “[...] estes nomes dão motivo para várias interpretações<sup>61</sup>. Toda esta lista, é claro, é uma paródia das ramificações das outras escolas de filosofia”.

Esta é uma perspectiva que pode justificar porque optamos por explorar a metodologia proposta por Hamill e Seaton de darmos atenção aos aspectos não apenas semiológicos, mas também aos aspectos etimológicos da obra. Isto porque, se levarmos em consideração também os traços dos *hanzi* utilizados por Zhuangzi, podemos discutir sobre suas problematizações acerca do que chamamos de aspectos educacionais, além de não perdermos contato com o contexto histórico e filosófico em que Zhuangzi estaria envolvido. Portanto, passamos para a próxima historieta no sentido de tentar explicar com mais exemplos a metodologia adotada e também historicizar progressivamente o Zhuangzi, entrando, assim, em conexão com o próximo capítulo deste estudo.

---

<sup>61</sup> Questão que não conseguimos desenvolver neste estudo, mas que pensamos ser pertinente ao menos apontar possibilidades para uma futura abordagem, não apenas sobre a expressão “Suspeitava-disso-já-no-ventre” (*Yi shi* 疑始), mas, também, sobre o conceito de *wen* 聞 (ouvir). Usado neste trecho, parece ser um *hanzi* determinante para discutirmos a ideia de “ensino”, a partir do Zhuangzi. Visto que, neste trecho, parece substituir o conceito de *xue* 學 (imitar as tradições?) pelo conceito de “*wen*” (ouvir as tradições?).

## 1.5. Zi 子<sup>62</sup>

O primeiro ponto que destacamos é que *zi* 子 aparece mais de 200 vezes nos capítulos internos, bem mais que conceitos tidos como fundamentais no Zhuangzi, como *dao* 道, que aparece pouco mais de 40 vezes, *wuwei* 无为 (já citado), *ziran* 自然, que aparece duas vezes, ou ainda *xiaoyao* 逍遙, que também aparece duas vezes. Nesse sentido, julgamos pertinente esboçar um mapeamento numérico cobrindo os capítulos internos.

Percebemos que, no capítulo 1, *zi* 子 aparece 19 vezes e, no capítulo 2, aparece 27 vezes. Já com relação ao capítulo 3, este hanzi aparece cinco vezes, *zi* 子 estando ausente na historieta do cozinheiro Ding, mas presente na historieta onde Laozi e seus supostos seguidores são citados. Além disso, aparece 20 vezes no capítulo 4 e 49 vezes no capítulo 5, concentrando-se principalmente nas historietas em que Confúcio, Laozi, Huizi são personagens e no debate entre Shen-tu-jia e Zichan. Porém, a maior concentração do uso deste caractere está no capítulo 6, repetindo-se 52 vezes e se concentrando na historieta de Nuyu, dos amigos Zisi 子祀, Ziyu 子輿, Zili 子犁 e Zilai 子來 e, também, na historieta que inclui Confúcio e Yanhui<sup>63</sup>. No capítulo 7, por fim, aparece 33 vezes.

Se observarmos os dados e não nos detivermos na separação por capítulos, percebemos uma concentração acentuada do uso de *zi* 子 em duas historietas: a segunda do capítulo 5, com 21 *zi* 子, e a penúltima do capítulo 7, com 29 *zi* 子. Além disso, nota-se que nas duas historietas há, aparentemente, três tipos de personagens em comum: uma que parece estar lá para confundir, uma que parece estar confusa e uma que parece não confundir os outros e que não estaria confusa. A historieta que será analisada é a que retrata o debate dos estudantes Shen-tu jia e Zichan ministrado

---

<sup>62</sup> Advertimos o leitor de que as categorias modernas ocidentais da educação que são tratadas neste tópico são extremamente mais amplas e complexas do que a forma como estão sendo apresentadas, pois nossa prioridade não é aprofundá-las.

<sup>63</sup> Em meio a estas historietas, dos amigos e de Confúcio e Yanhui, há duas figuras com o nome de Mengzi fan 孟子反 e Meng-sun cai 孟孫才 que nos parece abrir a possibilidade de se discutir mais a fundo a relação de Zhuangzi com Mêncio 孟子. Este pensador confuciano é geralmente considerado como sendo um dos contemporâneos de Zhuangzi, mas se entende que ambos nunca teriam feito referência direta um ao outro. Em outros termos, o que estamos querendo dizer é que esses nomes poderiam também servir de parâmetro para uma nova discussão sobre o tema, visto que muito se especula sobre quem teria sido Zhuangzi e qual teria sido sua trajetória.

pelo professor Bo-hun Wu-ren. Porém, discutiremos superficialmente a penúltima historieta do capítulo 7 por considerarmos relevante apresentá-la como um exemplo sobre como fomos nos apropriando da metodologia de Hamill e Seaton. Esta anedota retrata mais um dos nomes famosos da China antiga, Liezi, que seria, assim como Zhuangzi, autor e título de outro livro clássico chinês<sup>64</sup>. Sobre o mestre Lie, Hamill e Seaton elucidam que ele

[...] é retratado ao longo do Zhuangzi de vários ângulos. Cavalga o vento, mas, como sugere Zhuangzi, parece ter dificuldade para ir além desse tipo de mágica. Em poucas [historietas] é, talvez, um sábio. Em algumas é, quem sabe, um néscio. Vários trocadilhos ao longo do livro que tratam dos perigos do discipulado culminam na história de Liezi e o seu mestre Jarra-de-vinho, quando o mestre sugere que Liezi siga o xamã/fisiognomonista que acabara de fugir [...] (HAMILL; SEATON, 2000, p. 174).

Assim, a penúltima historieta do capítulo 7 tem como personagens o xamã, Jixian 季咸, que estaria lá para confundir; Liezi, que parece estar confuso; e o mestre Jarra-de-vinho (Huzi 壺子), que não confundiria seu estudante e não estaria confuso. Sobre ele, Hamill e Seaton comentam o seguinte:

O mestre de Liezi é uma criação ficcional de Zhuangzi. O nome já foi traduzido como mestre Jarra, ou simplesmente transliterado como Huzi, mas parece claro que Zhuangzi quer retratar Liezi como discípulo de um Jarra-de-vinho. O trecho começa com o inebriante entusiasmo de Liezi diante dos poderes do xamã fisiognomonista; a palavra que exprime “bebedeira” é usada somente mais uma vez em todo o livro (talvez significativamente, no trecho em que Guan Yin compara o alcoolismo à verdadeira iluminação). A palavra *hu*, que significa explicitamente “jarra de *vinho*”, é encontrada na poesia de Tao Qian e de Li Po [Libai], e os dois famosos poetas eram ambos bebedores e daoístas. O elo potencialmente irônico entre a embriaguez química e espiritual, bebedeira e iluminação, não se desperdiçou mais em Zhuangzi que nesses poetas (HAMILL; SEATON, 2000, p. 175).

Nesta historieta, como salientado, há uma concentração de 29 *zi* 子, mas estão ausentes *hanzi* como *shi* 師 (professor) e *tu* 徒 (estudante). Essa ausência, por sua vez, poderia ser explicada pelo fato de Liezi não ser mais apenas um estudante e, ao mesmo tempo, não ser ainda alguém apto a instruir, ou que não tem intenção de instruir possíveis estudantes. Não apenas isso, esta ausência pode representar mais uma crítica ao conceito de *xue* 學, e, talvez, também aos chamados daoístas, dado que é este o *hanzi* utilizado na historieta para dizer que Liezi ainda não tinha aprendido

---

<sup>64</sup> Embora seja geralmente considerado uma falsificação produzida no período Han.

nada. Neste contexto, *zi* 子 parece ter sido explorado em pelo menos três apropriações diferentes. Vejamos isto de modo mais detalhado a partir da própria historieta, na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 74-75):

鄭有神巫曰季咸，知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？」眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢必信，夫故使人得而相女。嘗試與來，以予示之。」明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣，弗活矣，不以旬數矣！吾見怪焉，見溼灰焉。」列子入，泣涕沾襟，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也。有瘳矣，全然有生矣。吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及，反以報壺子，曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及也。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。

No estado de Zheng, vivia um médium chamado Jixian que podia prever se as pessoas viveriam ou morreriam, existiriam ou pereceriam, teriam desgraças ou prosperidade, vida longa ou morte prematura. Previa a data exata desses acontecimentos, dizendo o ano, o mês e o dia, como se fosse ele mesmo um espírito. Sempre que o povo de Zheng o via, largavam tudo e fugiam. Quando Liezi o viu pela primeira vez, foi como se tivesse a mente e o coração embriagados. Correu para casa para contar tudo ao mestre Jarra-de-vinho:

— Sempre acreditei que o seu Caminho fosse o Caminho até lá. Mas agora vejo que outro vai mais longe.

— Já lhe mostrei as minhas aparências exteriores — retrucou o mestre Jarra-de-vinho —, mas não ainda a minha substância. Será que realmente já dominou o meu Caminho? Se o seu galinheiro não tem galos, será que vai produzir ovos férteis? Você mostra o seu Caminho ao mundo para achar seguidores. E por isso que esse homem pode ler o seu rosto. Venha você com ele para me pôr à prova.

No próximo dia ensolarado, Liezi levou o xamã para uma entrevista com o mestre Jarra-de-vinho. Quando o xamã entrou, exclamou para Liezi:

— Caramba! O seu mestre é um homem morto! Não há vida nele. Não tem mais nem uma semana de vida. O que vejo nele é realmente esquisito. Vejo cinzas úmidas.

As mangas ensopadas de lágrimas, Liezi entrou para contar ao mestre Jarra-de-vinho.

— Acabei de mostrar a ele a minha aparência terrena, oculta e inabalável como os primeiros brotos viçosos — disse o mestre Jarra-de-vinho. — Ele provavelmente pensou que o poder da minha virtude estava se esgotando. Traga-o de novo.

Dia claro e cedo, voltaram os dois. Quando o xamã saiu da entrevista, falou:

— Que grande sorte teve o seu mestre ao me encontrar! A sua doença sumiu. Ele está cheio de vida. O que vi antes era apenas um bloqueio da sua energia. Liezi entrou e contou ao mestre Jarra-de-vinho.

— Dessa vez — disse o mestre Jarra-de-vinho —, eu lhe mostrei o meu Campo Celeste, onde não entram nem aparência nem substância e onde os atos procedem direto dos meus calcanhares. Provavelmente ele viu o “bem” em ação. Traga-o aqui de novo.

Liezi levou o médium novamente, e este disse ao sair:

— O seu mestre é incoerente. Não consigo ler nada no rosto dele. Peça que ele se aprume, que aí posso ver alguma coisa.

Liezi foi contar ao mestre Jarra-de-vinho, que disse:

— Acabei de mostrar a ele a Grande Convergência Líquida Invencível. Ele provavelmente viu as ações do meu ch'i entrando em equilíbrio. Onde a água na esteira da Grande Criatura Marinha faz um redemoinho. Basta bloquear a água para formar um redemoinho; basta deixar a água correr para formar um redemoinho. Existem nove espécies de redemoinhos. Tenho três aqui no meu Grande Centro Líquido. Traga- o novamente.

Ao amanhecer do dia seguinte, voltaram os dois. O xamã andou de um lado para o outro, depois se perdeu completamente e fugiu.

— Vá atrás dele agora, se ainda quer — sugeriu o mestre Jarra-de- vinho.

Liezi o seguiu, mas não conseguiu alcançá-lo. Acabou voltando para contar ao mestre Jarra-de-vinho.

— Sumiu. Não consegui alcançá-lo e agora o perdi.

— Dessa vez — disse o mestre Jarra-de-vinho —, eu lhe mostrei o meu mestre ancestral antes do princípio do princípio. Mostrei-lhe o vazio, serpenteando feito cobra. Ele não sabia quem ou o que eu era, pois me dobrava e oscilava, ondulava e fluía. Aí ele e seus augúrios fugiram. Liezi percebeu que ainda nem começara a aprender nada. Voltou para casa, ficou entocado durante três longos anos. Fazia todas as tarefas da mulher e alimentava os porcos como se fossem gente. Não exibia interesse pelos negócios do mundo, deixando a ostentação para o vulgo. Ficou só dentro de si como um torrão. E em meio ao palpitar da confusão e da divisão, preservou-se indiviso até esgotar o fio da vida.

Inicialmente, propomos fazer uma rápida passagem por alguns dicionários a fim de situarmos nosso estudo. Nesse sentido, seria preciso elucidar que *zi* 子 é definido pelo dicionário Xin han xi cidian (2000, p. 1112)<sup>65</sup> como “antigo título honorífico dado a un [...] hombre virtuoso”. Ora, Liezi e seu professor, o mestre Jarra-de-vinho, têm *zi* 子 em seus nomes. Isso pode indicar que, em termos atuais, como “título honorífico”, o caractere assumiria três sentidos diferentes: o de mestre (ou professor), o de discípulo e, talvez, o de estudioso, já que o mestre Jarra-de-vinho pede ao mestre Lie que procure o xamã para que ele teste os seus conhecimentos de professor. Essa tarefa poderia ser entendida como uma “atividade de pesquisa” em que se analisa os dados e se obtém um resultado.

---

<sup>65</sup> 新汉西词典 Nuevo Diccionario Chino-Español, publicado em Beijing 北京.



Nessa conjuntura, Liezi seria o executor da atividade<sup>66</sup> de confrontar o mestre Jarra-de-vinho com o xamã, Jixian, e seria, ao mesmo tempo, um discípulo na sua aprendizagem, observando atentamente seu professor. Esta atividade, por sua vez, termina com a vitória do mestre Jarra-de-vinho e com a afirmação de que Liezi ainda sequer começara a aprender alguma coisa. Em outras palavras, a partir desta historieta, *zi* 子, como “título honorífico”, parece ter sido explorado por ângulos que destacam seu significado de “virtuoso”, sendo, ao mesmo tempo, mestre (professor), estudioso e discípulo.

O conteúdo da historieta de Liezi parece apontar para a necessidade de um estudo detalhado sobre *zi* 子 e sua relação com o termo em que geralmente é traduzido, o de “mestre”, geralmente associado à docência e, por extensão, a algo externo em relação a um discípulo. Por isso, é relevante destacar a amplitude que este termo poderia ganhar nas historietas dos capítulos internos do Zhuangzi, a começar pelo título. Neste sentido, antes de avançarmos, façamos também uma rápida revisão dos significados de “mestre” para, em seguida, compararmos com *zi* 子. Segundo Candido de Figueiredo:

Mestre m. Homem, que ensina. Professor. Aquele que é versado numa arte ou ciência: *os mestres da língua*. Aquele que tem qualquer superioridade. Artífice, que dirige outros ou que trabalha por sua conta: *o mestre barbeiro*. Chefe de fábrica. Aquele que fiscaliza o aparelho e velame, a bordo. Aquele que comanda uma pequena embarcação. Indivíduo, que na maçonaria tem o terceiro grau. \* *Bras.* Cão adestrado na caça: “*solta os mestres, ó perreiro, que a caça vai começar*”. Araújo Porto-Alegre. \* *Ant.* Diretor espiritual; confessor. *Adj.* Que tem vantagem ou ocupa posição superior, em relação a outrem. \* Grande, extraordinário: *um escândalo mestre*. (Do lat. *magister*) (FIGUEIREDO, 1913, p. 1296).

Esta definição não é muito diferente, por exemplo, de outros dicionários contemporâneos, onde “mestre” pode significar:

Pessoa dotada de excepcional saber, competência, talento em qualquer ciência ou arte; indivíduo que ensina; artífice em relação aos seus oficiais ou aprendizes; chefe ou iniciador de um movimento cultural, espiritual etc.; mentor; [...] que é o mais importante; principal, fundamental; que ultrapassa os limites habituais; enorme, fantástico [...] (DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2009).

---

<sup>66</sup> A ideia de “atividade” não é nova, já foi utilizada por Billeter no livro que estamos utilizando nesta nossa problematização.

Além disso, em sua locução substantiva, pode significar “instrutor”, ou ainda, a pessoa que organiza, que orienta, que fiscaliza, além de ter origem na palavra latina, “magister”, sobre o qual, o dicionário de Charles Halsey diz:

Mag, magh; mah; [...]; mag; grande. A partir da raiz *ma* provavelmente surgiu muito cedo três raízes relacionadas, *mak* [...], *mag*, e *magh*, todas as três existentes em conjunto e tendo o significado comum de extensão” (tradução nossa)<sup>67</sup>.

Logo, “mag-is, em um grau mais elevado, mais; mag-ister, um mestre, [magistral] [...]”<sup>68</sup> e “mak; makara-s; [...]; mae [poder significar] estender, fazer grande. [...], abençoado; [...], longo; [...], comprimento” (tradução nossa)<sup>69</sup>. Entretanto, há, aparentemente, uma preferência em relacionar magister somente à “mag”, o qual pode carregar uma complexidade, já que

antepositivo, da raiz indo-europeia \*meg-, \*mag- “grande”, representada em lat. e em gr.; a cognação lat. inclui o adv. *magis* “mais; antes, de preferência”, us. normalmente em lat.cl. para formar os cp. perifrásticos, como *maxime* para formar os sup., donde *magnus*, a, um “grande, poderoso, ilustre” (ver *magn(i)-*), seu cp. maior/major, *maius/majus* “maior”, donde *majestas*, átis “majestade, grandeza; poder, dignidade, aspecto majestoso, importância” e o dim. *majuscùlus*, a, um “um tanto maior, maiorzinho; um pouco mais velho”, o sup. *maximus*, a, um “muito grande, máximo” (ver *maxi-*); *magister*, tri “o que manda, dirige, ordena, guia, conduz” (lit.: “o que é mais que os outros”), origin. termo da linguagem do direito e da religião, que tomou ao depois as acp. das categorias às quais se aplicava: exército, marinha, magistraturas civis, escola, vida privada etc., *magistra*, ae “mestra, a que ensina; senhora, dona superiora”, *magisterium*, ii “dignidade, ofício de chefe; o cargo de censor, a censura; comando supremo; ensino; magistério, ofício de mestre”, *magistrális*, e “magistral, de mestre”, *magistrátus*, us “magistratura, cargo, função, dignidade de magistrado; magistrado, cônsul”, o mitôn. Maia (prov. de \*magy-a) “Maia”, nome de uma velha divindade itálica, donde *mensis maius* “mês de maio” — ver *mai-*; a cognação gr. inclui o adj. *mégas*, *megálé*, *mégan* “grande” — ver *mega-* e *megal (o)-* —, seu sup. *mégistos*, é, on “muito grande, grandíssimo” — ver *megisto-*; a cognação vern. apresenta rad. cultos e vulg., doc. desde as orig. do idioma (exemplário não exaustivo): *jamais*; *maestoso* (it.), *maestria*, *maestrina*, *maestrino* (< it. *maestrino*), *maestro* (< it. *maestro*, e este do lat. *magister*, tri); [...] (DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2009).

A pergunta que nos é imposta, a partir dos dicionários, é: o que poderia significar esse “grande”, “mais”, “antes” ou “de preferência”? Aceitemos “ma” como base de “mag” dentro da trajetória da palavra com suas apropriações nas definições

<sup>67</sup> Mag, magh; mah; [...]; mag; great. From the root *ma* there probably came at an early time three related roots, *mak* [...], *mag*, and *magh*, all three existing together and having the common meaning of extension (HALSEY, 1889, p. 142).

<sup>68</sup> [...] mag-is, in a higher degree, more; mag-ister, a master, [magisterial] [...] (HALSEY, 1889, p. 142).

<sup>69</sup> [...] extend, make large. [...], blessed; [...], long; [...], length (HALSEY, 1889, p. 60).

dos dicionários. Diante disto, “mestre” não parece ser uma tradução que pode ser melhor relacionada ao conceito de *xue* 學, em que a figura do mestre seria central? Por outro lado, se mantivermos os aspectos abstratos de “grande”, “mais” ou “antes” em aberto, poderemos relacioná-lo ao termo “educação”, não somente no sentido de *xue* 學, mas também num sentido mais flexível que se aproxime de *zi* 子. Em confronto, vejamos o que mais um dicionário pode nos dizer neste sentido. O Xin han xi cidian (2000, p. 1112), diz que *zi* 子 pode significar:

Hijo; niño [...] persona: [...] del sexo masculino; [...] del sexo femenino [...] antiguo título honorífico dado a un [...] hombre virtuoso [...] semilla; pepita [...] dar semillas; formar granos; granar [...] huevo [...] pequeño; tierno [...] cosa pequeña y dura [...] bizconde [...] la primera de las doce Ramas Terrestres [...] gorra; sombrero [...] bandera [...] persona gorda; gordo [...] este assunto [...].

Se compararmos “mestre” e *zi* 子 nos sentidos que os dicionários apontam, veremos que *zi* 子 não denota alguém que “ensina” – termo que segundo o Houaiss (2009), viria do termo latino “insígnio”, que pode significar “pôr uma marca, distinguir, assinalar”. Em resumo, significados que denotam alguém que marca e que assim pode conduzir, pois mostra um sinal que pode ser seguido. Por outro lado, *zi* 子 pode indicar alguém com vários conhecimentos, assim pode levantar sua própria bandeira e defendê-la num debate com outros *zi* 子. Por conseguinte, não conduziria ninguém, contrariamente do sentido, segundo Barbosa-Lima, Castro e Araujo (2006, p. 235-236), do latim “educare”, pois não ensinaria, necessariamente, o que sabe. Apenas carregaria uma soma de conhecimentos e os confrontaria com os conhecimentos de outros.

Ademais, pode significar “hijo”, “semilla; pepita [...] dar semillas; formar granos; granar”, denotando o que chamaríamos de “formação” ou “desenvolvimento” e pode significar, também, “dar sementes”, inclusive, sementes consistentes – sentidos que podem evocar significados ligados a termos do latim como “formare” ou “instruere”. Isto nos leva a pensar que *zi* 子 poderia ser relacionado a termo “educação”, por estar relacionado aos termos “formação” e “instrução”, principalmente se considerarmos a definição ampla que um dicionário como o Nicola Abbagnano (2007, p. 305-306) nos dá, em que temos a ideia de “educação” baseada na de “transmissão”. Deste modo, dentro desta definição, podemos associar educação com o *xue* 學 chinês.

Zhuangzi, no entanto, parece considerar tal ideia relativa à figura do discípulo. Percebemos isto a partir da crítica de Nuyu, sob o conceito de *jiao* 教 (ensinar-se em grupo), e do discurso do cozinheiro Ding, sobre a ideia de *zhi* 知 (conhecimento). Isso nos traz novamente ao paradoxo de Zhuangzi, pois se seguirmos a linguagem unicamente, não seria possível uma educação como transmissão.

Todavia, para além dos dicionários, *zi* 子 pode ser abordado de maneira histórica e filosófica, possibilitando tornar esta discussão mais ampla. Por isso, vamos expor algumas argumentações que possam detalhar esse tema e começar a situar historicamente o Zhuangzi. Assim, a primeira coisa a elencar, é que *zi* 子 teria sido utilizado pelos intelectuais da dinastia Han para classificar-organizar os autores chineses dos Estados Combatentes. Sobre esse processo, Angus Graham (2013) argumentou que a categoria “filósofo” também poderia dialogar com *zi* 子. É necessário, com isso, darmos detalhes sobre sua descrição e sobre seu comentário em relação ao trabalho do historiador da Dinastia Han, Bangu 班固. Neste sentido, Graham (2013) elucida que os *zi* 子:

Representan la segunda de seis clases de literatura:

- 1) Los Seis Clásicos (Yi [Mutações], Documentos, Canciones, Ceremonia, Anales y el ya para entonces extraviado Música), que preservan aquella cultura sin parangón que duró hasta la era de los Zhou tempranos, y que incluyen la literatura adyacente a ellos, como las Analectas de Confúcio.
- 2) Los Zi, agrupados ya en nueve escuelas [...]. Estas escuelas divergentes surgieron cuando “desapareció el Camino del Rey y los señores de los Estados gobernaban con la fuerza”. Cada una tiene sus propias virtudes y sus defectos, por lo que “aun con sus respectivos puntos ciegos y desventajas, sus tendencias principales corresponden, finalmente, a las ramificaciones y frutos de los Seis Clásicos”.
- 3) Poesía.
- 4) El arte de la guerra.
- 5) Shu shu 數術 (literalmente, “tradiciones de los números”), ciencias, computacionales como la astronomía, el calendario, la teoría de los Cinco Procesos o la adivinación.
- 6) Fangji 方技 (literalmente, “técnicas prescriptivas”), ciencias de la vida como la medicina, la sexología y el arte del elixir.

Considerando, assim, os apontamentos de Graham, temos uma noção mais ampla do lugar que o Zhuangzi pode ocupar dentre os livros clássicos antigos, sendo, para Bangu, uma das “ramificaciones y frutos de los Seis Clásicos” da época Zhou. A partir desta perspectiva, *zi* 子 poderia ser entendido como aquilo que chamamos, no português, de “sufixo”, ou seja, mudando seu significado quando se junta a outro termo. Logo, dentro desta conjuntura, torna-se relevante elucidar também o que

poderia significar o nome “Zhuang”, para o qual *zi* 子 cumpriria a função de sufixo, de onde teríamos o nome mestre Zhuang. Sobre este aspecto, Hamill e Seaton observaram que:

O ideograma que representa a sílaba [zhuang 莊] retrata um homem forte oculto debaixo de algumas folhas. Sem as folhas, o restante do [*hanzi*] significa forte, robusto, maduro, na flor dos anos. Em chinês moderno, e muito provavelmente já há muito tempo, os três estágios da vida humana são chamados [jin nian 近年] (os verdes anos), [zhuang nian 壯年] (a flor dos anos) e [lao nian 老年] (a velhice). [...] Se é que os vários “Zhuangzi[s]” apresentados aqui partilham alguma coisa — do Zhuangzi “real”, o espiritualoso autor dos capítulos internos (1-7), ao ficcional Zhuangzi espadachim do capítulo 30 [...]. O nome pessoal de Zhuangzi, Zhou 周, é também o nome da dinastia em que viveu. Zhuangzi é certamente representativo da flor dos anos da cultura de [Zhou], quer o jogo de palavras funcione quer não. Eram comuns os pseudônimos entre os autores chineses, e se Zhuangzi era um pseudônimo intencional, ajudaria a explicar a falta de informações históricas [...] sobre o autor (HAMILL; SEATON, 2000, p. 171).

Assim, a partir de Hamill e Seaton, notamos que *shi* 士 seria o “homem forte” que estaria “oculto debaixo de algumas folhas” para formar o caractere *zhuang* 莊. Este *hanzi*, por sua vez, pode não ter sido utilizado sem propósito, pois, sob o ponto de vista de Cheng, *shi* 士 seria, no período Zhou,

uma categoria ascendente, intermediária entre nobreza guerreira e povo camponês e artesão, a categoria dos *shi* 士, que, por suas competências em diversos campos e mais particularmente no da cultura, [acabariam] por constituir a famosa categoria dos letrados-funcionários da China imperial (CHENG, 2008, p. 65).

Ainda segundo Cheng:

É útil lembrar que, sob os Reinos Combatentes, os letrados serviam no séquito dos soberanos dispostos a mantê-los, enquanto conselheiros itinerantes, um pouco à maneira dos cavaleiros andantes. Durante o período de transição entre a decomposição da feudalidade antiga e a centralização do império, os *shi* 士 (futuros letrados-funcionários da burocracia imperial) conhecem um parêntese – que permaneceu único na história chinesa – de relativa autonomia em face do controle político. Podem então optar por procurar este ou aquele príncipe ou retirar-se segundo sua concepção pessoal do [Dao]. Mas rapidamente seu estatuto fica definido como *shi* 仕 (“emprego”, “função”), numa especialização propriamente política que está na origem do caráter ambíguo e paradoxal da relação do intelectual com o poder na China. Desde o início, parece não haver estatuto específico para o intelectual, na ausência de divisão estanque entre uma *vita activa* ocupada em mudar o mundo e uma *vita contemplativa* dedicada a explicá-lo (CHENG, 2008, p. 175-176).

Portanto, Zhuangzi poderia ter sido um intelectual autônomo durante a época dos Estados Combatentes. Se possuiu alguma ligação com os nobres e também com os camponeses de sua época, suas “competências em diversos campos e mais particularmente no da cultura” seriam ingredientes relevantes em nossa análise. Não obstante, precisamos considerar, também, que, segundo Hamill e Seaton, a personagem histórica que carrega o nome de “Zhuang [poderia ser] representativo da flor dos anos da cultura de Zhou”. O algo que indicaria, segundo eles, um pseudônimo, prática “comum entre os autores”. Por isso, haveria poucas fontes que favoreceriam algum consenso em relação a possíveis ligações entre o nome “Zhuangzi” e a edição existente. Este fato, por sua vez, já teria sido identificado pelos historiadores dos primeiros séculos do período Han, já que, segundo André Bueno (2014, p. 188), o texto “conhecido como Wenzhi 文字, [...] apresenta uma nova interpretação para obras dos antigos mestres Laozi e Zhuangzi, e desconhece-se corretamente sua origem”. Em resumo, isto significa que nossa fonte primária não será analisada apenas a partir da bibliografia especializada ocidental e chinesa atuais, mas também com base em algumas referências dos historiadores da Dinastia Han. Nesse sentido, façamos, no capítulo 2, um maior detalhamento do contexto histórico do Zhuangzi, tendo como fio condutor a categoria social dos *shi* 士.

## CAPÍTULO 2

### 2.1. Os Zhou

Para detalharmos o contexto histórico do Zhuangzi, reiteramos a cronologia atualmente aceita entre os sinólogos com relação à história da China antiga. O período mais antigo seria a época Xia, sobre a qual Willian Watson (1969, p. 62-70) questiona a existência. Watson (1969, p. 9) fala, também, sobre um período chamado Shang (séc. 16 a 11 AEC), depois, sobre a época Zhou (séc. 11 a 3 AEC) e, “dentro” dela, dois períodos menores, que seriam “Primaveras e Outonos” (séc. 8 a 5 AEC) e “Estados Combatentes” (séc. 5 a 3 AEC). Ao final deste último período, temos a dinastia Qin (séc. 3 AEC), e por último, a dinastia Han (séc. 3 AEC a 3 EC). Feita esta cronologia, iniciamos não tanto uma narrativa, mas mais um debate historiográfico sobre os aspectos históricos dos *shi* 士 para, então, discutir as historietas do Zhuangzi com mais elementos históricos.

Primeiramente, é apropriado elencar que a China teria vivido sob uma forma de governo que teria tido início por volta do séc. 11 AEC, com os Shang e, a partir de então, teria se estabelecendo com os Zhou. Esta forma de governo, denominada pelos chineses de “fengjian” seria composta por um rei central (*Wang* 王) que nomeava outros reis (*Bo*). Os Zhou sucederam os Shang, e conseguiriam manter esta forma de governo até por volta dos séc. 8 ou 7 AEC, quando o poder central teria se tornado progressivamente simbólico e decadente. Não apenas isso, este também foi um momento marcado pela mudança da capital do Oeste para o Leste em função de inúmeros ataques de povos tidos como bárbaros. Conseqüentemente, a partir de então, com o enfraquecimento do poder central e fortalecimento do poder local, a rivalidade dos Estados – *Guo* 國 – que compunham a dinastia se intensificou. Como exemplos deste processo, é possível observar a ascensão dos Qin, no norte, e dos Chu, no sul. De modo mais detalhado, Ricardo Joppert nos dá uma ideia do que pode ter sido esta forma de governo e como teria sido organizada (em teoria):

O feudalismo (em chinês, “Feng”, alusão aos montículos de terra que marcavam os limites territoriais dos feudos), baseava-se numa hierarquia de domínios e cultos familiares, em cujo ápice se encontrava o Domínio Real e o culto dos ancestrais dinásticos dos Zhou. O Domínio Real compreendia os territórios familiares dos Zhou no vale do rio Wei, onde se achava a antiga

capital, Hao (perto de Xian), residência dos soberanos do início do período, bem como a área do vale do rio Luo e do curso médio do rio Amarelo, onde se construiu uma nova capital, Luoyi, para a qual se retiraram os reis Zhou no século 8 AEC. Cada uma das Capitais regionais com seus subúrbios constituía um distrito particular que o rei vassalo administrava pessoalmente. Uma grande zona em torno dessas Capitais formava os distritos inferiores, nos quais não se distribuíam apanágios. No restante do principado, havia distritos exteriores, repartidos em apanários.

O rei Zhou era o “Filho do Céu” (Tianzi). Famílias aristocráticas detinham o poder, ao mesmo tempo religioso e militar, em domínios definidos e delimitados (Feng). Esse poder era simbolizado pela posse de *emblemas* tais como: vasos de bronze, jades, sinos, pedras sonoras. Inscrições nesses objetos perpetuavam os direitos adquiridos. “Guo” era o nome das cidades cercadas de muralhas, que reproduziam a organização da Casa Real. “Bang” era o Domínio Real Zhou. Nos “Guo”, o Senhor (Gong) vivia rodeado de toda uma nobreza hierarquizada, em que os barões (Daifu) e os Grandes Funcionários (Qing) formavam a elite. As famílias mais importantes dos Daifu e dos Qing recebiam, por sua vez, burgos (Yi ou Caiyi) nos territórios exteriores à cidade murada. Sob os Daifu e os Qing, achavam-se os “Shi” (cavalheiros), oriundos dos ramos jovens das famílias, aos quais se davam funções nas unidades dos carros de combate. Os camponeses (Tu) formavam a base da pirâmide hierárquica e cultivavam a terra, cujas colheitas estavam reservadas à nobreza. A religião da época Zhou era essencialmente aristocrática. Só os nobres, pelo mérito da Virtude (De) de um ancestral, tinham direito ao culto dos manes familiares. A plebe sem ancestrais não tinha acesso à dinâmica da religião, mas, como esse era um assunto do grupo, considerava-se que os sacrifícios aos espíritos dos ancestrais aristocráticos traziam benefícios à sociedade inteira (JOPPERT, 1978, p. 80-81).

Com isso vemos que, sob o contexto de uma forma de governo baseada em possessões dadas pelo *Wang* 王 a seus *Bo*, haveria uma sociedade hierarquizada, em que havia um *Guo* 國 caracterizado tanto pelo aspecto demarcador como pelo familiar. Foi a partir desse contexto, que apareceu mais perceptivelmente um dos aspectos dessa sociedade Zhou a nos dar um referencial pertinente para estudarmos as historietas dos capítulos internos, a categoria social dos *shi* 士.

Já comentamos sobre essa categoria social no capítulo passado a partir de referenciais etimológicos do próprio texto do Zhuangzi, mas agora ela ganha uma nova carga historiográfica, aprofundando-nos para tentar saber mais sobre a posição de Zhuangzi no debate intelectual dos Estados Combatentes.

Essa sociedade teria passado por transformações progressivas que, ao longo de séculos, foram dando novos significados para os *shi* 士. Sobre este contexto de desintegração do poder Zhou, Joppert nos diz o seguinte:

Como a religião era um produto do contexto feudalista, o desabamento desse, com a criação, em 221 AEC, do Império Chinês, representou também a morte do misticismo primitivo, cujas bases eram bem reais, por repousarem no sistema econômico-social. Mais tarde, entretanto, o Daoísmo foi reviver



muitos dos pontos da antiga religião, embora já sob uma forma totalmente degenerada. Por volta do oitavo século antes de nossa era, na época dita de “Chunqiu” (“Primavera-Outono”), o feudalismo já havia passado por uma inevitável transformação, inerente ao próprio sistema, em que diversos principados, notadamente na periferia da planície central do rio Amarelo, se tornaram unidades políticas bastante grandes e poderosas, capazes de romper a dependência com o rei Zhou. Os “Principados (ou Feudos) do Centro” (Zhong Guo, nome que, mais tarde, passou a designar a própria China), cujas linhagens familiares remontavam à fundação da dinastia Zhou, viram-se ameaçados por incursões de povos bárbaros não chineses e tais principados periféricos, ainda sob a soberania nominal Zhou, que disso se aproveitaram, para, pretextando uma necessidade de defesa do rei Zhou enfraquecido, arvorarem-se em protetores do Direito e, assim, aumentarem o próprio poder e a própria autoridade. Sobressaiam os feudos, já praticamente reinos em constituição, de Jin (vale do rio Fen, no Shanxi), Qi (no noroeste de Shandong) e Chu, na região do médio Yangzi e nos vales do Hubei, cujos príncipes já se chamavam reis, a maneira dos soberanos Zhou, e possuíam, do ponto de vista chinês, uma cultura “semibárbara” (mas altamente sofisticada), com uma língua não-chinesa. Mais a oeste, o reino de Qin, no Shenxi, começava a desenvolver traços culturais peculiares, que iriam mais tarde favorecer a adoção de uma política forte, baseada na guerra e no absolutismo. No curso inferior do Yangzi, desenvolveu-se o reino de Wu e nas costas setentrionais do Zhenjiang, o reino de Yue, ambos produtos da difusão da cultura do bronze para fora da “Área Nuclear” do centro da China. Em todos esses reinos formou-se progressivamente uma consciência de autoridade que, aliada a um fluxo de cultura não-chinesa vinda de mestiçagem com os “bárbaros” da periferia, contribuiu para fazer germinar um desejo de autonomia e independência.

Por outro lado, a necessidade de combater, pelas armas, os ataques de povos não-chineses levou os feudos da planície central diretamente ligados à Casa Real Zhou a modificarem sua filosofia de vida. De uma base eminentemente religiosa, essa filosofia passou a ser, por força das circunstâncias, *guerreira*, o que ocasionou uma mudança na natureza do comportamento social. Através da guerra nasceu a consciência do poder, que só poderia ser nociva ao sistema de vassalagem. Principados próximos ao Domínio Real Zhou, como os de Lu e Zheng, reforçaram o poder de seus governantes locais, criando leis fiscais e impostos próprios que iam frontalmente contra os costumes tradicionais, pois diminuía a dependência em relação aos Zhou. Famílias locais tornaram-se tão poderosas que se empenhavam em guerras sem consultar o rei Zhou, relegado ao papel de chefe religioso sem ingerência política.

No sétimo século antes de nossa era, cinco principados pretenderam a hegemonia na China: Qi, Chu, Qin, Jin, e Song. Duas palavras chinesas dizem respeito às funções dos titulares desses feudos, que, tornados praticamente reinos independentes, procuravam mesmo substituir a Dinastia Zhou: *Bo*, que designa um Senhor revestido de uma autoridade particular por uma investidura especial (*de direito*) do filho do Céu, e *Ba*, que era um príncipe de grande prestígio, detentor de um poder *de fato*, mas sem ter sido escolhido como “protetor de uma região Reino” pelo monarca Zhou. *Ba*, portanto, é um pejorativo aplicado a um *usurpador*, *Bo*, pelo contrário, indica uma *função fundamentada no Direito*. Somente o Duque Huan de Qi foi considerado como “Bo” pela História chinesa; o duque Mou de Qin e o “rei” (título usurpado) Zhuang de Chu eram, na verdade, rivais da Casa Real e não seus protetores. Foram, portanto, “Ba”. Quanto ao duque Xiang de Song, a História desprezou-o por ser descendente da Casa destronada dos Yin: o “Mandato Celeste” nunca é outorgado duas vezes e considerava-se que os herdeiros dos Yin jamais poderiam retornar ao poder (JOPPERT, 1978, p. 84-86).

Assim, segundo Joppert, teríamos a mudança de uma forma de governo possivelmente religiosa para uma possivelmente guerreira, em consequência tanto das invasões como também do fortalecimento dos *Guo* 國. Isto se deu sobretudo, em função das disputas entre os *Bo*, que receberiam possessões, e os *Ba*, que receberiam, principalmente, poder militar. Neste sentido, há um conceito que parece ser comum e que serve a estas disputas, que é o conceito de *Guo* 國 – referencial pertinente para nossa análise em profundidade da historieta de Shen-tu-jia e Zichan, visto que Zhuangzi se refere a este conceito. Nesse sentido, precisamos elencar que este termo aparece explicitamente 18 vezes ao longo dos capítulos internos. Especificamente, ele se concentra em duas historietas, a primeira do capítulo 4, onde aparece seis vezes, e a quarta do capítulo 5, onde também aparece seis vezes e são historietas nas quais a personagem de Confúcio está presente. Isto se deu provavelmente porque Confúcio é considerado alguém que traz uma ideia nova de Estado para a China, onde a educação ocuparia lugar central, algo que, segundo Cheng, poderia ser visto do seguinte modo:

No plano político, a educação ocupa um lugar tão central como no desenvolvimento do indivíduo. Num governo exercido através do *ren*, o soberano está preocupado sobretudo em educar seus súditos. Encontramos mais uma vez a ideia de que o soberano não está aí para coagir, mas para transformar no sentido de uma harmonização. Será uma educação mais pelo exemplo e pela imitação de modelos e não tanto por conformidade e normas ou princípios estabelecidos *a priori* (CHENG, 2008, p. 86).

Uma ideia de Estado que pode ter sido derivada da conjuntura dos Zhou, pois um estado-educação parece ter ligação com um estado-família, principalmente a partir de sua possível origem, a qual Cheng diz o seguinte:

Parece que, no começo de sua vitória sobre os Shang, e para assegurar a própria estabilidade, os Zhou colocaram membros de sua própria família ou de clãs aliados à frente dos diferentes feudos por eles criados. Cada um destes chefes tinha, em particular, o direito de prestar um culto ao fundador da casa senhorial, à semelhança do culto que era prestado ao primeiro ancestral da casa real. Por essa razão, a organização e a estrutura políticas vão depender estreitamente do sistema dos cultos ancestrais e familiares. Teríamos aqui a origem da concepção chinesa do Estado como família – em chinês moderno, o Estado se chama *guojia* 國家 (literalmente “país-casa”) (CHENG, 2008, 48-49).

Parecem haver, contudo, outras possibilidades de origens do Estado chinês, pois da mesma forma que não haveria uma única proposta educacional nas trajetórias chinesas, também poderia não haver uma única origem da ideia de Estado chinês,

bem como as variações de ideia de Estado que houve na história da China<sup>70</sup>. Nesse contexto, para Herbert Franke e Rolf Trauzettel, há uma ideia mais complexa e antiga, em que teríamos um “estado-demarcador” já com os Shang:

Los Zhou no fueron los primeros em introducir en China relaciones feudales de dominación. Ya bajo los Shang se encuentran todos los rasgos típicos de los primeros siglos de la época Zhou. Los reyes Shang otorgaban territorios a sus parientes (incluso a las reinas), a ministros y a jefes de tribus antes independientes. Los feudatarios estaban obligados a defender las fronteras del reinado y a prestar servicio en el ejército, así como a pagar un tributo (generalmente valiosos productos locales); satisfacían una especie de impuesto en especies (cereales) y proporcionaban fuerzas de trabajo para la labranza de las tierras reales. Durante el período Zhou apenas cambiaron estas relaciones. Los territorios enfeudados recibieron el nombre de [guo], “estado”, expresión relacionada con una familia de palabras que significa “separar, demarcar”. La mayoría de estos territorios no eran más que pequeñas ciudades de provincia con sus correspondientes tierras de labranza, lo cual explica el gran número de nombres de feudos mencionados en la literatura y en las inscripciones (HERBERT FRANKE; ROLF TRAUZETTEL, 1993, p. 29).

Por isso, a questão que se imporia seria a seguinte: o Estado chinês seria familiar para poder demarcar, ou demarcador para poder familiarizar? Essa pergunta é feita por decorrência da discussão que Zhuangzi fará em suas historietas neste sentido, pois mudanças na ideia de Estado parecem seguir por todo o período decadente dos Zhou, uma vez que, segundo Joppert (1978, p. 80-86), pelo menos cinco Estados já disputavam o poder em meio às Primaveras e Outonos. Desta maneira, aperfeiçoar os modos de se fazer guerra teriam se tornado uma necessidade, fosse por motivos de invasões, ou pelos Estados em combate. Dito de outra forma, a terra e o prestígio não seriam mais dados por nobreza, mas pela vitória no combate. Essa mudança teria sido atribuída principalmente por não se utilizarem mais os carros de guerra, mas a infantaria e a cavalaria. Tal conjuntura, por sua vez, teria desestabilizado ainda mais o sistema já declinante, pois a infantaria seria formada por camponeses. Isto teria feito com que os novos reis valorizassem sua ligação com a agricultura, visto que a reserva de cereais poderia ser um fator decisivo nas guerras. Nesse sentido, Joppert nos dá mais detalhes sobre as mudanças com relação à ideia de Estado por volta dos séc. 8, 7 e 6 AEC:

[a] guerra, tornada uma necessidade, primeiro pelos ataques dos povos não-chineses e, depois, pelas rivalidades entre os novos Estados poderosos que circundavam a planície central, refúgio dos nobres dos antigos tempos, mudou o próprio fundamento filosófico do poder, antes de uma unidade

---

<sup>70</sup> As dinastias Qin, séc. 3 AEC, e Yuan (mongol), séc. 13 à 14 EC, poderiam ser exemplos disso.

religiosa e política, bifurcada, a partir do século oitavo, em poder religioso, de um lado, e poder militar, do outro. O golpe decisivo contra a velha ordem foi a substituição, na técnica do combate, dos carros de guerra, atributo dos nobres, pela infantaria e pela cavalaria, que couberam aos plebeus. *Desde então, honra e direito à terra não se receberam mais por nobreza de nascimento, mas adquiriram-se por mérito no campo de batalha.* Abria-se, assim, uma brecha nos privilégios fechados dos primeiros Zhou e o povo (tu) pôde subir na escala econômico-social. Os chefes dos novos reinos, a partir do século 6 AEC, adquiriram um espírito muito realista em reação à importância do homem comum e da agricultura, dele dependente: a vitória em guerras pertenceria ao reino que dispusesse de mais combatentes e de maiores reservas de cereais. Técnicas novas no campo agrícola, tais como grandes empresas de irrigação e o desbravamento de novas áreas para o cultivo, muito contribuíram para a independência econômica dos antigos feudos (JOPPERT, 1978, p. 86).

A partir deste trecho, observa-se que teríamos uma ideia de Estado “guerreiro-agregador”, que inclui sua categoria mais “baixa”, o camponês<sup>71</sup>. Tal inclusão teria contribuído para as transformações econômicas da ideia de Estado, uma vez que eles teriam ganhado maior visibilidade neste período. Ou seja, lidar com o que chamamos de “economia” passaria a ser prioridade para os governantes, pois eles teriam entendido que o agricultor podia ser amplamente explorado para o fortalecimento estatal de caráter principalmente militar. Não obstante, em meio a esse contexto das Primaveras e Outonos, em que “honra e direito à terra” seriam obtidos “por mérito no campo de batalha”, e não mais por “privilégios”, haveria outra mudança significativa:

Pouco a pouco, subiu na escala do poder a classe da pequena nobreza (shi), que, a princípio, se ocupava de funções militares e gradualmente passou a desempenhar cargos políticos de características civis. A essa “nova [categoria]” couberam mais tarde atividades na administração de circunscrições (xian), criadas em novos territórios incorporados por conquista sob tutela direta do poder central Zhou, o qual tais funcionários *apenas representavam*, mas sem qualquer conotação de vassalagem. O fato, note-se bem, *era uma quebra no feudalismo* e a posterior multiplicação de tais unidades não pertencentes ao sistema feudal veio auxiliar a criação, em 221 AEC, do Estado autocrático de poder centralizado (JOPPERT, 1978, p. 86).

---

<sup>71</sup> Sobre esta inclusão, Beja (2000, p. 76) diz o seguinte: “Además de los cambios sucedidos entre las clases privilegiadas también se dieron cambios en el campesinado. Aunque la calidad de la vida del campesino había cambiado poco, la participación en la guerra y el derecho a la propiedad privada fueron un vehículo de movilidad social que, si bien no era fácil, al menos no era del todo imposible. Es cierto también que muchos campesinos pobres, con poca tierra y sujetos al pago de altos impuestos corrían el peligro de terminar como esclavos para pagar sus deudas. Los campesinos sin tierra, los que huían de las regiones en guerra o habían quedado sin amo, podían trabajar en industrias, en minas, o como artesanos, o bien podían aceptar ofertas de tierra en lugares más lejanos. Esta polarización contribuyó a que se llevaran a cabo reformas que condujeron al establecimiento de un poder centralizado”.

Ao que parece, por consequência do enfraquecimento do poder central e, com isso, do fortalecimento dos Estados é que os *shi* 士, tidos como antigos militares, ou ganhariam novas funções, ou teriam suas funções ampliadas. Em outras palavras, a partir, principalmente, do período das Primaveras e Outonos, aparentemente, o estreitamento das relações, sobretudo econômicas, entre os governantes e os camponeses teria transformado os *shi* 士 em figuras de importância para o contexto social. Neste sentido, Cheng (2008, p. 65) acrescenta que essa nova categoria social teria desenvolvido vários conhecimentos, sobretudo, no campo da cultura. Em outras palavras, os *shi* 士 seriam alguns dos nobres que teriam sido afetados pelo declínio dos Zhou, tendo, então, que viver de seus conhecimentos circulando, ao que parece, entre os nobres e os camponeses. Tal contexto ganha mais detalhes na perspectiva de Jacques Gernet:

En los principados de la época Chunqiu había surgido un personal menor cuyas tareas se relacionaban sobre todo con los sacrificios y la guerra, pero también con la administración de la casa del príncipe y la gestión de los dominios. Aparte de los cargos más elevados ocupados de generación en generación por las grandes familias de barones y grandes oficiales (funciones de *situ*, encargado de la administración; de *sima*, ministro de la guerra; de *sikong*, encargado de los trabajos públicos; de *sikou*, jefe de la justicia) y que variaban en detalle de un principado a otro, existían también numerosas funciones, menos ilustres pero indispensables, como las de gran escriba, escriba del interior, director de los asuntos de los antepasados (orantes, adivinhos, augures, maestro de los bailes rituales...), oficiales del servicio personal del príncipe: palafreneros, cocheros, encargados de los carros, gentileshombres de boca... Los titulares de estas funciones procedían de una clase que, tanto por su posición en el culto como su situación económica, era muy inferior a la de las familias de barones y grandes oficiales. Procedentes de familias de hermanos pequeños y de hijos de mujeres de segundo rango (*shuzi*), pertenecían a la masa de pequeños gentileshombres (*shi*). Pero el papel de esta pequeña nobleza, hombres de armas, guardianes de las tradiciones escritas, especialistas en saberes diversos, sería decisivo: entre ellos reclutó el príncipe sus primeros agentes ejecutivos y se comprende por qué, al final de la evolución que condujo al estado centralizado, el término *shi*, que durante el período Chunqiu designaba al gentilhomme combatiente, acabara tomando el sentido de "letrado", apto para el ejercicio de funciones políticas de carácter esencialmente civil (GERNET, 1999, p. 68-69).

Gernet, neste trecho, descreve os possíveis motivos pelos quais os *shi* 士 passaram a ter grande importância para os líderes de cada Estado. Eles teriam conhecimentos em administração e gestão do Estado, domínio da escrita e, como já elencado, conhecimentos militares.

Diante desta conjuntura, é possível discutir mais detalhadamente o papel dos *shi* 士” no período seguinte, os Estados Combatentes. Sobre isso, Granet (1979, p.

43-49) observou que o período entre os séc. 5 e 3 AEC teriam sido de uma grande “crise moral” que não se baseava mais na tradição. Neste período, os reis priorizariam o “lucro material e o aumento de sua força”, procuravam pela “virtude”, mas desconsiderando a “tradição”. Em outras palavras, rejeitava-se o “estudo” do que teria como base o que chamamos hoje de “passado”. Neste contexto, Granet argumentava que não havia mais a possibilidade de uma boa educação, e, sobre esse problema, citou o exemplo de um sábio dos séc. 4 e 3 AEC. O sábio, mesmo utilizando a “virtude” e a “poesia”, não teria tido êxito em tentar ser ouvido por um rei, perdendo ele mesmo a confiança na “virtude”. Diferente de Confúcio, dizia Granet, este sábio teria cometido suicídio, dada tamanha corrupção do período dos Estados Combatentes:

O título de Filho do Céu conservou-se na casa real dos Zhou quase até a fundação do Império. Mas, entre os séculos 8 e 3 AEC, estende-se um período que se caracteriza por lutas de prestígio entre alguns Estados feudais [...]. Sima Qian escreveu a história desta época, sob forma de monografias de domínios, acrescentadas aos Anais principais e a consagra aos últimos Zhou. O historiador não introduz nenhuma divisão neste longo período. Um costume antigo incita a distinguir, segundo as fontes, o período Chunqiu daquele dos Reinos Combatentes. Deveríamos escrever domínios combatentes, mas dizemos reinos porque, nesta época, vários chefes de domínios tomaram o título de rei. Alguns deles são qualificados de Hegemons. A tradição, entretanto, reserva habitualmente esta denominação a cinco personagens que viveram no século 7 AEC; ela opõe a época dos Cinco Hegemons à dos Cinco Soberanos e das Três Dinastias. Os primeiros Hegemons foram os príncipes de grandes domínios que procuraram fornecer à China uma nova dinastia real e que desempenharam um papel importante na época dos Reinos combatentes. Estes príncipes, seus sucessores e seus imitadores tentaram substituir a dinastia decadente dos Zhou, mas a história apresenta os primeiros como protetores meio respeitosos, e os segundos como rivais declarados da casa real (GRANET, 1979, p. 35).

Através destas análises, Granet nos traz o debate historiográfico com relação às periodizações e, por extensão, as transformações entre as Primaveras e Outonos e os Estados Combatentes. Neste sentido, Granet destaca a discussão feita pelo historiador da dinastia Han, Sima Qian, o qual não teria estabelecido uma marcação rígida entre estes períodos, embora outros estudiosos interpretem o contrário. Isto significa discutirmos quais mudanças poderíamos identificar no sentido de tentar entender as posturas de autores que aparecem mais no Zhuangzi, tais como Confúcio (explicitamente) e Mozi (implicitamente) – autores que apresentariam várias divergências.

Inicialmente, uma forma de tentar entender melhor tal panorama, no sentido de situar as mudanças que teriam marcado o aumento das guerras, é relevante tratar

sobre a trajetória de Confúcio. Assim, segundo os estudos atuais, este pensador chinês teria vivido no final da época que os chineses chamaram Primavera e Outonos, no qual é situado tradicionalmente entre os séc. 6 e 5 AEC. Portanto, no período imediatamente anterior à época dos Estados Combatentes em que Mozi teria vivido – neste caso, mais especificamente entre os séc. 5 e 4 AEC. Por conseguinte, cabe, talvez, os seguintes questionamentos: a época de Confúcio tinha menos ou mais guerras que a do sábio suicida, que seria contemporâneo de Zhuangzi? Não foi Confúcio que teria desistido de atuar no governo ou desistido de tentar convencer os governantes a reconsiderarem suas formas de administrar seus Estados, e por isto, teria se retirado e se dedicado somente ao ensino? Xinzhong Yao fez alguns apontamentos sobre sua suposta trajetória:

Con objeto de establecer directrices para la vida familiar y social buena, Confucio reinterpretó el significado y los métodos del aprendizaje y la educación en la tradición *ru*, y pensaba que el fomento de la tradición tenía gran influencia en la mejora de la calidad de la vida social, era la clave para superar los problemas del presente y llevaría al pueblo a un mundo de bondad y armonía refinado y redefinido. Al ser su objetivo el restablecimiento de la excelencia social y moral y el cultivo de la pureza en el corazón de los individuos, para que la sociedad y la humanidad em general pudieran funcionar armoniosamente, Confucio asumió la tarea de reformar el gobierno mediante la revitalización de los antiguos modos que se creía habían sido fundados en los comienzos de la dinastía Zhou y desarrollados con efecto y eficacia en el transcurso de la primera mitad de la dinastía [...].

La ambición política y la fuerza moral con que Confucio luchó por realizar su ideal procedían en parte de sus antepasados y de sus orígenes aristocráticos. Se cree que Confucio era descendiente de una casa real de la dinastía Shang y que su familia vivió en el estado de Song hasta que su abuelo se vio obligado a trasladarse al estado de Lu. El padre de Confucio murió cuando éste tenía tres años y fue su madre la que lo crió y cuidó de que recibiera una educación adecuada. El fallecimiento de su padre causó una decadencia aún mayor a la familia [...]. La humildad de sus condiciones de vida y la nobleza de su origen fueron probablemente dos factores principales que le impulsaron a aprender.

En su carrera pública, sin embargo, el progreso fue mucho menos evidente. Fue un educador privado y un conocido maestro la mayor parte de su vida. Aunque Confucio estaba ansioso por transformar el gobierno, parecía más interesado por practicar las virtudes en el hogar que en ostentar cargos. [...]. Confucio ostentó cargos solamente unos pocos años; el primer puesto importante que se le asignó fue el de magistrado del distrito de Zhongdu, cuando tenía casi cincuenta y cinco años (501 AEC). Debido al éxito de su administración en este distrito fue ascendido a Ministro de Construcción (500 AEC) y a Presidente del Tribunal, incluso sirviendo probablemente como Primer Ministro en funciones durante un breve período (499 AEC). Viendo que no podía llevar sus doctrinas a la práctica, Confucio abandono su estado natal de Lu el año 497 AEC y marchó a otros estados con la esperanza de que en otras partes del mundo se prestase atención a sus palabras, su política se pusiera en práctica y su ideal se realizara. Durante trece años (497-484 AEC) él y un grupo de discípulos suyos viajaron de un estado a otro, enfrentándose a menudo al fracaso y a la desesperación. Sin embargo, nunca perdió su fe en el Camino del Cielo (*tian*) y en su misión en el mundo.

Confucio creía que el Cielo es el Fundamento, la fuente de la cual extraía su optimismo y su sabiduría al ocuparse de los asuntos humanos. Cuando Confucio se dio cuenta de que la situación era desesperada y cuando el clima político del estado de Lu cambió, volvió a casa y dedicó el resto de su vida a enseñar a sus discípulos y a editar a los clásicos antiguos, esperando que los discípulos continuaran su obra y transmitieran sus enseñanzas a las generaciones posteriores (YAO, 2001, 45-47).

A época em que Confúcio teria vivido, contudo, pode ter sido bem diferente da de Zhuangzi, e neste sentido, vejamos, pelo menos, duas teses sobre o que teria causado as mudanças que marcariam a diferença entre o final das Primaveras e Outonos e início dos Estados Combatentes. Em outras palavras, o que teria acontecido no séc. 5 AEC para que a perspectiva política mudasse e para que intensificasse as guerras se intensificassem? Para tal problematização, façamos um reiteramento a partir de Fabiana Santos, apoiando-se em Cho-Yun Hsu (1999), diz que:

Assim, como a casa dinástica dos *Zhou* não era mais vista como capaz de manter a união entre as diferentes linhagens, estas passaram a disputar entre si o direito de assumir a função da casa real. Para tanto, era concedido pelo rei *Zhou*, que ainda possuía certo poder simbólico, o título de *Ba* (senhor único, ou o único, em chinês) a um chefe de domínio, que deveria assegurar a coesão entre estes e liderá-los em campanhas militares. A principal função do *Ba*, era assegurar a continuidade do sistema de organização dos *Zhou*. O sistema de *Ba* é uma entre as várias mudanças ocorridas no período conhecido na historiografia com o Período da Primavera e Outono ou *Chun qiu*, dentro do que é denominado *Zhou* Orientais, período que marca de transição para o sistema de multireinos; de uma economia baseada na unidade da terra para uma economia mercantil; de uma sociedade baseada nas famílias tradicionais para uma sociedade de grande mobilidade social, e é delimitado entre os anos de 770 a 481 AEC.

Outro importante aspecto do período é a expansão territorial, com a emergência de domínios além da área da planície central chinesa. O *zhuo zhuan* menciona a existência de 148 domínios, que acabaram por tornarem-se reinos independentes de *Zhou*; mas a grande maioria, de tamanho ínfimo, acabou por ser anexada pelos vizinhos maiores, essencialmente 15: *Qi*; *Jin*; *Qin*; *Chu*; *Lu*; *Zheng*; *Song*; *Xu*; *Chen*; *Wey*; *Yan*; *Cai*; *Wu* e *Yue*, que disputavam entre si por domínios e pelo exercício do *Ba*, que oficialmente foi exercido pelos soberanos dos reinos de *Qi*, *Jin* e *Chu*.

No entanto, se o sistema de *Ba* visava proteger e manter a organização existente sob os *Zhou*, que já não possuíam o poder efetivo para fazê-lo, foi justamente esse sistema que favoreceu o surgimento de poderes regionais em um constante realinhamento de domínios, que acabaram por se tornar reinos independentes. São estes os reinos que vão disputar constantemente o poder hegemônico entre si, no período conhecido como Reinos Combatentes (c. 481 AEC - 221 AEC).

O período dos Reinos Combatentes foi o de surgimento da maior parte das instituições políticas que definem o início da China Imperial. A antiga liga de domínios governada pela nobreza *Zhou* foi substituída por um sistema de domínios territoriais construídos em torno de um soberano praticamente inquestionável, que comandava um grande número de oficiais dependentes. O poder era agora centrado unicamente na figura do soberano (SANTOS, 2006, p. 13-15).



Além de sintetizar o ponto de vista de Hsu, em que os Ba seriam os principais causadores das mudanças que teriam ocorrido no séc. 5 AEC, Santos também apresenta o ponto de vista de Mark Edward Lewis:

A história política dos Estados Combatentes consistiu não apenas no desenvolvimento de uma nova forma de estado, mas também na emergência de um novo padrão de interação. Enquanto o mundo inicial *Zhou* era composto por uma multidão de cidades e postos avançados, ligados por laços familiares, ritos religiosos, e contínua beligerância, o período dos Estados Combatentes foi caracterizado por um pequeno número de estados territoriais envolvidos em constantes manobras diplomáticas e intermitentes, porém freqüentes, conflagrações militares de larga escala. O século e meio entre 481 e a metade do século 4 foi o período formativo para este padrão de relações inter-estados, um padrão forjado na beligerância. Isto teve duas grandes conseqüências: absorção de pequenos estados e populações não-*Hua* na expansão dos poderes territoriais, e a formação de um equilíbrio do poder, em que cada estado agia independentemente para favorecer seus próprios interesses completados pela seletiva aplicação do combate e da diplomacia (SANTOS, 2006 apud LEWIS, 1999, p. 616).

Em resumo, estes dois pontos de vista acentuam o aspecto político nas mudanças entre as Primaveras e Outonos e os Estados Combatentes, em que a beligerância seria a base das mudanças no séc. 5. Conseqüentemente, poderíamos nos perguntar: por que a este estado de guerra constante se tornou um fator que determinaria as relações na época dos Estados Combatentes? Para problematizar esta questão, teríamos outros dois pontos de vista, que, por sua vez, acentuariam os aspectos materiais e científicos nas relações deste mesmo período. Nesse sentido, Joseph Needham propôs que:

Lado a lado com estes grandes desenvolvimentos intelectuais, encontramos também muitos avanços culturais, tantos que esta era sempre foi vista como o período “clássico” da China. Houve avanços em artesanato e métodos de produção, o aparecimento do arado puxado por animais e uma grande expansão da irrigação; a multiplicação dos mercados e a intensificação de uma economia monetária que tende a substituir a propriedade da terra e da corveia como fonte de riqueza e poder. Houve também desenvolvimentos militares que, com o uso do ferro, possibilitaram o surgimento de estados feudais independentes e agudizaram seus conflitos, particularmente o aperfeiçoamento da besta. Esta invenção parece ter sido feita mais cedo na China do que em qualquer outro lugar, apesar do atraso relativo da China na aquisição de bronze e ferro. Nas mãos dos arqueiros a cavalo, que também possuíam o arco pequeno reforçado com tendões e que usavam táticas conscientemente copiadas dos nômades ocidentais e do norte, pôs fim às antigas técnicas de combate em bigas, que tinham sido características dos nobres de Shang e início dos Zhou (tradução nossa)<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Side by side with these great intellectual developments, we find also many cultural advances, so many that this age has always been looked upon as China's 'classical' period. There were advances in

Em resumo, Needham parece acentuar as mudanças econômicas e o uso do ferro como principal motivo da intensificação das guerras. Em aparente concordância, Joppert também acentuou as prioridades econômicas e o uso do ferro. Porém, acrescenta que as “experiências de controle do fogo” estariam no fundo de tais mudanças:

Decisivo, na China como no resto do mundo, foi o *papel do ferro*. Como todos sabemos, é uma matéria cara, em toda civilização, foi um privilégio da nobreza. Muito mais barato, o ferro, cuja utilização se difundiu na China nos séculos quarto e terceiro antes de nossa era, permitiu a substituição das ferramentas agrícolas de madeira, o que muito concorreu para tornar possíveis trabalhos de cultivo importante e desbravamentos de grandes extensões de terreno. As ferramentas faziam-se com ferro fundido e não forjado, pois a China, *graças a suas experiências de controle do fogo*, chegou diretamente à fase de fundir o ferro, sem precisar forjá-lo, como aconteceu na Europa. Os utensílios puderam assim multiplicar-se pelo emprego de moldes. Uma indústria de grandes proporções pôde desenvolver-se em áreas de abundância de minérios, como o Shanxi e o Shenxi (nessa última região articulou-se a teoria do Estado absoluto, que possibilitou a Qin Shi Huangdi criar o Império chinês em -221 AEC. Mas não foi só. A China produziu aço desde o segundo século antes de nossa era. Como se sabe, a Europa só passou do estágio de ferro forjado ao do ferro fundido na Idade Média e a indústria do aço europeia só surgiu muito depois...

Por outro lado, houve extraordinário progresso do comércio popular, criando-se uma nova classe social, a dos comerciantes. Durante os primeiros tempos dos Zhou, as mercadorias eram sempre de luxo e destinadas à aristocracia. Na época dos Reinos Combatentes (séculos 4 e 3 AEC) os produtos do comércio eram, porém, os de *grande consumo*: tecidos, cereais, sal, metais, madeiras, couros e peles. A classe dos comerciantes aliou-se aos novos dirigentes para o enriquecimento dos Estados. As Capitais dos diversos reinos deixaram de ser apenas sedes políticas e tornaram-se centros comerciais e artesanais. Em consequência, multiplicaram-se os centros urbanos. Um dos propósitos das guerras do século 3 foi justamente a conquista desses depositários de riqueza econômica. A expansão comercial favoreceu também a colonização dos confins da China, isto é, de regiões como a Manchúria e a Mongólia atuais (JOPPERT, 1978, p. 87).

Com base nos autores expostos, teríamos um processo de mudanças, ao longo de alguns séculos, em que a beligerância, baseada em uma economia que exploraria a agricultura, marcaria as relações no período dos Estados Combatentes. Não apenas

---

craftsmanship and methods of production, the appearance of the animal-drawn plough and a great expansion of irrigation; the multiplication of market-places and the intensification of a money-economy tending to replace the ownership of land and corvée-labour as source of wealth and power. There were also military developments which, with the use of iron, made possible the rise of independent feudal States and sharpened their conflicts, particularly the perfection of the cross-bow. This invention seems to have been made earlier in China than anywhere else, in spite of China's relative lateness in acquiring bronze and iron. In the hands of horse-archers, who also had the old composite sinew-backed short bow, and used tactics consciously copied from the western and northern nomads, it put an end to the ancient chariot-fighting techniques which had been characteristic of the nobles of Shang and early Zhou (NEEDHAM, 1954, p. 96).

isso, esta beligerância teria, ainda, sido marcada pelo enfraquecimento do *Bo* (burocratas) e pelo fortalecimento dos *Ba* (militares), algo que novas proporções, sobretudo, a partir da difusão do ferro, através do desenvolvimento científico representado pelas técnicas de fundição, nas quais os *shi* 士 teriam um papel de destaque. Assim, as propostas de Confúcio podem fazer sentido para a época das Primaveras e Outonos, uma conjuntura que seria de decadência, ao passo que as propostas de Mozi, nos Estados Combatentes, também podem fazer sentido sob uma nova conjuntura em que as guerras estariam se intensificando.

Dito isso, é significativo ressaltar que as perguntas levantadas anteriormente não têm a intensão de confrontar intelectuais e, muito menos, desqualificar Granet ou Confúcio. A intensão é tentar mostrar, historicamente, que a China possui uma tradição educacional que também pode ser consultada pelos ditos “ocidentais” e que ela não traz apenas uma abordagem dentro do que chamamos, no “Ocidente”, de “educação” – mesmo que, do ponto de vista de uma suposta convenção entre os estudiosos, seja para criticar diversos aspectos da educação, como estamos vendo no caso de Zhuangzi.

Estamos, assim, questionando até que ponto este suposto acordo se sustentaria, considerando que Zhuangzi poderia ter posto em questão a relatividade da ideia de educação como transmissão. Isto porque, através da historieta do cozinheiro Ding, de Nuyu e de Liezi, Zhuangzi parece estar colocando em cheque a ideia de transmissão como fundamento para a ideia de educação. Mais do que isso, ele parece estar refutando a própria ideia de transmissão (*xue* 學) como relativa entre épocas e sociedades. Deste modo, em outras palavras, até que ponto um aspecto, como o da centralidade do mestre, válida na época das Primaveras e Outonos, valeria para a época de profunda corrupção dos Estados Combatentes?

Consequentemente, com o intuito de tentar ter uma pequena noção de como teria sido o ensino durante os Estados Combatentes, para tentarmos, então, entender as críticas de Zhuangzi, nos perguntamos sobre como teria sido o ensino estatal e privado nessas épocas e suas possíveis variações e mudanças conceituais e estruturais ao longo de séculos. Assim, partindo desta necessidade e considerando, também, Confúcio, Mozi e o diálogo que Zhuangzi empreendeu em relação a suas ideias, daremos, a seguir, mais detalhes sobre o ensino.

## 2.2. Os *shi* 士 e as instituições de ensino

A intenção de estudar mais detidamente a forma de governo dos Zhou se dá porque pode haver uma ligação com o que chamamos hoje de “instituições ensino”. A este respeito, Thomas Lee (2000, p. 41-42) diz que pouco se sabe sobre a educação dos Shang, mas que a educação dos Zhou estaria ligada à sua forma de governo pelo carácter aristocrático e militar. Nesta conjuntura, os governantes Zhou teriam mantido escolas para educar as crianças da aristocracia com o principal propósito de preparar os jovens para servir no governo. Nesse sentido, a principal preocupação das instituições públicas, e também particulares, seria de como por em prática este ideal. Para isso, haveriam pelo menos dois tipos de instituições de ensino dos Zhou: o *Biyong* 辟雍 “monte rodeado por um fosso” (tradução nossa)<sup>73</sup> e o *Pangong* 泮宮 “fosso circular” (tradução nossa)<sup>74</sup>. A respeito de ambos, percorrem Yenming Zhang e Yongxiao Bai:

Na perspectiva chinesa antiga, a água significava perigo ou obstáculo. Com a água que rodeia o local de educação, os alunos teriam uma sensação de segurança, logo, ser capaz de se concentrar em seu estudo. Estas instituições, em geral, eram chamadas de [Pangong], enquanto a instituições imperiais eram chamadas de [Biyong], em homenagem a uma descrição poética de um “ambiente de aprendizagem” (piyongpanshui 辟雍泮水) na dinastia Zhou do Oeste (tradução nossa)<sup>75</sup>.

Segundo Lee (2000, p. 41-42), estes termos poderiam indicar instituições próximas de lagos e florestas, onde a “arqueria” seria privilegiada e, mesmo com o declínio dos Zhou, esta educação continuaria a ser apreciada. Em outras palavras, o ideal educacional militarizado de servir no governo foi mudando, porém, o carácter de competição teria sido conservado. Esses apontamentos poderiam ser conferidos no “Livro dos Ritos” do período Zhou e também nos Analectos:

Desde pelo menos a época de Confúcio [551-479 AEC], isso tem sido aceito e conhecido como [xiang yin-qiu] (libação comunitária), cerimônia também acompanhada regularmente de competições de arco e flecha. Isto sugere que os ritos faziam parte de competições, de modo que os concorrentes

<sup>73</sup> Moated mound (LEE, 2000, p. 42).

<sup>74</sup> Circular moat (LEE, 2000, p. 42).

<sup>75</sup> In the ancient Chinese perspective, water stands for danger or hurdle. With water encircling the educational place, the learners would have a sense of safety, hence being able to concentrate on their study. Schools in the ancient times called Pan Gong, while the institution at the imperial level was Bi Yong, named after a poetic description of a learning environment (piyongpanshui) in Western Zhou dynasty (ZHANG; BAI, 2015, p. 70).

pudessem entender e aprender o propósito educacional no ato de competir (tradução nossa)<sup>76</sup>.

Além da competição como elemento pedagógico na educação dos Zhou, Lee também destaca que a

educação para aristocratas menores ou homens comuns também poderia ter existido, mas não se pode dizer com certeza de que forma. Tudo o que se poderia dizer é que pelo menos desde o final da época das Primaveras e Outonos (1050-483 AEC), as pessoas falavam da existência de várias escolas centrais e locais da antiguidade. A maioria dos historiadores, no entanto, estava mais inclinada a discutir apenas as escolas estabelecidas na capital pelo governo (tradução nossa)<sup>77</sup>.

Nessa conjuntura, em que discutir a ideia de Estado seria prioridade na historiografia, ressaltamos com maior destaque a relação entre Estado, educação e intelectual:

A influência do governo na educação foi especialmente evidente, embora até o séc. 6 AEC, o poder do governo tinha se corroído, na medida em que aristocratas não contavam com a proteção da autoridade dominante. Muitos aristocratas menores começaram a oferecer seu conhecimento como serviço e ensinar as pessoas que queriam aprender. Estes aristocratas foram muitas vezes chamados de ru 儒 o que significa que os estudiosos, em sentido amplo, embora devido à natureza do seu conhecimento, foram muitas vezes especializados em ritos e até em artes marciais. Mais tarde, o termo assumiu o significado de uma pessoa educada e, mais especificamente, um respeitado, quando não, um bom estudioso confucionista. Confúcio e a maioria dos outros pensadores no Período dos Estados Combatentes (483-221 AEC) eram professores particulares. Confúcio tem sido considerado o docente mais respeitado. Ele não deixou um estabelecimento “institucional” permanente. Da mesma forma, muitos outros pensadores inspiraram adeptos e, neste sentido, foram fundadores de “escolas”; escolas de pensamento e não instituições. O fato de que professores particulares deixaram a sua marca em seus discípulos, sem a necessidade de estabelecer instituições, é central para a nossa compreensão dos ideais educacionais chineses e a instituição das “academias” [shuyuan 書院] [na China imperial] (tradução nossa)<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Since at least Confucius' times [551-479 AEC], it has also been generally accepted that a so-called “xiang yin-qiu” (communal or village libation) ceremony also regularly accompanied archery contests. This suggests that rites were a part of competitions, so that the contestants could understand and learn the educational purpose in the act of competing (LEE, 2000, p. 41-42).

<sup>77</sup> Education for lesser aristocrats or commoners might also have existed at the same time, but one cannot say for sure in what form. All one could say that since at least the late Spring and Autumn times (1050-483 AEC) people spoke of the existence of various central and local schools in antiquity. Most historians, however, were more inclined to discuss only the schools established in the capital by the government (LEE, 2000, p. 42-43).

<sup>78</sup> The influence of the government in education was especially evident, although by the sixth century, government power had eroded, to the extent that aristocrats no longer enjoyed the protection of the ruling authority. Many lowly ranked aristocrats began to offer their aristocratic knowledge for service, and to teach people who wished to learn. These aristocrats were often called ju, meaning scholars in a broad sense, although because of the nature of their knowledge, the ju were often known as specializing in rites, and even martial arts. Later, the term assumed the meaning of an educated person, and more specifically, a respected or accomplished Confucian scholar. Confucius and most other thinkers in the

Esta interpretação sobre os professores não considerarem exclusivamente a ideia de ter que estar em instituições estatais para conquistar discípulos precisaria ser entendida conjuntamente ao contexto das instituições de ensino. Nesse sentido, Lee cita uma dessas instituições da época dos Estados Combatentes, a *Jixia*, que estaria localizada no Estado de Qi, e destaca o seu papel político:

Pelo menos uma instituição existiu durante o Período dos Reinos Combatentes. Esta é a chamada [Jixia] (lit. perto do Ji – Porta da Capital do Estado Ji); [...]. Escola (Xuegong 學宮, lit. “palácio da aprendizagem”), fundada pelo governante Ji, duque Huan, em cerca de 360 AEC. A escola foi fundada em resposta a uma necessidade de novas ideias no mundo competitivo dos Estados em guerra (tradução nossa)<sup>79</sup>.

Além do propósito de fazer da *Jixia* uma ferramenta no combate entre Estados, ela teria sido um lugar disponível aos estudiosos para ministrarem palestras a seus discípulos, visto que o governo teria exercido pouco controle sobre a instituição. Isto teria viabilizado o combate de ideias dentro de instituições. Esta ideia é explorada por Lee, segundo o qual o

Duque Huan e governantes posteriores convidaram vários estudiosos para ensinar e debater na escola. No seu auge, mais de dez mil estudiosos e alunos trabalharam e estudaram lá. O pensador mais famoso associado com a escola foi o renomado pensador confucionista, Xunzi 荀子, que foi nomeado como seu diretor (ji-jiu 祭酒, “libador”). No entanto, pensadores daoístas, como Songjian e Yinwen, também haviam sido intimamente relacionados com a escola, pois os Ji eram famosos por serem predispostos ao pensamento imaginativo e mítico. A escola deve ter adaptado uma abordagem sincrética, porque tanto pensadores confucionistas como daoístas eram considerados. Registros históricos sugerem que a *Jixia* era uma escola do governo com um forte caráter privado. Por “caráter privado” significa que era um lugar que estava aberto a estudiosos privados para usar o estabelecimento para leitura e educar seus discípulos. Os registros, em geral, salientam (o importante fato ou pelo menos crença) de que o governo exercia pouco controle, além de proporcionar um ambiente físico para os estudiosos se reunirem para debates e troca de ideias. A aparente falta de controle oficial foi acentuada quase

---

Warring States Period (483-221 AEC) were private teachers. Confucius has been considered the most respected private teacher. He left no permanent “institutional” establishment. Similarly, many other thinkers influenced followers, and in this sense, they were founders of “schools”; schools of thought, not institutions. The fact that private teachers left their mark on their disciples, without needing to found institutions, is central to our understanding of the Chinese educational ideals and to the later institution of “academies” [shuyuan] (LEE, 2000, p. 42-43).

<sup>79</sup> At least one significant “school” institution existed during the Warring States Period. This is the so-called [Jixia] (lit. near the Chi [Gate of the Capital of the Ch’i state]; [...] School (Xuegong, lit. palace of learning), founded by [Ji] ruler Duke Huan in about 360 AEC. The school was founded in response to a need for new ideas in the competitive world of warring states (LEE, 2000, p. 44-45).

desde o início, quando os registros sobre o assunto começaram a aparecer (tradução nossa)<sup>80</sup>.

Indo mais adiante, Lee (2000, p.45) analisa que, além das aulas, livros, como o “Ritos de Zhou”, podem ter sido organizados por professores dessa instituição. Lee também questiona se esta instituição estatal visaria mesmo apenas fins “altruístas”, já que, como vimos, os governantes exerceriam pouco controle ou dariam condições para que os *shi* 士 “shi” desenvolvessem seus estudos juntamente com os de seus estudantes. O que nos traz a seguinte questão: será que isto ocorreria porque os governantes estariam “dependentes” ou interessados nas contribuições que os *shi* 士 poderiam dar em relação às disputas bélicas? Segundo os autores discutidos, eles teriam amplos conhecimentos em várias áreas (sem ênfase na cultura) e poderiam circular “dentro” e “fora” do poder público. De todo modo, segundo Lee, o fato de várias correntes de pensamento dividirem o mesmo espaço teria refletido “uma abordagem pragmática ao conhecimento”, algo tradicionalmente atribuído aos confucionistas, apesar de outras contribuições terem sido atuantes. Considerando este tema, Lee avalia que

o estado Qi era poderoso na época; seu apoio a essa academia atraiu estudiosos talentosos, e, portanto, tinha um propósito prático e retórico. O apoio generoso refletiu a profunda convicção de Confúcio sobre a importância do governo em sustentar uma instituição de ensino e pesquisa aberta a estudiosos para estudos e intercâmbio de ideias. Não obstante, apesar dessa instituição ser lembrada por seus confucionistas, ela também foi conhecida como um importante foco de pensamento daoísta. A abordagem sincrética a diferentes correntes de pensamento refletiu em grande medida uma abordagem pragmática ao conhecimento, pelo menos por parte dos governantes Qi. Este tipo de pragmatismo em debates intelectuais é também uma parte saliente da experiência educacional chinesa (tradução nossa)<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Duke Huan and subsequent rulers invited various scholars to teach and debate at the school. At its height, more than ten thousand scholars and students worked there. The most famous thinker associated with the school was the renowned Confucian thinker, [Xunzi], who was appointed as its director (ji-jiu, libationer). However, Taoist thinkers, such as [Songjian] and [Yinwen], had also been closely related to the school, as the [Ji] was famous for being predisposed to imaginative and mythical thinking. The school must have adopted a syncretistic approach, because Confucian and Taoist thinkers alike cherished it dearly. Historical records suggest that the [Jixia] was a government school with a very strong private character. By “private character” I mean that it was a place that was open to private scholars to use the establishment to lecture and educate their disciples. The records generally stressed (the important fact or at least belief) that the government exercised little control beyond providing a physical environment for the scholars to get together for debates and exchange of ideas. The apparent lack of official control has been stressed almost from the very beginning when records about it began to appear (LEE, 2000, p. 44-45).

<sup>81</sup> The Qi state was powerful at the time; its support of this academy attracted talented scholars, and therefore had a practical as well as rhetorical purpose. The generous support reflected the deep-seated Confucian conviction of the importance of the government in sustaining an educational and research institution open to scholars for studies and the exchange for ideas. Confucian memory of this school notwithstanding, the academy was also known as an important hotbed of Taoist thinking. The syncretistic

Assim, além da abordagem “pragmática do conhecimento”, Lee (p. 45-46) também continua a destacar que a *Jixia* não teria sido influente sobre instituições posteriores, mas que seus estudiosos puderam construir um amplo debate acadêmico dentro de uma instituição estatal. Isto poderia explicar o fato de Zhuangzi estar informado sobre as ideias que teriam circulado no período dos Estados Combatentes, já que, até o momento, não há informações sobre alguma jornada de Zhuangzi pelos vários Estados, tal como teria sido o caso de Confúcio ou de Mozi. Outro dado relevante é o fato de que seria nesse contexto que a ideia de “ensino superior” teria começado a ganhar forma, pois

o governo, para confucionistas e daoístas, tinha a responsabilidade de oferecer uma instituição segura e, até mesmo, liberal, para os intelectuais se conhecerem e trabalharem. Por implicação, os estudiosos privados não foram responsáveis pela criação de tal ambiente. A tradição de escolas do governo central de ensino superior, seus funcionários, ou pelo menos o apoio nominal dos estudiosos reuniu e compilou trabalhos acadêmicos, algo que também pode ser encontrado em outros Estados. Confucionistas tinham proeminente apoio e patrocínio das instituições acadêmicas; eles perpetuaram histórias como autoridades no período dos Estados Combatentes, autoridades de grau elevado [...], grandes incentivadores, apoiadores e ouvintes de estudiosos, [...]. O quadro institucional, como tal, pouco figura nestas histórias o modo como os governantes empreendiam esforços extraordinários para atrair estudiosos talentosos para seus serviços. Ainda assim, foram em tais práticas que o primeiro conceito de “superior” (não Elementar) de educação começou a tomar forma. A Escola *Jixia* deve, portanto, ser entendida sob essa luz. Por ter atraído estudiosos, um nome especial foi criado para os membros respeitados da academia: eles foram chamados de [boshi 博士] (eruditos, lit., amplos estudiosos, oficiais-acadêmicos) (tradução nossa)<sup>82</sup>.

Diante do panorama esboçado, a partir da *Jixia*, o que temos é uma conjuntura em que o ensino não parece ter sido prioridade para os governantes, no sentido de

---

approach to different strains of thought to a large degree reflected a pragmatic approach to knowledge, at least on the part of the Qi rulers. This kind of pragmatism in intellectual debates is also a salient part of the Chinese educational experience (LEE, 2000, p. 45).

<sup>82</sup> The government, for Confucian and Taoist scholars alike, had the responsibility to offer a safe and even liberal institution for intellectuals to meet and work. By implication, private scholars were not responsible for creating such an environment. The tradition of central government schools of higher education, their employment of or at least nominal support of scholars meeting and compiling scholarly Works, could also be found in other states. Confucianists had prominently cherished statesponsored scholarly institutions; they perpetuated stories of how authorities in the Warring States Period went to great lengths to invite, support and listen to scholars, many of them undoubtedly ju. The institutional setting as such figured little in these stories of how contemporary rulers made extraordinary efforts to attract talented scholars to their service. Still, it was in such practices that the earliest concept of higher (not elementar) education began to take shape. The [*Jixia*] School should therefore be understood in this light. Since it was to attract superior scholars, a special name was created for the respected members of the academy: they were called [boshi] (erudite, lit., broad[ly learned] official-scholars) (LEE, 2000, p. 45-46).



controlar o que era ensinado, pois a guerra teria sido a prioridade. Embora tivessem interesse no conhecimento produzido por essas instituições para uso militar, os ditos confucionistas, moístas, daoístas, lógicos ou legistas teriam sido mais apreciados que as demais propostas. Com isso, torna-se relevante assinalar que o ensino não teria sido dominado pelos “ru”, mas haveria várias vertentes que teriam convivido em debate, como os chamados “estrategistas”, os “yanguistas” ou a “escola dos agricultores” – afinal, tal período foi chamado de época das “cem escolas de pensamento”. Anne Cheng também fez considerações a respeito do fato do poder estatal promover o debate intelectual e a produção de conhecimento. De acordo com a acadêmica, a

[...] famosa academia Jixia de Qi, um dos “Estados centrais” de tradição ritualista donde provinham Confúcio e Mêncio. Esta academia acabara de ser fundada nessa época por vontade de soberanos preocupados em aliar o prestígio cultural à sua política de hegemonia. É particularmente o rei de Xuan de Qi (r. 319-301 AED), que Mêncio conheceu pessoalmente, quem estimula os letrados de todos os principados a vir a Jixia, oferecendo-lhes todas as comodidades para prosseguir seus estudos e expor suas doutrinas. A tal ponto que a academia torna-se, no início do séc. 3 EAC, um dos principais centros de atividade cultural e o ponto de encontro dos grandes pensadores da época. [...]. O estabelecimento da academia Jixia assinala o apogeu do reconhecimento, por parte do poder político, do prestígio moral e intelectual dos *shi* 士. No quadro desta instituição, estes últimos adquirem um estatuto claramente definido de detentores do saber, honrados com a designação de “mestres” (*xiansheng* 先生). Embora não desempenhem nenhum cargo governamental, ocupam um posto equivalente ao de oficiais superiores na hierarquia burocrática e são pagos e mantidos para confrontar suas diferentes concepções do Dao, tendo como única função “discutir e não governar”. Com a institucionalização do estatuto dos *shi*, assiste-se à instalação de um dispositivo pelo menos paradoxal: a criação de um espaço de descomprometimento do político por parte do próprio poder político. Assim como este está consciente de não poder assentar sua legitimidade apenas sobre o uso da força e de precisar recorrer à autoridade moral, assim os diferentes daos provenientes da efervescência intelectual dos Reinos Combatentes são levados a lutar pela hegemonia, ou seja, por uma posição de dominação que lhes permitiria unificar os espíritos. Daí a reivindicação de cada uma das correntes de representar o autêntico e único Dao, desde então comprometido em termos de “princípio de ordem” (*zhidao* 治道), como é o caso de Xunzi (CHENG, 2008, p. 237-238).

Assim, em meio aos interesses estatais, colaborando com as guerras ou não, teríamos um amplo debate acadêmico, sob os Estados Combatentes, em que haveria uma diversidade. Ora, poderíamos nos perguntar, então, como situar os aspectos educacionais que Zhuangzi poderia ter discutido ao debate da época, sendo que as ditas escolas seriam muitas? A resposta é de partirmos, como propôs Watson, das pistas que Zhuangzi teria deixado em seus textos. Tal como fizemos com a categoria

*shi* 士“shi”, partindo do nome *zhuang* 莊“zhuang”, com a qual podemos dar uma noção de quais seriam as atividades da personagem histórica de Zhuangzi. Antes disso, contudo, é preciso passarmos ao diálogo e seus principais dialogadores, não no sentido de cobrirmos todas as discussões, mas de tentar tornar perceptível com quais pensadores Zhuangzi dialogou. Assim, poderemos empreender uma análise da historietta de Shen-tu-jia e Zichan que não seja tão hermética.

### 2.3. Mozi, *bian* 辯 e a inutilidade

Antes de tudo, vejamos como Cheng reitera o que foi exposto até aqui sobre o contexto histórico e intelectual:

No séc. 4 a 3 AEC, sob os Reinos Combatentes, elaboram-se as noções fundamentais de *dao* [...], *qi* [...], *yin/yang* etc., mas o verdadeiro tema ao redor do qual elas se articulam é o do discurso. A guerra da vassalidades pela hegemonia trava-se também na guerra dos discursos, numa época em que se consolida nos pensadores chineses um verdadeiro fascínio pelos problemas da linguagem. Este fascínio, aliás, acaba por caracterizar todo o período anterior à introdução do budismo, que, a partir do séc. 1 EC, traz concepções novas informadas por línguas indo-européias.

A categoria dos *shi*, que desde a época de Confúcio começa a emergir à frente das “quatro categorias do povo”, não tem como atividade especializada senão o manejo do discurso, ao passo que as três outras (camponeses, artesãos, comerciantes) têm atividades bem determinadas por seu *status* social. Na sociedade hierarquizada dos Zhou, os *shi*, oficiais de graduação subalterna encarregados dos negócios do Estado, representavam a categoria inferior da aristocracia. Com o declínio desta última e o desmoronamento da hierarquia feudal pelo final das Primaveras e Outonos no séc. 5 AEC, a categoria dos *shi* adquiriu uma importância crescente, ascendendo a um *status* social fortemente marcado pelo saber como instrumento de promoção. Assiste-se então a uma especialização intelectual desta categoria, que se outorga um acesso mais amplo à escrita, até então reservada aos escribas reais. No momento em que os ritos perdem seu significado na classe nobiliária sob os Reinos Combatentes, os *shi* permanecem os únicos depositários da tradição ritual ou escritural que eles chamam de *Dao*. Este [...], que eles dizem ter herdado do espírito das instituições antigas e cuja salvaguarda eles assumem como missão, contribui muito para despertar neles a consciência de formar uma categoria à parte.

As diferentes correntes de pensamento oriundas da categoria dos *shi* dos Reinos Combatentes definem-se, em grande parte, em função de sua posição em relação ao discurso. Mostrando-se embora conscientes de seus perigos, os confucianos, cujos representantes mais destacados são Mêncio e Xunzi, não podem fazer outra coisa senão procurar utilizar da melhor forma possível o que permanece um dos trunfos principais da humanidade. Existem, por outro lado, os lógicos, técnicos do discurso que consideram o aperfeiçoamento do discurso um fim em si. Outros, como Laozi e Zhuangzi, procuram desacreditar totalmente o discurso e a razão humana em nome de uma realidade mais vasta e mais essencial: o *Dao* do natural e do espontâneo. Restam aqueles para os quais o discurso não é senão o instrumento de um poder erigido em algo absoluto: os legistas. A única corrente a situar-se fora deste debate é a corrente cosmológica, que, de

maneira significativa, não é elaborada senão pelo final dos Reinos Combatentes e se desenvolve sobretudo sob os Han, no momento em que o discurso, após concluir sua missão de unificação do império, deixa de estar no centro das preocupações (CHENG, 2008, p. 156-157).

A partir da contextualização de Cheng, podemos considerar que panorama intelectual haveria duas bases de análise mais popularizadas: uma que estaria sobre o nome de Confúcio, ao qual se atribui a difusão do conceito de *xue* 學 (investigação) e outra, sobre o nome de Mozi, ao qual se atribui a difusão do conceito de *bian* 辯 (argumentação), utilizado, também, por yanguistas, lógicos, e legistas de diferentes maneiras. Poderíamos falar, ainda do conceito de *fa* 法 (lei)<sup>83</sup>, atribuído, em grande medida, aos chamados legistas. No entanto, este termo aparece apenas quatro vezes ao longo dos capítulos internos do Zhuangzi: A primeira, e única, em uma historieta em que Confúcio é personagem em diálogo ou com seu discípulo Yanhui, no capítulo 4; depois disso, em diálogo entre Zigao e o duque de She (chamado de Fa-yen 法言), também no capítulo 4; e, por fim, no capítulo 5, em um diálogo com o duque Ai de Lu. Há, ainda, uma discussão implícita deste conceito com a personagem de Zichan, algo sobre o qual discutiremos no capítulo 3 desta dissertação. De todo modo, como já fizemos alguns apontamentos sobre Confúcio, faremos, agora, alguns apontamentos sobre a figura de Mozi. Assim, segundo Graham (2013):

El debate racional en China empieza con el primer rival de Confúcio, Mozi, y aumenta en sofisticación con los choques entre escuelas rivales. El libro *Mozi*, corpus de la escuela moísta, impresiona por la poca información que proporciona sobre su fundador: ni siquiera nos dice el nombre de su Estado natal. Los diálogos entre Mozi y sus discípulos u oponentes, curiosamente impersonales en comparación con los de Confucio, ocasionalmente arrojan algún dato biográfico (GRAHAM, 2013).

A partir de Graham, podemos observar o dado da “impessoalidade” com Mozi. Isto denotaria, nas palavras de Cheng, que

se, ao que parece, igualmente originário de uma das pequenas vassalidades da planície central, suas origens sociais e culturais o distinguem nitidamente de Confúcio. É surpreendente a diferença de tom e de apresentação entre os *Analectos* e o *Mozi*: assim como os primeiros apresentam um testemunho vivo sobre a personalidade do Mestre, o segundo, escrito num estilo pesado, repetitivo e desprovido de humor, fornece poucas informações sobre o personagem. Muitas anedotas que falam de suas competências no manejo de diversas ferramentas sugerem que Mozi pertenceu ao meio dos artesãos – o que fez com que parecesse como um “pensador proletário” aos olhos dos historiadores marxistas. Daí o caráter muitas vezes pragmático de seus ditos

---

<sup>83</sup> Tradução popularmente usada.

e sua preocupação muito mais com o critério utilitarista do que com a refinada cultura Zhou (CHENG, 2008, p. 101).

Logo, teríamos outro dado sobre este autor: seu suposto “utilitarismo”. Este aspecto de seu pensamento teria ligação com seu contexto e com sua suposta condição de *shi* 士, pois de acordo com Cheng,

Mozi teria começado por estudar na esteira da escola confuciana, mas, ao que parece, por sua própria conta. Além de uma terminologia comum, com a notória exceção da oposição entre homem de bem e homem de baixa condição, também ele se refere à antiguidade e cita as *Odes* e os *Documentos*. Da mesma forma que Confúcio, ele teria viajado de um Estado para outro à procura de um soberano que se dignasse a aplicar suas ideias, salvo que parece ter-se imposto sobretudo por suas competências práticas. Embora levados - mais por convicção moral do que por reivindicação social - a questionar o mérito ligado unicamente ao berço, os confucianos ligam-se apesar de tudo à antiga aristocracia Zhou. Em contrapartida, a ruptura é mais nítida entre os moístas, que respondem diretamente às crescentes necessidades, sentidas nos grandes Estados com pretensões hegemônicas, de conhecimentos técnicos e de competências burocráticas fornecidos pelos *shi* [...] (CHENG, 2008, p. 102).

Em resumo, considerando a suposta trajetória de Mozi, em comparação com a de Confúcio, teríamos mais detalhes sobre o papel dos *shi* 士 na conjuntura dos Estados Combatentes, visto que seus conhecimentos em diversas áreas seriam apreciados pelos governantes. No caso de Mozi, segundo Cheng (2008, p. 158), a “geometria, a ótica, [...] mecânica”, poderiam ser apreciados, além dos conhecimentos burocráticos e militares. Para Joppert, isto não representaria, da parte de Mozi, ou de seus discípulos, alguma apologia à guerra. Assim, ele avalia que

condenava-se o espírito do luxo, o lucro, a acumulação de riquezas e o desenvolvimento do poderio militar, pois, segundo Mozi, um guerreiro e um assassino são idênticos. Essa última teoria parece estranha no seio de uma doutrina oriunda, a que tudo indica, de um contexto de especialistas de táticas militares. Entretanto, embora o “Mozi”, obra fundamental da Escola, contenha nove capítulos sobre a arte bélica, o que se desejava justificar era apenas a guerra *defensiva* e a construção de aparatos para a proteção das muralhas das cidades. Exímios peritos militares, os moístas foram, porém, pacifistas convictos, que só empregavam seus conhecimentos no socorro às cidades ameaçadas e nunca em operações agressivas (JOPPERT, 1978, p. 103).

Nessa conjuntura, se torna importante destacar aquilo que seria o ponto de partida de Mozi. Se, em Confúcio, *xue* 學 seria o ponto de partida, em Mozi, teríamos *bian* 辯 ou *bian* 辨. Sobre isto, Graham observou que:

Como sus doctrinas son nuevas, los moístas tienen que dar razones para justificarlas, así que las exponen en ensayos consecutivos, que marcan el comienzo del debate racional en China. Es en *Mozi* que nos topamos por primera vez con la palabra *bian* 辯, “debatir alternativas”, cognado de *bian* 辨, “diferenciar”, que vendría a ser el término establecido para referirse al discurso racional. Se trata de identificar la alternativa correcta, la que “es esto” (*shi* 是), de la incorrecta, la que “no es” (*fei* 非). También encontramos en el *Mozi* el reconocimiento de que la sensatez de un pensamiento no tiene nada que ver con quién lo piensa (GRAHAM, 2013).

Neste sentido, o seguinte trecho do *Mozi* seria o mais citado para exemplificar *bian* 辯 como conceito inicial. Tal trecho é parte do capítulo *Feiming shang* 非命上, que, na tradução de Mei Yibao (1920, p. 182), aparece dessa forma:

然則明辨此之說將柰何哉？子墨子言曰：「必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。」何謂三表？子墨子言曰：「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」

Agora, como é que esta doutrina deve ser examinada? Mozi disse: Algum padrão de julgamento deve ser estabelecido. Explicar uma doutrina sem considerar o padrão é semelhante à determinação das direções do nascer e do pôr do sol sobre uma roda giratória de oleiro. Desse modo, a distinção de certo e errado, benefício e dano, não pode ser conhecida. Portanto, deve haver três testes. Quais são os três testes? Mozi disse: Sua base, sua verificabilidade, e sua aplicabilidade. Como se baseia? Deve ser baseado nos feitos dos antigos sábios-reis. Como deve ser verificado? Ela deve ser verificada pelos sentidos da audição e da visão do povo comum. Como deve ser aplicado? Ela deve ser aplicada adotando-a no governo e observando seus benefícios para o país e para o povo. Isto é o que se quer dizer com os três testes de toda doutrina (tradução nossa)<sup>84</sup>.

Logo, o dito fundamento que Mozi proporia (de modo resumido) à argumentação seria *yong* 用 (utilidade)<sup>85</sup>. Sobre esta proposta de Mozi, Cheng nos diz que:

Este primeiro critério, por sua vez, encontra seu fundamento no último, que, afinal de contas, prevalece sobre todos os outros, já que a própria sabedoria dos soberanos da antiguidade devia ser medida segundo o proveito ou a utilidade que eles trazem ao povo. Em suma, o critério de utilidade prevalece sobre qualquer argumento de autoridade ou de tradição, em ruptura radical

---

<sup>84</sup> Now, how is this doctrine to be examined? Mozi said: Some standard of judgment must be established. To expound a doctrine without regard to the standard is similar to determining the directions of sunrise and sunset on a revolving potter's wheel. By this means the distinction of right and wrong, benefit and harm, cannot be known. Therefore there must be three tests. What are the three tests? Mozi said: Its basis, its verifiability, and its applicability. How is it to be based? It should be based on the deeds of the ancient sage-kings. How is it to be verified? It is to be verified by the senses of hearing and sight of the common people. How is it to be applied? It is to be applied by adopting it in government and observing its benefits to the country and the people. This is what is meant by the three tests of every doctrine (YIBAO, 1920, p. 182).

<sup>85</sup> Tradução popularmente usada.

com a visão ética dos confucianos que os moístas são levados a revisar inteiramente, ruptura perfeitamente ilustrada pelo debate sobre os ritos fúnebres. Na ótica ritualista de uns, a piedade filial encontra sua expressão suprema no luto pelos pais a ser guardado durante três anos (na prática, 25 meses), pois é o tempo que o filho precisou para deixar ser colo. Os outros, no capítulo “Da economia nos ritos fúnebres”, objetam que um luto tão prolongado prejudica a saúde daquele que o guarda, mas também e sobretudo a saúde da economia geral, pois interrompe a atividade produtiva e custa caro. Por fim, para os moístas as normas do luto confuciano sofrem de fragilidade, mudando conforme os costumes no espaço e no tempo, ao passo que o critério de utilidade permanece absolutamente constante e válido.

É ainda em virtude desse mesmo critério que são condenadas solenemente todas as formas de despesas consideradas não vantajosas para o povo: guerras de conquista, despesas suntuosas e supérfluas da aristocracia feudal e das cortes principescas. Reconhece-se aqui o ideal de frugalidade próprio daquele que chegou a conquistar um lugar na sociedade com o suor de seu rosto, permanecendo mais próximo do povo e de seus sofrimentos do que o era Confúcio (CHENG, 2008, p. 106).

Em aparente concordância, Hu Shih sugeriu que:

Foi para verificar essa irresponsabilidade de predicados sem conteúdo que a descoberta de Mozi do “sujeito” estava fazendo época na história da lógica chinesa. Um predicado deve ser tomado com referência ao que foi predicado; Um julgamento deve ser tomado com referência às suas consequências práticas. O conhecimento consiste, não em aprender predicados e universais, mas na habilidade de usar essas coisas na vida real [...] (tradução nossa)<sup>86</sup>.

Com base nos comentários e na tradução de Mei Yibao, Chan Wing-Tsit parece concordar com Shih, apontando, porém, uma possível limitação da proposta de Mozi:

Esse caráter prático leva consigo um sabor pragmático, porque a utilidade e a escolha são consideradas os princípios diretores do valor e da conduta e mesmo da verdade. “A razão por que Mozi censura a música não é que os sons dos sinos, dos tambores, das harpas e das flautas seja desagradável [...] mas porque não contribui para a promoção do bem-estar geral e para a eliminação do mal”. Tanto assim que “todas as atividades que são benéficas para o Céu, os espíritos e os homens” devem ser incentivadas como “virtudes celestiais”, ao passo que “todas as palavras e atos a eles perniciosos” devem ser considerados um “inimigo”. O valor de virtudes como a lealdade e a devoção filial é seu “grande benefício” para as pessoas. Assim, o valor, no Moísmo, está limitado a “benefícios”, e todos os valores devem ser avaliados em termos de sua capacidade de “promover o bem-estar e de eliminar o mal”. Uma boa vida e uma sociedade bem ordenada dependem, basicamente, da escolha acertada de tais valores (WING-TSIT, 1978, p. 56-57).

---

<sup>86</sup> It was to check this irresponsibility of contentless predicables that Moh Tih’s discovery of the “subject” was epoch-making in the history of Chinese logic. A predicate must be taken with reference to the predicated; a judgment must be taken with reference to its practical consequences. Knowledge consists, not in learning predicables and universals, but in the ability to use these things in real life [...] (SHIH, 1922, p. 68).

Zhuangzi também teria problematizado a argumentação de Mozi e seu suposto fundamento na utilidade e existem vários exemplos que podem demonstrar isso. No entanto, vamos utilizar apenas um desses exemplos: a historietta do carpinteiro Pedra, parte, atualmente, do capítulo 4, que, na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 49-50) apresenta-se na seguinte forma:

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，繫之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎、梨、橘、柚、果、蓏之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自揜擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保，與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」

Um carpinteiro chamado Pedra viajava para Qi. Quando chegou a Qu-yuan, viu uma grande castanheira que funcionava como santuário de uma vila. Grande o bastante para abrigar sob a sua sombra milhares de bois, tinha centenas de palmos de circunferência e erguia-se alta como uma montanha, com os ramos mais baixos a cerca de 25 metros do chão. Mais de uma dúzia desses ramos mais baixos eram grandes o bastante para serem escavados na forma de barcos. Viajantes curiosos se aglomeravam como no mercado. O carpinteiro Pedra só a fitou de relance e seguiu viagem sem olhar para atrás. Mas os seus aprendizes ficaram boquiabertos, precisando depois correr para alcançá-lo. Um deles disse:

— Desde que pegamos nossos machados para segui-lo, mestre, jamais tínhamos visto matéria-prima tão bonita. Mas o senhor nem olhou duas vezes! Simplesmente passou reto. Por quê?

— Basta! — berrou Pedra. — Parem de falar sobre isso. Aquela madeira lá é lixo. Se você faz um barco dela, ele afunda. Para caixão não serve, porque apodrece rápido demais. Para utensílios, é quebradiça demais. Como verte muita seiva, não serve para fazer portão nem porta. Se faz com ela uma coluna, atrai cupim. Não é madeira boa para nada. Não presta. É por isso que é tão antiga.

Quando o carpinteiro voltou para casa, a grande árvore lhe apareceu num sonho, dizendo: “então você me compara a árvores cultivadas como o pilriteiro, a pereira e a laranjeira, com todos os arbustos e árvores que dão fruto? Quando o seu fruto está maduro, são despidas, descascadas e violentadas: os galhos grandes são quebrados, os pequenos vertem seiva das feridas. Têm uma prodigiosa capacidade de levar uma vida miserável de utilidade. Findos os seus dias e anos férteis, são derrubadas e despedaçadas por maças impiedosas. Assim acontece com todas as coisas do mundo. É por isso que me esforço por dominar as artes da inutilidade. Embora quase tenha me matado, hoje eu a domino. É realmente útil para mim. Se eu tivesse alguma utilidade, você acha que eu teria tido alguma chance de ficar tão grande? Você e eu não passamos de coisas. Por que julgar? Você é homem e nasceu para morrer, mas será que só por causa disso é um monte de lixo? Por que então me chamar de lixo?

Quando o carpinteiro Pedra acordou, contou o sonho aos seus aprendizes.

— Se está se esforçando tanto por seu inútil, por que então se tornou um santuário? —quiseram saber.

— Isso é segredo — respondeu Pedra. — Não vão contar a ninguém. Ela só está fingindo. Dessa forma pode se proteger das pessoas que não apreciam a inutilidade. Se não representasse um santuário, podia ser derrubada e cortada em pedaços. Isso oculta a sua diferença das outras árvores. Vocês podem até respeitá-la pela nobreza das suas intenções, mas talvez isso já seja exagero.

Numa primeira leitura deste trecho podemos perceber que *bian* 辯 está ausente. Além disso, o conceito de *yong* 用 não parece ser abordado em termos de limitado ou não limitado, mas sim em termos de *wuyong* 無用 (inutilidade), num sentido de potencializar tal proposta e não de desvalidá-la. Há, também, além desta potencialização, implicitamente, a ideia de *bian* 辯 sob a expressão *wuyan* 無言, ou seja, um aparente crítica às apropriações ruins que os moístas poderiam estar fazendo do conceito de *bian* 辯. Nesse sentido, cruzemos alguns dados sobre a crítica de Zhuangzi, com o intuito de tentarmos entender por que ele continua a usar os termos *yong* 用 e *yan* 言, quando poderia trocar por outros.

*Bian* 辯 aparece explicitamente 18 vezes nos capítulos internos, especialmente em uma historieta no capítulo 2 com concentração de 9 *bian* 辯. No entanto, essa historieta parece fazer uma referência geral, ou melhor, à todos os que estariam fazendo uso inadequado da argumentação. Dentro deste panorama, nos parece pertinente tratar de elementos que apontam para o fato de Zhuangzi discutir mais especificamente o fundamento que Mozi teria dado à ideia de *bian* 辯.

Desta maneira, enumerarmos que *yong* 用 aparece explicitamente quase 40 vezes nos capítulos internos, algo que pode sugerir uma preocupação maior em tratar da questão da utilidade, visto que, contextualmente, esse tema teria grande validade numa época de intensificação das guerras, sendo difundido pela figura de Mozi. Observa-se, com isso, que Zhuangzi, trata sobre a questão da utilidade usando como personagem a figura de Huizi.

Sobre o tema da lei, por outro lado, Zhuangzi utiliza a personagem de Confúcio e de Sem-dedos-dos-pés, por exemplo, e parece dedicar inteiramente o capítulo 5 ao tema da legalidade. Capítulo que, por sua vez, comporta a historieta de Shen-tu-jia e Zichan. A historieta dos estudantes também traria o tema da utilidade sob Zichan, com base na lógica moísta, e o tema da inutilidade, através do questionamento de Shen-tu-jia. Por isso, partindo de tal conjuntura, propomos fazer uma rápida verificação da



fundamentação que a argumentação teria recebido. Segundo Wieger, *yong* 用 pode significar um caractere que

primitivamente representou o ex-voto de bronze oferecido aos Antepassados, colocado no templo como um memorial para os seus descendentes. Depois foi dado a ele a forma de um tripé de bronze. O recipiente foi usado para as ofertas aos Manes, conseqüentemente (zhuan-zhu) “usar”, “modo de usar”. As ofertas trouxeram bênção, daí (zhuan-zhu) “aptidão”, “eficácia”, “utilidade”, etc. (tradução nossa)<sup>87</sup>.

Para Harbaugh (2016), *yong* 用 poderia significar: “divino (bu 卜) (alterado) e central (zhong 中) (alterado). [...] uso [...] utilidade: Para qual uso é isto?” (tradução nossa)<sup>88</sup>. *Bu* 卜, por sua vez, segundo Harbaugh (2016), poderia significar um “pictograma de rachaduras em conchas de tartaruga. Na composição, pode representar uma vara. [...] prever, divino”<sup>89</sup>. Por fim, *zhong* 中, segundo Wieger, que poderia significar:

O Centro. [...] Acertar o centro, atingir. Representa um alvo quadrado, perfurado em seu centro por uma flecha (gen 丨). Mais tarde, o alvo foi contraído pelos escribas e transformado em uma forma mais ou menos parecida (wei 口) [...]; Mas a forma primitiva ainda é mantida na série *yong* 用. Para representar, em um desenho sem perspectiva, a perfuração do alvo, as duas extremidades da flecha eram marcadas com (er 二) um sinal, ou a extremidade que passava era curvada; Estes são meros truques gráficos [...] (tradução nossa)<sup>90</sup>.

Ainda segundo Wieger (1965, p. 188), *wei* 口 pode significar: “um círculo, uma circunferência, um recinto, conter; [...] É o 31º radical dos caracteres relativos aos recintos. É distinto do radical 30 (kou 口), boca” (tradução nossa)<sup>91</sup>. Com isto,

---

<sup>87</sup> This character primitively represented the bronze ex-voto offered to the Ancestors, placed in the temple as a memorial for their offspring. Afterwards it was given the shape of a bronze tripod, The vessel was used for the offerings to the Manes, hence chuan-chu to use, usage. The offerings brought blessing, hence chuan-chu aptitude, efficacy, utility, etc. (WIEGER, 1965, p. 260).

<sup>88</sup> Divine bu (ou bo) 卜 (altered) and center zhong 中 (altered). [...] use [...] usefulness: Of what use is this? (HARBAUGH, 2016).

<sup>89</sup> Pictograph of cracks in tortoise shells. In composition can represent a stick. [...] foretell, divine (HARBAUGH, 2016).

<sup>90</sup> The centre. [...] To hit the centre, to attain. It represents a square target, pierced in its centre by an (gen 丨) arrow. Later on, the target was contracted by the scribes and changed into a form somewhat like (wei 口) [...]; but the primitive form is still maintained in the series [yong] 用. To represent, in a design without perspective, the perforation of the target, the two extremities of the arrow were marked with (er 二) a sign, or the extremity that passed through was curved; these are mere graphic tricks [...] (WIEGER, 1965, p. 260).

<sup>91</sup> A round, a circumference, an enclosure, to contain; [...] It is the 31th radical of characters relating to enclosures. To be distinguished from the 30th radical (kou 口), mouth (WIEGER, 1965, p. 188).

percebemos rapidamente quais poderiam ser os motivos para Zhuangzi, no primeiro momento, contextualizar a historieta do carpinteiro Pedra em um santuário, em que relativizaria a utilidade da inutilidade, a partir da árvore que compõe e dá significado ao santuário. Ora, segundo Cheng (2008, p. 50-51), a partir do séc. 20 AEC, já teríamos indícios, com “omoplatas de ovinos e bovinos em carapaças de tartarugas [...], [da possível] origem divinatória” da “escrita” e da “racionalidade chinesas”. Logo, poderíamos dizer que Zhuangzi parece resgatar a possível origem religiosa do conceito de utilidade.

Nesse sentido, elucidamos o comentário de Watson (1986, p. 66): “o santuário ou altar do chão era situado numa alameda de belas árvores. Assim, o carvalho servia a um propósito, emprestando ao lugar um ar de santidade”. Em outras palavras, isto significaria que Zhuangzi estaria criticando uma apropriação ruim daquilo que geralmente é chamado de “religiosidade”. Seguindo nesta direção, é, ainda, possível considerar outro aspecto da historieta que Zhuangzi também criticaria, usando o termo *dizi* 弟子 (aprendizes). Em outros termos, Zhuangzi teria abordado a relação mestre-discípulo, que estaria sujeita a pelo menos dois modelos mais populares da época.

Referente a esta possível crítica, elencamos, primeiramente, que, de acordo com Lee, dentro da proposta confucionista haveria duas ideias preponderantes: a de *xiao* 孝 (piedade filial) e a de *jiafa* 家法. Em nosso caso, sobre este último é importante destacar que existe a

ideia de uma “tradição do professor (pessoal)”, a *jia-fa* 家法 (lit. regra da família, o parâmetro do ensino do professor), conceito que se desenvolveu à medida que diferentes escolas de pensamento competiram pelo reconhecimento. Talvez a primeira tentativa de caracterizar a erudição dos indivíduos date de Confúcio, que discutiu abertamente as propensões eruditas de seus discípulos. No Período dos Estados Combatentes, as relações de mestre-discípulo tinham sido definidas em termos de quão bom o discípulo poderia manter o espírito ou tradição do ensinamento do mestre. A ideia de *jia* (escola) surgiu, e, dentro de cada uma das grandes escolas de pensamento, como aquelas de Confúcio, Mozi [...], Xunzi, etc., havia suas ramificações. A referência de Hanfeizi a oito “escolas” dos Analectos de Confúcio é um bom exemplo (tradução nossa)<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> The second concerns the idea of a “teacher’s (personal) tradition”, the *chia-fa* (lit. family rule; the parameter of a teacher’s teaching), concept that developed as different schools of thought competed for recognition. Perhaps the earliest attempt to characterize the scholarship of individuals dates from Confucius, who openly discussed the scholarly propensities of his disciples. By the Warring States Period, master-disciple relationships had become defined in terms of how good the disciple could maintain the spirit or tradition of the master’s teaching. The idea of *chia* (school) emerged, and within each major school of thinking, such as those of Confucius, Mozi [...], Xunzi, etc., there were branch schools. Hanfeizi’s reference to eight “schools” of Confucius’ Analects is a good example (LEE, 2000, p. 190).

Ainda com base em Lee, elencamos também a preponderância da ideia de *ju-zi* 鉅子 entre os moístas:

Uma fonte final é o sistema mestre-discípulo que começou com a organização semi-militar de Mozi. Abordamos brevemente a chamada ideia de *jia-fa* e atribuímos isso principalmente à influência confucionista. Mozi, por outro lado, modelou sua relação de mestre-discípulo tanto na disciplina militar quanto na organização ou no método dos artesãos de transmitir habilidades comerciais. O sistema chamado *ju-zi* 鉅子 é especialmente caracterizado pela lealdade. [...]. O sistema *ju-zi* não foi muito além do próprio Mozi. No entanto, é um sistema que reflete inequivocamente a relação mestre-discípulo como algo comum no Período dos Estados Combatentes. As exigências ritualísticas sobre uma duração definida de tempo em que há um gasto sob um mestre e a relação apropriada entre mestre e discípulo que durou toda a vida são os resultados de uma combinação de *jia-fa* e o *ju-zi* moísta (tradução nossa)<sup>93</sup>.

Nem *jiafa* 家法, nem *ju-zi* 鉅子” aparecem nos capítulos internos, em contrapartida, o termo *dizi* 弟子 aparece vezes: ele é usado duas vezes na historietta do carpinteiro Pedra; uma vez nas historietas em que Qinshi crítica os “seguidores” de seu amigo, Laozi, no capítulo 3; e uma vez na discussão de Sem-dedos-dos-pés com Confúcio e Laozi, no capítulo 5, onde Confúcio fala com seus “discípulos”.

Diante desta conjuntura, perguntamos: por que Zhuangzi criticaria tais sistemas de ensino? Uma das respostas poderia ser o fato de que haveria também uma crítica com relação às apropriações ruins da ideia de *jia* 家, que aparece duas vezes em, aparentemente, apenas um capítulo, o capítulo 4. Vemos o termo ser empregado uma, na voz de Yanhui em diálogo com Confúcio, e outra, em que Zhuangzi parece estar fazendo uma crítica ao chamado “utilitarismo moísta”. Na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 50-51), tal trecho aparece dessa maneira:

宋有荆氏者，宜楸、柏、桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道已夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白額者，與豚之亢鼻者，與人有害病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也，此乃神人之所以為大祥也。支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。

---

<sup>93</sup> One final source is the master-disciple system that began with Mozi's quasi-military organization. We have briefly touched on the so-called chia-fa idea and attributed it primarily to Confucian influence. Mozi, on the other hand, modeled his master-disciple relationship on either military discipline and organization or the artisans' method of transmitting trade skills. The system, called chu-tzu, is especially characterized by loyalty. [...]. The chu-tzu system did not survive much longer than Mozi himself. However, it is a system that unmistakably reflected the prevalent master-disciple relationship common in the Warring States Period. The ritualistic requirements on the defined length of time that one spent under a master and on the proper relationship between master and disciple that lasted the entire life are the results of a combination of chia-fa and Mohist chu-tzu (LEE, 2000, p. 194-195).

挫鍼治繻，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」

O distrito de Jingshi do estado de Song é perfeito para cultivar catalpas, ciprestes e amoreiras. Quando alcançam um ou dois palmos de circunferência, as pessoas cortam as árvores para fazer poleiros de macacos. Quando alcançam três ou quatro palmos, cortam-nas para fazer vigas ornamentais. Aquelas que chegam a até sete ou oito palmos são cortadas para virar tábuas laterais dos caixões dos nobres e dos muito ricos. Portanto, jamais vivem até o fim dos seus dias e anos, mas o machado lhes ceifa a vida antes do tempo. Essa é a calamidade de ter valor material.

Bois de couro branco brilhante, porcos de focinho arrebitado e homens com hemorróidas não podem ser oferecidos nos Sacrifícios do Rio. Todos os sacerdotes sabem disso e os consideram “criaturas de má sorte”. O Verdadeiro Espírito, porém, os tem como “grandes sortudos”!

O homem chamado Árvore Torta tem o queixo encostado na barriga, os ombros recurvos acima da cabeça, o osso do pescoço apontado para o céu. Os seus cinco órgãos principais estão todos em cima, os dois ossos das coxas se apoiam nas costelas. Para viver ele borda e lava roupa, e, peneirando de novo o debulho, consegue quantidade suficiente de grãos para alimentar dez pessoas. Quando recrutam soldados, o seu corpo curvado vagueia à toa, e quando se forma um grupo de trabalho comunitário ele nunca se apresenta, pois é tido como gravemente doente. Quando distribuem cereais ao povo, ele fica com três medidas cheias, além de dez cargas de lenha. A sua forma sem dúvida é aleijada, mas ainda assim lhe atende as necessidades. Com certeza viverá até o fim dos seus dias. Quanto mais não viverão os de virtude aleijada?

Em resumo, os fundamentos dos sistemas *jiafa* 家法 e *ju-zi* 鉅子, que poderiam estar no conceito de *jia* 家, não contemplariam a todos numa sociedade, mesmo que tivessem tal perspectiva. As universalidades representadas pelos ideais que Confúcio e Mozi almejavam o *ren* 仁 (benevolência<sup>94</sup>), da parte dos confucionistas, e o *jian ai* 兼愛 (amor universal<sup>95</sup>), da parte dos moístas. Com isso, voltamos novamente à tese de Watson de que Zhuangzi fala, acima de tudo, da liberdade, sendo que, neste caso de *jiafa* 家法 e *ju-zi* 鉅子, como crítica ao sistema de ensino na época dos Estados Combatentes, que dariam indícios de criar dependência entre discípulos e mestres, ideia que o termo *dizi* 弟子 poderia evocar juntamente com o de *jia* 家.

Logo, podemos, também, nos perguntar: o que Zhuangzi empregaria no lugar? A resposta poderia estar em um nome que Zhuangzi teria emprestado da mitologia chinesa: a personagem de Shen-tu-di 申徒狄, que aparece no capítulo 6, e, na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 61-62), é apresentada dessa forma:

---

<sup>94</sup> Tradução usada popularmente.

<sup>95</sup> Tradução usada popularmente.

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙頰，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。

Os Verdadeiros da Antiguidade não sabiam como tirar alegria da vida, não sabiam o que era desprezar a morte. Avançando, não exultavam; retrocedendo, não resistiam. Súbito sumir com o vento, ou vir com o vento, isso é tudo. Sem jamais esquecer o ventre de onde saíram, enfrentavam o inverno que daria fim às suas vidas. Receber e desfrutar, esquecer e começar de novo — é isso o que se chama “não deixar que o coração e os pensamentos devorem o Caminho, não deixar a humanidade ‘ajudar’ o céu”. É isso o que quero dizer com “Verdadeiro Ser Humano”.

Porque as pessoas são assim, o coração e a mente relaxam, os seus rostos se acalmam, somem-lhes as rugas da testa. São frias como o outono, tépidas como a primavera. Conhecendo a alegria e a raiva como o ciclo das estações, as pessoas conhecem a potência de todas as coisas. Não há como conhecer os seus limites. Assim, quando o sábio de outrora conclamava os exércitos, podia até perder a sua terra, mas jamais os corações e as mentes do seu povo. Ungia dez mil gerações com a sua generosidade, mas não simplesmente por afeto ao povo.

Os que se deleitavam em levar as coisas ao êxito não eram sábios. Os que sentiam afeto não eram verdadeiramente benevolentes. Os que agiam nas horas devidas não eram dignos. Os que não conseguiam conciliar dano e benefício não eram soberanos. Os que perdiam os seus corpos na busca da fama não eram cavaleiros. E os que perdiam os seus corpos por causa da Verdade? Esses não serviam nem para escravos. Homens famosos como Hu Bu-jie, Wu Guang, Bo-yi, Shu-Qi, Jizi, Xuyu, Jita e Shen-tu-di eram os escravos dos escravos. Esforçavam-se por alcançar as metas dos outros, sem jamais alcançar as suas.

Watson comentou tal trecho afirmando que

[...] de acordo com a lenda, estes homens tentavam reformar ou conduzir os demais, ou ainda exhibir-se como guardiões da própria integridade. Todos eles foram assassinados ou cometeram suicídio (WATSON, 1986, p. 78).

Hamill e Seaton (2000, p. 177), por outro lado, parecem ser contrários a esta ideia, defendendo que ela é uma “criação *ad hoc*, aparentemente. Não sabemos ao certo a finalidade dos abraços a árvores e colunas no capítulo 29”. Além de ser um personagem que apareceria apenas duas vezes em todos os 33 capítulos. Todavia, o que poderíamos pensar é o seguinte: a personagem de Shen-tu-di poderia estar sendo retratada no sentido de criticar as apropriações ruins dos conceitos de “benevolência” ou “utilidade”.

Não obstante, se nos atentarmos a um detalhe, o *di* 狄 do nome de Shen-tu-di, podemos avaliar outra possibilidade: entre Shen-tu-di 申徒狄 e Shen-tu-jia 申徒嘉, o

que teríamos é uma mudança somente de *di* 狄 para *jia* 嘉. Neste sentido, é pertinente ressaltar que, segundo Harbaugh (2016), *di* 狄 pode significar: “cão quan 犬 com pele vermelha (chi 赤 abreviado para huo 火) um tipo de cão [...] um povo do norte da China antiga [...] um sobrenome” (tradução nossa)<sup>96</sup>. Contrariamente, *jia* 嘉, segundo Harbaugh (2016), pode significar: “Tambores zhu 壺 ajuntados *jia* 加 (fonético). [...] recomendado [...] fino, excelente”<sup>97</sup>. Com isso, temos elementos que nos fazem pensar a personagem de Shen-tu-jia como elemento que comporia a crítica de Zhuangzi, e não um personagem criado para apenas formar um pequeno debate, em que os nomes seriam descartáveis, sendo o conteúdo da discussão o mais importante.

De todo modo, ante de concluir este tópico, é importante, fazer um resumo de todos os aspectos que discutimos neste capítulo. Assim, vimos que a dinastia Zhou apresentaria um quadro de várias mudanças sobre o qual podemos destacar as transformações e ampliações do papel dos *shi* 士 e sua importância nas discussões sobre educação. Além disso, sob os Estados Combatentes haveriam dois *shi* 士 mais famosos, Confúcio e Mozi, em relação aos quais Zhuangzi (outro *shi* 士) concentraria suas críticas, pois ambos teriam inúmeros seguidores, sendo amplamente lidos e comentados. Diante disso, vimos que suas bases, a investigação e a argumentação, não poderiam ser discutidas de modo apenas universal e absoluto ou como soluções únicas e mais adequadas para uma situação de guerras intensas, pelo simples motivo de que ambas as propostas poderiam sofrer deformações que as tornassem nocivas para aqueles que, teoricamente, se beneficiariam destas mesmas propostas.

Portanto, com base em tal contexto, passamos a detalhar uma das historietas do Zhuangzi de modo a apresentá-la como um texto que discutiria todas essas questões, discutindo, ainda, mais um aspecto que pensamos ser educacional: a “aula”, em termos anacrônicos. Porém, antes disso, é necessário fazer uma espécie de “balanço” de nosso estudo, destacando os estudos dos historiadores da dinastia Han, com o intuito de reiterar aspectos que apareceram durante nossa pesquisa, mas que não puderam ser aprofundados nessa dissertação.

---

<sup>96</sup> Dog quan 犬 with red (chi 赤 abbreviated to huo 火) fur. [...] a type of dog [...] a people to the north of ancient China [...] a surname (HARBAUGH, 2016).

<sup>97</sup> Drums zhu 壺 added *jia* 加 (phonetic). [...] commend [...] fine, excellent (HARBAUGH, 2016).

## 2.4. Uma nota adicional sobre os textos

Neste tópico, destacamos o trabalho dos Han com intuito de darmos mais uma justificativa, de modo pontual, sobre porque não aderimos inteiramente a uma discussão do Zhuangzi pautada em um “debate de escolas”, em que Zhuangzi pertenceria a uma delas. Além disso, buscamos justificar porque o termo *zi* 子 ganha ainda mais destaque em nosso estudo. Por último, tentaremos levantar mais questões sobre o porquê, tal como assinalou Watson, pensamos o Zhuangzi como uma confecção em que haveriam várias mãos participantes, inclusive nos capítulos internos, – tradicionalmente, atribuídos a um único autor, não no sentido conceitual, e, sim, no sentido categorial.

Assim, tendo apresentado os pontos a que este pequeno tópico se refere, elencamos, inicialmente, que segundo, André Bueno (2014, p. 177-199), a partir dos Han acontece o processo de classificação dos textos clássicos chineses. Em outras palavras, um período de retomada dos estudos acadêmicos chineses, que teriam sido interrompidos durante o período Qin, dominado, segundo Joppert, por uma ideia de Estado de caráter totalitário que teve, como uma de suas inúmeras consequências, o “Decreto da Queima dos Livros”:

Li Si, o ministro mais dedicado de Qin Shi Huangdi, concebeu um Decreto que pretendia aplicar o golpe de misericórdia à antiga tradição feudal, eliminando a memória do passado, abolindo a própria História e destruindo o restante dos inimigos do regime. Por esse Decreto, de 213 AEC, Li Si *determinou a queima de todos anais feudais, com exceção dos referentes ao Estado de Qin, bem como de todos os livros filosóficos (excetuadas, é lógico, as obras legistas), principalmente o Shujing e o Shijing*. Os intelectuais que comentassem publicamente os Clássicos confucionistas seriam executados e seus corpos expostos em lugar comum. Quem tecesse elogios a instituições políticas do passado seria exterminado e igualmente sua família. As pessoas que desejassem estudar leis e administração deveriam fazê-lo sob o controle de funcionários do governo Qin. Poupados foram os livros “úteis”, isto é, os que dissessem respeito à medicina, à adivinhação e à agricultura. O Auto de Fé de 213 foi uma catástrofe na vida intelectual chinesa. Quatrocentos e sessenta literatos foram logo condenados à morte, por esconderem livros. O Decreto foi seguido à risca e, quando caiu a dinastia Qin, alguns poucos anos mais tarde, quase toda a herança filosófica chinesa não estava mais consignada em textos. Necessário foi reconstruir de memória a literatura perdida e, se ainda hoje não estamos absolutamente certos a respeito dos escritos originais dos filósofos, a causa da perda é o Decreto da Queima dos Livros (JOPPERT, 1978, p. 170).

Este é um dado histórico que pode dar algum grau de significância a nossos comentários neste tópico, pois pode ser um catalizador de interpretações

historiográficas e revelar apropriações às quais poderíamos problematizar. Em nosso caso, a questão que levantamos é com relação à autoria do Zhuangzi. Algo que pontuaremos novamente, mas com nova carga historiográfica, sobretudo tentando mostrar a dificuldade que temos, atualmente, em determinar as autorias dos textos da época dos Estados Combatentes. Por isso, comecemos a tocar nesta questão, destacando aspectos da historiografia da dinastia Han, que já teria sido empreendida na ausência de inúmeras fontes. Neste contexto, destacamos dois historiadores: Sima Qian 司馬遷 (135-93 AEC), que teria reinterpretado “a metodologia confucionista do fazer histórico à luz das teorias pensadas por Dong Zhongshu 董仲舒. [Propondo em] seu Shiji 史記 (Recordações Históricas) um jeito inovador de compreender o passado e recuperá-lo através de uma estrutura científica de pesquisa” (BUENO, 2014, p. 186); e Bangu 班固, “(morto em 79 EC) [que] continuaria também [...] o caminho aberto por Sima Qian escrevendo o Hanshu 漢書 (Anais de Han) [...] [que] trata-se de uma história dinástica nos mesmos moldes do Shiji” (BUENO, 2014, p. 193).

Dentro deste contexto historiográfico dos Han, é necessário detalhar melhor os escritos do historiador Bangu. Segundo Graham, Bangu se baseava

en los ahora extraviados “Siete resúmenes” del bibliotecario imperial Liu Xin 劉歆 (quien murió en el año [23 BC]), completa el proceso. Los escritores que para nosotros son los filósofos de la China antigua se clasifican allí como los *zi* 子, es decir, aquellos a cuyo apellido se añade la palabra *zi* (principalmente ‘hijo’), para denotar su calidad de maestros, como es el caso de Zhuangzi o Xunzi (GRAHAM, 2013).

Diante deste contexto, observamos que o termo *zi* 子 era utilizado pelo historiador Bangu para classificar o Zhuangzi. Algo que o tornaria um referencial não apenas textual, mas histórico. Além disso, seria relevante elucidar que, segundo Bueno (2014, p. 193), haveria inúmeras discussões em vários setores do pensamento chinês da época Han “mostrando que a ciência chinesa não [teria passado] por evolução única e linear”. Isto porque “o período Han é justamente o momento em que estas teorias estão sendo discutidas, avaliadas e postas à prova. Não devemos esperar, pois, a continuidade plena e absoluta do pensar chinês sem um processo de crítica e contraposição fértil” (BUENO, 2014, p. 193).

Desta maneira, elencamos ao menos um aspecto dessas discussões para avançarmos em nossa análise, dando alguns detalhes sobre os historiadores Sima



Qian e Bangu. Segundo Graham, Sima Qian não teria escrito o Shiji sozinho, ele teria sido iniciado por seu pai, Sima Tan, que teria apresentado uma classificação diferente da de Bangu, pois destacaria o que chamou de Daoísmo como escola mais importante:

La primera clasificación sólida de las escuelas anteriores a los Han es la de Sima Tan (quien murió en 110 AEC), gran historiógrafo y padre de Sima Qian. Sima Tan reconoce seis escuelas:

1. Yin-Yang
  2. Ru (confucionista)
  3. Moísta
  4. Escuela de la ley (legalista)
  5. Escuela de los nombres (sofistas y especialistas en “forma y nombre”)
  6. Escuela del Camino, inicialmente llamada “Escuela del Camino y la Potencia” (daoísta)
- [...] Para Sima Tan, la visión más abarcadora, la única que trasciende la parcialidad del resto de escuelas, es la que proporciona la escuela daoísta [...] (GRAHAM, 2013).

Bangu, pelo contrário, destacaria o chamado Confucionismo como a mais importante dentre as *Jia* 家 Jia[s], por ter se tornado dominante na China imperial:

El bibliógrafo coloca la escuela de los *ru* [confucionismo] a la cabeza de las nueve escuelas de los *zi*, pues ella “en el Camino es la más sublime” y no tiene en sí misma defectos, aunque sí los tienen sus desvirtuados representantes. También es cierto, según leemos, que hay en ella ciertas lagunas de conocimiento, las cuales pueden sin embargo ser llenadas por las demás escuelas (GRAHAM, 2013).

Portanto, temos mais dois aspectos relevantes na análise do Zhuangzi: o uso da *zi* 子 como referência para pensar autores que pertenciam à categoria social dos *shi* 士; e a disputa entre os historiadores no trabalho de classificação destes autores, uma vez que não teríamos apenas uma variação de adequação em relação às necessidades políticas dos imperadores Han, mas também uma variação dos nomes. Obviamente que esta discussão é bem mais ampla do que apresentamos, mas esses dois exemplos devem servir para termos em mente que o Zhuangzi não parece ser uma obra em que somente a perspectiva “daoísta” sirva de parâmetro para discutir sua complexidade, como apresentado por Billeter.

Não obstante, há um segundo ponto que elencaremos, ainda sobre os Han, para termos em mente que poderia haver ainda outro aspecto que capaz de pesar na análise dos capítulos internos. Assim como o Shiji não teria sido obra somente de

Sima Qian, o Hanshu também não teria sido obra somente de Bangu. Visto que, segundo Bueno:

Banzhao 班昭, irmã de Bangu, é também uma das pensadoras dignas de nota deste período; ela termina a obra do Hanshu (Bangu morreu antes de poder finalizá-la) e escreve um interessante tratado, chamado de *Nujing* 女經 (ou *Nujie* 女誡, *Tratado Feminino*) onde explana suas concepções sobre a relação homen-mulher, sexualidade e ética baseada numa fusão de confucionismo e teoria Yin-Yang (BUENO, 2014, p. 193-194).

Com isso, temos a informação de que um dos clássicos da historiografia chinesa teria sido obra não somente de um ou dois homens, mas também de uma mulher. Logo, não seria possível, também, pensar nesta mesma possibilidade em relação à composição dos capítulos internos do Zhuangzi? Ora, a historietas de Nuyu, que discutimos rapidamente, não poderia ser ao menos um indício dessa possibilidade? Ou Nuyu seria mais uma referência de Zhuangzi às personagens mitológicas que figuram nos capítulos internos? Neste caso, Nuyu não poderia ser uma referência (ou inspiração) à personagem tida como mitológica de Nuwa?<sup>98</sup> Um dos personagens míticos chineses, o imperador Yao, figura na historietas de Shen-tu-jia e Zichan, algo que faria com que pensássemos mais seriamente sobre o uso da mitologia na confecção das historietas<sup>99</sup>, sobretudo, se sabemos que Shen-tu-jia poderia ser uma figura inspirada na personagem mitológica de Shen-tu-di. De qualquer forma, o que pretendemos com a apresentação deste tópico é tentar retomar a exposição das palavras de Billeter. É neste sentido, pois, que tendo feito as ressalvas sobre a importância do contexto histórico, do debate e das personagens, passamos, então, a um maior detalhamento de uma das historietas do Zhuangzi.

---

<sup>98</sup> Sobre Nuwa, ver o estudo de Ana Maria Amaro (2014) no artigo “O culto da mulher no neolítico chinês”.

<sup>99</sup> A possibilidade de mulheres terem participado da confecção desta mesma historietas não nos parece tão fantasiosa assim. Neste sentido, é pertinente destacar a incoerência dos tradutores do Zhuangzi: Legge (1927, p. 245), por exemplo, não traduziu o nome “Nuyu” e comentou que pode ser tanto ele como ela. Watson (1986, p. 81), por sua vez, traduziu Nuyu por “Mulher Corcunda”. Diferente destas apropriações, Martin Palmer e Elizabeth Breuille (2001, p. 113) traduziram “Nuyu” como um homem, “Nu Chu”. Ora, Zhuangzi é tido como poeta por seus comentadores, e o Daoísmo tido como de inspiração matriarcal ou matrilinear. Algo que parece apontar para a necessidade de um estudo detalhado sobre a educação dada para além do ensino estatal Zhou. Visto que esta forma de ensino além do “estatal” seria abordada em várias historietas. Porém, não houve espaço neste nosso estudo para ampliar este aspecto que encontramos durante nossa leitura dos capítulos internos.

## CAPÍTULO 3

### 3.1. A argumentação dos estudantes Shen-tu-jia e Zichan

O debate de Shen-tu-jia e Zichan traz duas categorias que consideramos pertinentes: a de *shi* 師 e a de *tu* 徒. Além disso, há, também, outros aspectos, como o fato de a historieta se passar, aparentemente, dentro do que chamamos hoje de “instituição de ensino”, em um contexto diferente da historieta que retrata Liezi. Todavia, ambas tem um possível ponto em comum: se passam no Estado de Zheng 鄭, que possui existência histórica. Logo, citaremos o debate de Shen-tu-jia e Zichan de modo integral, para podermos discuti-lo, e, em seguida, os trechos traduzidos, comentando-os pausadamente. Segue, deste modo, o texto completo de Zhuangzi, a partir da tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 54-55):

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也！聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處，則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」申徒嘉曰：「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」

Shen-tu-jia, ex-alto funcionário, perdera um pé numa pena de mutilação. Juntamente com Zichan, que mais tarde tornou-se primeiro-ministro do estado de Zheng, estudava com o mestre Bo-hun Wu-ren, Zichan disse o seguinte a Shen-tu-jia:

— Se eu for primeiro, você fica. Se você for primeiro, eu fico. No dia seguinte estavam os dois novamente meditando em cima da mesma esteira e na mesma sala, quando falou Zichan:

— Quando eu for, você fica; quando você for, eu fico. Vou sair agora. Você fica? Ou ainda não está pronto? É claro que já viu outros primeiros-ministros antes, sem demonstrar espanto. Você se acha à altura de um primeiro-ministro?

— Será que existe mesmo essa coisa de primeiro-ministro aqui dentro dos portões do nosso mestre? — retrucou Shen-tu jia. — Você adora espezinhar os outros para fazer-se primeiro-ministro. Ouvi este ditado: ‘Se o espelho é

nítido, é porque nele não se assentou poeira. Nos pontos onde se assenta poeira, o espelho não é nítido. Se você persiste ao lado de um mestre de valor, pode aprender a viver sem erro'. Ora, você considera o nosso mestre um homem de valor, mas diz essas palavras! Será que não há erro nisso?

— Ora, ora! — tornou Zichan. — Então você ainda acha que pode competir em bondade com o sábio Yao? Pondere o poder da sua virtude! Por acaso você tem cacife para assumir tal postura?

— Muitos são os que desculpam os próprios erros e afirmam não merecer a perda — respondeu Shen-tu jia. — Os que se recusam a desculpar o próprio erro ou afirmam que não merecem continuar ilesos, esses são bem poucos. Só os dotados com o poder da virtude reconhecem aquilo sobre o qual nada se pode fazer e o aceitam tranquilamente, segundo o destino. Se você ficar perambulando na frente do alvo do grande arqueiro Yi, quando estiver bem na mosca, você será a mosca. Se não for atingido, é o destino.

Muita gente de boa posição se ri de nós pernetas. Isso me deixa doente, me enche de raiva o coração e a mente. Então venho à casa do mestre e toda a raiva se consome por si só; depois volto para casa. Não sei se o mestre me purificou; só sei que o acompanhamento há dezenove anos, e nesse tempo todo ele nunca demonstrou perceber em mim nenhuma deficiência física. Ora, eu e você estamos aqui para vagar por estados que existem no âmago das nossas fornias e corpos, e você vem querer me atar a meras exterioridades. Não será isso um erro?

Zichan, dando-se conta que de era ele que não tinha perna em que se apoiar, mudou de cor e de expressão e disse:

— Basta.

Como dito de início, tomaremos como referência, além da tradução, alguns comentários dos tradutores. Assim, o primeiro aspecto a ser notado sobre a historieta, é que, segundo Hamill e Seaton (2000, p.15) “Zhuangzi habita um território onde a história e o mito se fundem”. Notamos isto logo no início, ao vermos juntos Shen-tu-jia (de inspiração mitológica), Zichan (histórico), o Estado de Zheng (histórico) e Bo-hun Wu-ren (ficcional):

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。Shen-tu-jia 申徒嘉，ex-alto funcionário, perdera um pé numa pena de mutilação. Juntamente com Zichan 子產, que mais tarde tornou-se primeiro-ministro do Estado de Zheng 鄭, estudava com o mestre Bo-hun Wu-ren 師伯昏無人.

Neste primeiro trecho, são apresentados os termos *tu* 徒, *zheng* 鄭, *zi* 子 e *shi* 師. Primeiramente, comentaremos *Zheng* 鄭 para reiterarmos historicamente o texto, e, no segundo momento, comentaremos os termos *tu* 徒, *zi* 子' e *shi* 士. Assim, dentro desta historieta, que é tida como ficcional, o termo histórico, *Zheng* 鄭 seria uma referência, segundo Hamill e Seaton (2000, p. 170) ao “pequeno Estado [...] do período da Primavera e do Outono da dinastia Zhou. [Famoso] especialmente por [ter] rejeitado Confúcio que, na época, [seria] um visitante politicamente perigoso”. Visto

assim, *Zheng* 鄭, ajuda-nos a situar historicamente o pensamento de Zhuangzi, pois segundo Cheng:

Enquanto aparece uma visão ética na intuição confuciana, cuja aposta no homem será determinante para todo o destino do pensamento chinês, e com Mozi se esboça um discurso racional que vai de par com um pensamento utilitarista, abre-se paralelamente um terceiro caminho. Um caminho que rejeita ao mesmo tempo o engajamento confuciano e o ativismo moísta, em nome de algo ainda mais fundamental que o homem: o Caminho por excelência, o Dao (CHENG, 2008, p. 121).

Neste contexto, torna-se, então, perceptível o motivo de personagens famosos como Liezi, Confúcio, Laozi, Mozi, ou Huizi transformarem-se em personagens ficcionais nas historietas de Zhuangzi. Em outras palavras, torna-se notório o motivo destas personagens figurarem em suas historietas estando ora confusos, ora não confusos, algo que evidenciaria o modo como Zhuangzi articulava suas críticas ao “engajamento confuciano” e o “ativismo moísta”, por exemplo. No caso do texto de Liezi, é preciso destacar que, de acordo com Bueno (2014, p. 189), ele só teria surgido no período Han, sendo “tradicionalmente associado [...] como mestre de Zhuangzi”.

Além disso, é possível interpretarmos as historietas de Zhuangzi como autoria de alguém que rejeitaria até mesmo o “Daoísmo”, um “rótulo” que teria sido criado pelos historiadores do período Han – algo complexo de se lidar, pois segundo Cheng (2008, p. 122), Zhuangzi perderia “ali uma parte de sua profunda originalidade”. Esta polêmica de Zhuangzi ser um daoísta ou não, ou ser seguidor do Daoísmo, parece refletir diretamente nos aspectos educacionais que poderia ter discutido. Thomas Merton trata sobre isso ao considerar que

no ensino da filosofia, [...] Zhuangzi critica não só os Confucianos, tão presos a métodos e a sistemas, mas também, os Daoístas, que tentam infundir o conhecimento do Dao inominável quando ele não pode ser infundido e quando o ouvinte nem ainda está apto a receber as mais elementares noções sobre o Dao (MERTON, 1969, p. 44).

Este ponto de vista parece encontrar eco no fato de que o trabalho de classificação dos Han não seria estanque, tornando, então, possível levar adiante a perspectiva de Merton. Podemos, inclusive, citar um exemplo sucinto dos problemas que categorias como “confucionismo” e “Daoísmo” podem causar se forem apropriadas de modo ruim. No “confucionismo”, Confúcio pode ser facilmente visto como um conservador de caráter patriarcal, ao passo que, no “Daoísmo”, Zhuangzi

defenderia que não façamos nada diante de qualquer problema. Por isso, sabendo de problemas e polêmicas desse tipo, abordaremos o Zhuangzi atentos às suas potencialidades e não somente às suas possíveis filiações. É nessa perspectiva, portanto, que passamos à análise de *shi* 師.

O termo *shi* 師 aparece ligado à personagem do mestre Bo-hun wu-ren, que é apenas citado e não atua na historieta (ao menos aparentemente). Outro ponto a se notar, é que a tradução de *shi* 師 como “mestre”, é feita do inglês para o português de modo problemático. Isso porque, na tradução inglesa de Hamill e Seaton (1998), *shi* 師 aparece como “master”, como na de James Legge (1927, p. 226). Entretanto, na tradução de Hamill e Seaton, *shi* 師 – que aparece nove vezes nos capítulos internos – o termo é interpretado variando entre “master” e “teacher”. Este procedimento é parecido com traduções como as de Victor H. Mair (1994) ou Angus Graham (2001). Em termos gerais, Hamill e Seaton, James Legge, Victor Mair e Angus Graham interpretam *shi* 師 como “master”, mas quando traduzem o título do capítulo 6, *Da zongshi* 大宗師, somente Legge (1927, p. 236) usa o termo “master”, enquanto que Hamill e Seaton (1998, p. 41), Mair (1994, p. 51) e Graham (2001, p. 84) utilizam o termo “teacher”. A tradução brasileira, contudo, utiliza, no texto de Hamill e Seaton, a palavra “mestre”. Em resumo, isso quer dizer que se considerarmos somente o âmbito das traduções, *shi* 師 pode ser reduzido a uma função de “marcar um sinal” e “conduzir quem segue este sinal”, de maneira que teríamos, em última instância, *shi* 師 reduzido ao seu caráter abstrado de *mag* (mais).

Outro aspecto a ser notado, é que Hamill e Seaton (1998) não traduzem o nome do mestre dos dois estudantes que dialogam na historieta, aparecendo, assim, como “Bo-hun Wu-ren”. Graham (2001, p. 77), no entanto, traduz metade do nome do mestre, ficando assim: “Ninguém [Bo]-hun” (tradução nossa)<sup>100</sup>. Diferente de Mair (1994, p. 44-45), que traduz este nome por inteiro, utilizando, então, “Tio Obscuro Ninguém” (tradução nossa)<sup>101</sup>. A tradução de Lin Yutang (1945, p. 591) vai além e chama a personagem de “Imbecil Como Ninguém”. Não obstante, estes modos de traduções apresentam um ponto em comum: o *wuren* 無人, que Graham, Lin Yutang

---

<sup>100</sup> “[Bo]-hun Nobody (GRAHAM, 2001, p. 77).

<sup>101</sup> Uncle Obscure Nobody (MAIR, 1994, p. 44-45).

e Mair traduzem como “ninguém” (tradução nossa)<sup>102</sup>. Este fato nos leva a pensar que *wu* 無 poderia ser utilizado por Zhuangzi no mesmo sentido em que utiliza na famosa expressão *wuwei* 無為 (não-ação)<sup>103</sup>, algo que, por sua vez, denotaria o que Hamill e Seaton chamam de

uso artístico dos elementos visuais dos [*hanzi*]. [Provocando] forte reforço visual para efeitos puramente linguísticos que se encaixem no tema, mesmo quando os significados dos [*hanzi*] não dependam desse elemento pictórico (HAMILL; SEATON, 2000, p. 18).

Exemplifiquemos melhor esta proposição. *Ren* 人 (pessoa), no âmbito da oralidade, pode ter a mesma sonoridade de *ren* 仁, *hanzi* que Bueno (2011, p. 12) aponta como fundamental na proposta educacional desenvolvida por Confúcio e que ele traduz como “humanismo”, ao invés “benevolência”, tradução mais comum. Contudo, *ren* 人 pode ser traduzido como “humanidade”, indicando um sentido diferente, pois *ren* 仁 pode sugerir duas pessoas em interação, demonstrando uma vontade de “perfeita convivência [...] com os outros seres”, ao passo que *ren* 人, poderia sugerir uma pessoa que pode ou não estar em interação com outra pessoa, aceitando, assim, a convivência imperfeita entre as pessoas. Logo, o mestre Bo-hun Wu-ren poderia ser um “teacher” que não obrigaria ninguém a estar em interação, sendo uma figura que não impor a consciência a ninguém.

Este confronto que propomos entre *ren* 仁 e *wuren* 無人 pode causar a impressão de que Zhuangzi estaria criticando Confúcio de forma aberta e direta, o que pode ser plausível. No entanto, este parece ser um bom exemplo do porquê é preciso estarmos atentos às técnicas literárias que Zhuangzi emprega em seus textos. Em outras palavras, ele não estaria criticando diretamente Confúcio, e sim as apropriações ruins que os confucionistas da época poderiam estar fazendo do conceito de *ren* 仁, ou ainda, o fato de estarem impondo o *ren* 仁 a todas as pessoas, algo que iria contra a proposta do próprio Confúcio. Isto porque, segundo Bueno (2011, p. 12), Confúcio consideraria que todos podemos nos tornar um *Shengren* 聖人 (Sábio), alguém que “dá continuidade à vida, que mantém – e ao mesmo tempo

---

<sup>102</sup> Nobody.

<sup>103</sup> Tradução popularmente usada.

transforma, quando necessário – a estrutura da sociedade”. Ou seja, originalmente, tinha-se uma proposta que não impor a consciência às pessoas.

Este uso que Zhuangzi faz dos *hanzi* para suas críticas pode ser visto ainda por outro indicativo, no caso, um elemento não somente literário, mas também histórico. Este elemento poderia ser o Estado de Zheng, destacado por Hamill e Seaton pela rejeição demonstrada ao pensamento de Confúcio, e que compõe o contexto em que as personagens de Shen-tu jia e Zichan discutem sob a atenção do mestre Bo-hun Wu-ren. Este cenário poderia denotar um exercício de percepção para o estudante que lê a historieta, uma vez que Zhuangzi parece estar explorando a relação entre o que chamamos de “real” e “ficção” para destacar banalizações de um conceito. Assim, ainda nesta linha de argumentação, ele teria usado a personagem histórica de Confúcio para criticar o apreço exagerado dos confucionistas a este nome.

Consequentemente, as interpretações realizadas até agora sobre a categoria *shi* 師, no pensamento de Zhuangzi, podem tornar ainda mais pertinentes as interpretações livres de Merton. Isso porque as traduções comentadas parecem apontar para aspectos ainda mais amplos sobre o que chamamos hoje de relação mestre-discípulo. A este respeito, Merton comentou que não haveria tanto perigo em confundir

Zhuangzi com Confúcio, nem com Mêncio, mas existe, talvez, uma dificuldade maior em diferenciá-lo, à primeira vista, dos sofistas e dos hedonistas de sua época... Yangzi assemelha-se a Zhuangzi em suas louvações à reclusão, e em seu desprezo pela política... mesmo no hedonismo de Yangzi... [haveria] a ideia de que a vida e a integridade da pessoa valem muito mais do que qualquer objeto ou qualquer função a que a pessoa seja chamada a desempenhar, correndo o risco de uma alienação. Mas um personalismo que nada tem a oferecer senão uma fuga não será... um personalismo, pois destrói as relações sem as quais a pessoa não pode, na verdade, desenvolver-se (MERTON, 1969, p. 22-23).

Contextualizemos as observações de Merton reconsiderando alguns dados. Segundo Cheng (2008, p. 174-175), Mêncio 孟子 continuaria a desenvolver o pensamento de Confúcio “[...] entre o fim do séc. 4 e início de séc. 3 AEC”. Além disso, a partir do resumo de Souza:

Considera-se, de modo geral, a partir do trabalho cuidadoso do pesquisador chinês Ma Xulun (1885-1970), que Zhuangzi teria vivido de 369 a 286 AEC. Se esta data estiver acurada, Zhuangzi teria sido contemporâneo do famoso pensador Confuciano Mêncio, e se eles foram contemporâneos, é de se questionar o por quê deles não terem discutido suas ideias um com o outro diretamente. Fung Yu-lan aponta que eles provavelmente consideravam um



ao outro como meros discípulos que não mereciam atenção. Deste modo, Mêncio teria visto Zhuangzi apenas um discípulo de Yangzhu, enquanto, para Zhuangzi, Mêncio teria sido apenas mais um discípulo de Confúcio. Ainda assim, este último pode ter tido consciência plena da existência do outro, visto que existem trechos do livro de Zhuangzi que ressoam ideias elaboradas por Mêncio (SOUZA, 2016, p. 15-16).

Sobre Yangzi, por sua vez, segundo Hamill e Seaton:

Considera-se que o pensamento de Yang Zhu, personagem histórico (século 4 AEC), prefigurou o Daoísmo em si. Parece ter advogado um egoísmo moderado, mas não era hedonista. A sua filosofia relativamente egocêntrica faz belo par com o idealismo altruísta de Mozi (HAMILL; SEATON, 2000, p. 179).

Assim, Yangzi faria parte de uma das correntes que comporiam o pensamento de Zhuangzi, que de acordo com Wolfgang Bauer, poderia ser resumida dessa forma:

El hedonismo y el quietismo, buscaron impedir el encadenamiento del ser humano en el aspecto ético, y las dos formas de la escuela sofista, que trataron de evitar el encadenamiento en el aspecto lingüístico y conceptual. Como quinto componente, menos específico, se añadió a ellos la concepción fundamental y aceptada por todas las cosmovisiones chinas de una división dual del mundo en una esfera del yin femenino y otra del yang masculino, como había quedado reflejado en el Libro de las mutaciones (BAUER, 2009, p. 93).

Portanto, segundo Bauer, podemos identificar possíveis “ingredientes” vindos de várias escolas de mestres *zi* 子, bem como a chamada “oposição complementar”, *yin* 陰 e *yang* 陽<sup>104</sup>, e o já mencionado, “Libro de las mutaciones”<sup>105</sup>. Teríamos, desta maneira, inspirações e circunstâncias históricas que estariam presentes na “receita” intelectual de Zhuangzi, para usar a expressão de Granet, que considera que o pensador chinês

estava admiravelmente informado de todas as ideias em voga. Poucos chineses tiveram tanta curiosidade e um espírito tão aberto. Nenhum foi mais livre e mais objetivo em seus julgamentos. Nisto, pelo menos, ele foi um perfeito daoísta: de sua vida não restou nenhum vestígio, a não ser um livro com lampejos de genialidade e fantasia (GRANET, 1997, p. 305).

---

<sup>104</sup> *Yin* 陰 e *yang* 陽 não são e nem se resumem apenas a feminino e masculino, nem funcionam somente como “yin-yang”, mas devem ser entendidos a partir de uma série de conceitos, juntamente com o *taiji* 太極 (Máximo Supremo, tradução que geralmente se usa), pois, nessa relação, yin-yang estariam “dentro” do taiji.

<sup>105</sup> *Yijing* 易經.

Tal proposição, por sua vez, aponta para a possibilidade de que o próprio Zhuangzi pudesse problematizar qualquer rótulo que lhe fosse atribuído. Sobre este aspecto, Hamill e Seaton também fizeram comentários, segundo os quais:

Diante das convicções de Zhuangzi sobre a linguagem — especificamente, de que as palavras não têm significados absolutos, exceto aqueles que são geralmente aceitos — [...] o livro chamado Zhuangzi deve ser abordado pelo tradutor como uma obra de arte que apresenta uma enorme gama de problemas e possibilidades (HAMILL; SEATON, 2000, p. 16).

Com este panorâma, pensamos ter situado o diálogo entre os estudantes do professor Bo-hun Wu-ren na conjuntura histórica dos Estados Combatentes, observando que as críticas existentes nesta anedota podem estar endereçadas a vários segmentos, dentre eles os confucionistas. Assim, tendo esboçado aspectos históricos, busquemos aprofundar a historietta com maior atenção, agora, aos traços dos *hanzi* que a compõem.

### 3.2. Professor, estudioso e estudante

Retomemos *shi* 師, mas, agora, observando a sua construção escrita. Deste modo, vamos detalhar seus significados, começando pelas definições do dicionário Xin han xi cidian (2000, p. 744), que aponta para os seguintes significados: “professor; maestro; [...] modelo; ejemplo; [...] persona especializada en certa profesión: [...] del maestro o professor de alguien; [...] división [...] tropa; ejército; [...]”. Em contraposição, destacamos os traços de *shi* 師, segundo Wieger (1965, p. 221):

É - primeiro - jin 巾 - bandeira, que marcha junto ao principal dos “dui”; os guardas, cujo comandante era o comandante-chefe, o que está acima dos outros. Assim, por extensão, “capital”, “exército”, “multidão”, “mestre”, etc. - As velhas formas são feitas de um rudimento que significa “acenando”, e za 𠂔 [...] que significa “rotação”. Sinalização e movimento em massa; as pessoas ou o exército [...] (tradução nossa)<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> It is – the first - jin 巾 – banner, that staid at ‘dui’ the capital; the guards, whose commander was commander-in-chief, the one above the others. Hence, by extension, capital, army, multitude, master, etc. – The old forms are made of a primitive that means waving, and za 𠂔 [...] that means rolling. A waving and rolling mass; the people or the army [...] (WIEGER, 1965, p. 221).

Confrontemos, então, os significados apresentados. *Jin* 巾 “Jin” pode representar algo visual que se conecta com “dui”, logo teríamos a ideia de que algo seja sinalizado. Seguindo esse pensamento, *Jin* 巾 representaria uma categoria utilizada pelo setor militar da época Zhou: o defensor que estaria acima dos demais, sinalizando algo que os outros defensores deveriam prestar atenção, tal como um mestre, no sentido de magister: “o que comanda, dirige, conduz”. Este sentido é, por sua vez, ampliado por *za* 匝 “za”, já que este pode ter o sentido de “rodear algo”, “apontar e conduzir”, e, também, “prestar atenção em quem conduz”. No exército, um capitão atento às suas tropas, numa instituição de ensino, um mestre atento a seus discípulos. Esta seria, então, uma primeira interpretação em termos etimológicos. Não obstante, vejamos “dui” e *za* 匝.

Sobre este ponto, Wiegler observou que “dui” pode significar: “uma declividade mais leve; dois passos apenas. Por extensão, ‘muralhas’, ‘cidade’, ‘tropas que mantêm’, ‘uma legião’” (tradução nossa)<sup>107</sup>. Enquanto que, segundo Wiegler, *za* 匝 significaria: “dar a volta; realizar um circuito ou revolução inteira; como o que girou em seu – eixo [...]” (tradução nossa)<sup>108</sup>. Diante destes significados, a interpretação que fazemos é a seguinte: “dui” indicaria um caminhar mais curto, diminuto, e com menos peso. Neste sentido, “dui” significaria pessoas que devem ser mantidas, pois temos *za* 匝 como responsável por manter “dui”, rodeando-as e lhes dando atenção. Todavia, podemos ir além e explorar mais esta proposição.

Dentro de *za* 匝, há *che* 𠂇, sendo *za* 匝 a inversão *zhi* 𠂇. Problematizemos estes dados: segundo Wiegler, *zhi* 𠂇 pode significar: “Uma pequena planta che 𠂇 ascendendo de – solo; crescer; ideia de desenvolvimento, de progresso, de continuidade [...]” (tradução nossa)<sup>109</sup>. Por conseguinte, seria pertinente ressaltar que Harbaugh (2016), diz que *che* 𠂇 pode representar uma “planta brotando” (tradução nossa)<sup>110</sup>. O que indicaria uma planta ainda em germinação, tornando *zhi* 𠂇 uma

---

<sup>107</sup> A lighter declivity; two steps only. By extension, ramparts, city, troops that keep it, a legion (WIEGLER, 1965, p. 221).

<sup>108</sup> To go round; to perform a circuit or entire revolution; as – che 𠂇 – which turned on its – axis [...] (WIEGLER, 1965, p. 204).

<sup>109</sup> A small plant – che 𠂇 – ascending from the – ground; to grow; idea of development, of progress, of continuity [...] (WIEGLER, 1965, p. 203).

<sup>110</sup> Sprouting plant (HARBAUGH, 2016).

pequena planta ascendendo e crescendo. Em outras palavras, este fragmento pode representar a ideia de desenvolvimento no sentido de elaborar, dando, inclusive a ideia de que pode haver ou não ordenação ou continuidade, pois *za* 冫 pode não conseguir dar a atenção necessária e manter o desenvolvimento de “*dui*”. Isto faria com que *shi* 師 não levasse adiante o desenvolvimento de *che* 中, como se a germinação de uma planta não continuasse seu processo de elaboração. Isto significaria, portanto, que Zhuangzi poderia estar consciente da complexidade da atividade do professor, admitindo, assim, que seu trabalho pode não dar resultado. O exemplo dessa complexidade seria o professor Bo-hun Wu-ren, que não impor a humanidade e se disponibilizaria a acompanhar o debate de seus estudantes sem atrapalhá-los, apenas supervisionando-os.

A partir desta proposição, o questionamento necessário é o seguinte: qual seria, então, a ligação entre o professor Wu-ren e os estudantes Shen-tu-jia e Zichan, sendo que somente os estudantes atuam no debate? A resposta poderia ser a seguinte: *zi* 子 pode ser a ligação entre “estudioso [mestre]” (*zi* 子), “professor” (*shi* 師) e “estudante” (*tu* 徒). Em outros termos, o mestre não seria somente um condutor de seu estudante, ou aquele que “plantaria a ‘nova’ semente” e a cultivaria até ela poder se cultivar sozinha [função do professor]. Ele mesmo seria a semente, a criança, que cresceria e se tornaria o estudante – na historietas, esse estudante pode ser Zichan. Nesse sentido, relembramos que *che* 中 poderia representar uma planta germinando, sem questionamos, entretanto, o fato de que este *hanzi*, representando a planta, não possui uma base de onde cresceria. Logo, como aceitar a ideia de que o mestre, em seu sentido abstrato de *mag* (mais), seria a ligação entre a elaboração do professor e a elaboração do estudante? Para problematizar esta proposição, vejamos o que Zhuangzi poderia dizer sobre uma relação que parece estar invertida em suas historietas.

Para isto, contemplemos a observação que Harbaugh (2016) faz sobre o radical *yi* 一: “representa um. Numa composição, pode representar o horizonte, uma barra ou linha, ou o céu” (tradução nossa)<sup>111</sup>. Assim, a partir de Harbaugh, vemos que *yi* 一 pode se tornar uma linha. Ora, este radical não faz parte de *che* 中, mas quando o

---

<sup>111</sup> Representing one. In composition can represent the horizon, a bar or line, or heaven (HARBAUGH, 2016).

compõe, se torna *zhi* 止, que invertido se torna *za* 冫, e que junto de “*dui*” se torna *shi* 師. Um percurso que nos leva “para cima”, mas de modo invertido. Assim, na historieta de Zhuangzi, *shi* 師 poderia significar um mestre que olha “para baixo” acompanhando a elaboração da planta, com atenção e rodeando-a e não apenas comandando-a e conduzindo-a, apontando-lhe um sinal. No entanto, *shi* 師 não responde sozinho sobre o lugar de onde vem a planta que cultiva, ou melhor, este termo não indicaria quem seria o seu estudante, nem de onde ele vem? A primeira ligação já estaria explícita: *yi* 一 está presente em *shi* 師, *tu* 徒 e *zi* 子. Por conseguinte, se as personagens carregam estes *hanzi*, logo precisamos acompanhar de forma cadenciada a discussão entre estes estudantes e as referências que fazem a seu professor.

Na primeira parte, Zhuangzi deu o contexto da conversa. Em seguida, ele inicia o debate entre os estudantes, os quais estariam discutindo como saber, no dizer de Merton, quem “está apto a receber as elementares noções sobre o Dao”. Assim, a partir da tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 55), Zhuangzi conta que:

子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」 Zichan disse o seguinte a Shen-tu-jia: — Se eu for primeiro, você fica. Se você for primeiro, eu fico. No dia seguinte estavam os dois novamente meditando em cima da mesma esteira e na mesma sala, quando falou Zi chan: — Quando eu for, você fica; quando você for, eu fico. Vou sair agora. Você fica? Ou ainda não está pronto? É claro que já viu outros primeiros-ministros antes, sem demonstrar espanto. Você se acha à altura de um primeiro-ministro?

O debate entre os estudantes pode não ser apenas um confronto intelectual, pois este pode ser um trecho em que Zhuangzi exploraria os *hanzi* em seus diversos significados, como ressaltado por Hamill e Seaton:

Emprega-se uma gama estonteante de técnicas literárias na escrita do Zhuangzi, especialmente nos Capítulos Internos. Assim mesmo, o texto não [passaria] de uma compilação de poemas, fábulas, colóquios e anedotas da clássica tradição oral, histórias para ouvir tanto quanto para estudar textualmente (HAMILL; SEATON, 2000, p. 19).

Neste estudo, não abordaremos a questão da oralidade em que as historietas estariam ligadas, embora tenhamos levantado a questão da sonoridade dos *hanzi* anteriormente. De todo modo, damos prioridade ao uso da escrita, e a partir do ponto

de vista dos tradutores, justificamos a opção por trabalharmos com as historietas do Zhuangzi de forma exclusiva, dado que elas podem ter sido confeccionadas separadamente umas das outras. Um procedimento de pesquisa que não seria novo a partir de Hamill e Seaton, mas que já teria sido indicado por outros autores como Billeter ou Graham, ainda mais, se reiterarmos o histórico da edição existente por outra perspectiva. Segundo, Hamill e Seaton:

Ninguém escreveu o livro clássico que leva o nome de Zhuangzi. Nem o mestre Zhuang Zhou nem os outros antigos filósofos chineses da dinastia Zhou (séc. 3 AEC) escreviam livros. Registravam poemas, canções, ensaios curtos, conversas e anedotas, anotando-as em tiras de bambu que depois eram unidas e dobradas em rolo. Cada “capítulo” do Zhuangzi era composto de um rolo. Acredita-se geralmente que os capítulos 1 a 7, os capítulos internos, são a compilação do próprio Zhuangzi ou dos seus discípulos imediatos, e que os capítulos “exteriores” e “heterogêneos” foram acrescentados, editados ou resumidos por mãos diversas (HAMILL; SEATON, 2000, p 15).

Entretanto, Hamill e Seaton também afirmam que:

O mestre Zhuang gostava de vagar, tanto que não via necessidade de vincular uma ideia a outra, essa história àquele poema. [Porém,] eles há, e são frequentes, mas precisam ser descobertos pelo leitor atento (HAMILL; SEATON, 2000, p. 18).

Esta atenção deve ser redobrada, pois reiteramos o fato do Zhuangzi ter sofrido modificações desde a época de sua personagem histórica até a edição atual do texto completo de 33 capítulos feita pelos Han. Assim, com essa premissa, supomos que alguns elos já foram expostos ao longo desta dissertação. Tais como *xue* 學 (investigação), *jiao* 教 (ensinar-se), *bian* 辯 (argumentação), *wuyong* 無用 (inutilidade), *dizi* 弟子 (seguidores), o Estado de Zheng, ou as altas concentrações de *zi* 子<sup>112</sup>.

De modo a problematizarmos mais um desses elos, relembramos que a personagem de Zichan é quem traz *zi* 子 em seu nome, assim como a personagem de Shen-tu jia traz *tu* 徒 no seu. Consequentemente, fazemos a pergunta: o que pode haver, então, de especial nestes nomes? Se revirmos a primeira parte da conversa, veremos que *zi* 子 é muito repetido, além de aparecer junto com *zhi* 止 – termo que,

---

<sup>112</sup> É necessário elencar que a frase “我先出，則子止；子先出，則我止 (se eu for primeiro, você fica. Se você for primeiro, eu fico)”, pode ser uma referência patente aos lógicos, moístas ou legistas. Elo que não aprofundaremos neste estudo, dado que nossa prioridade não é o debate sobre lógica, mas a polêmica que envolve alguns dos aspectos da educação.

segundo L. Wieger (1965, p. 263), representa um pé ou uma pegada, o que faz sentido para a conversa, onde discutem qual dos dois “vai” ou “fica”, ou quem está pronto e quem não está pronto. Ora, pronto para quê? Antes de dar uma resposta a esta pergunta, é preciso lembrar de modo mais preciso como continua e como termina a conversa entre os estudantes que, na tradução de Hamill e Seaton (2000, p. 55), aparece assim:

申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也！聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處，則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」 — Será que existe mesmo essa coisa de primeiro-ministro aqui dentro dos portões do nosso mestre? — retrucou Shen-tu-jia. — Você adora espezinhar os outros para fazer-se primeiro-ministro. Ouvi este ditado: “Se o espelho é nítido, é porque nele não se assentou poeira. Nos pontos onde se assenta poeira, o espelho não é nítido. Se você persiste ao lado de um mestre de valor, pode aprender a viver sem erro”. Ora, você considera o nosso mestre um homem de valor, mas diz essas palavras! Será que não há erro nisso?

A respeito deste trecho, Graham comentou o seguinte: “se o seu espelho é brilhante: se a mente do discípulo, desanuviada do egoísmo, reflete lucidamente o ensinamento do mestre, ele será impecável” (tradução nossa)<sup>113</sup>. Este comentário põe novamente em questão o fato de que os conteúdos dos capítulos internos não poderiam ser ensinados, ou não foram confeccionados com tal propósito. Logo, perguntamos mais uma vez: então quais propósitos teriam? De maneira a problematizarmos ainda mais a questão, revemos a resposta de Zichan:

子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」 — Ora, ora! — tornou Zichan. — Então você ainda acha que pode competir em bondade com o sábio Yao 堯? Pondere o poder da sua virtude! Por acaso você tem cacife para assumir tal postura?

Zichan, uma personalidade de importância histórica, cita outra personalidade de importância mitológica, Yao. Ora, se os legistas não utilizariam o argumento de autoridade, como os moístas ou os lógicos, então não poderíamos ver Zichan como um futuro primeiro-ministro legista. Além disso, Hamill e Seaton nos dão uma pista desta relação de Zichan e Yao, quando nos falam sobre Yao:

---

<sup>113</sup> “If your mirror is bright: If the disciple’s mind, unclouded by egoism, lucidly reflects the master’s teaching, he will be faultless” (GRAHAM, 2001, p. 78).

Primeiro dos três imperadores sábios, que precedeu a fundação da lendária dinastia Xia, Yao ignorou o próprio filho, deu duas das suas filhas em casamento a Shun e lhe legou o trono. As bases das atitudes dos chineses em relação à soberania legítima se encontram nos mitos que tratam de Yao, Shun e Yu, o Grande. Mitos historicizados sobre o trio Wen, Wu e Zhou Gong, fundadores da dinastia Zhou, ajudam a explicar essas questões. Confúcio idealiza os dois trios. Zhuangzi os traz de volta à terra (HAMILL; SEATON, 2000, p. 179).

Esta é uma pista que poderia se confirmar na resposta de Shen-tu-jia, a qual daria a entender que não seria possível convencer alguém e relativizaria o uso do argumento da autoridade contra-argumentando sob o peso de outra autoridade, o grande arqueiro Yi. Com isso, Shen-tu-jia disse a Zichan que “eu e você estamos aqui para vagar por estados que existem no âmago das nossas fornias e corpos, e você vem querer me atar a meras exterioridades”:

「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」。 — Muitos são os que desculparam os próprios erros e afirmam não merecer a perda — respondeu Shen-tu jia. — Os que se recusam a desculpar o próprio erro ou afirmam que não merecem continuar ilesos, esses são bem poucos. Só os dotados com o poder da virtude reconhecem aquilo sobre o qual nada se pode fazer e o aceitam tranquilamente, segundo o destino. Se você ficar perambulando na frente do alvo do grande arqueiro Yi 羿, quando estiver bem na mosca, você será a mosca. Se não for atingido, é o destino. Muita gente de boa posição se ri de nós pernetas. Isso me deixa doente, me enche de raiva o coração e a mente. Então venho à casa do mestre e toda a raiva se consome por si só; depois volto para casa. Não sei se o mestre me purificou; só sei que o acompanho há dezenove anos, e nesse tempo todo ele nunca demonstrou perceber em mim nenhuma deficiência física. Ora, eu e você estamos aqui para vagar por estados que existem no âmago [nei 內] das nossas fornias e corpos, e você vem querer me atar a meras exterioridades [wai 外]<sup>114</sup>. Não será isso um erro?

Por fim, “子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」 Zichan, dando-se conta que era ele que não tinha perna em que se apoiar, mudou de cor e de expressão e disse: — Basta”. O diálogo termina e percebemos algo mais amplo do que apenas conversas cotidianas entre estudantes explorando o conceito de lógica: seus nomes podem ter

---

<sup>114</sup> Watson (1986, p. 71), em nota de rodapé, indica um procedimento de interpretação: “segundo a sugestão de Wang mao-hung, inverte a posição de *nei* e *wai*”. Com base neste apontamento, encontramos aqui uma terminologia em comum com a fala de Nuyu sob *wai* 外. Terminologia esta que ressaltaria a ideia de não seria possível ensinar o que está sendo proposto.



sido utilizados para confrontar as categorias de *zi* 子 (estudioso) e *tu* 徒 “tu” (estudante). Assim sendo, devemos buscar perceber quais seriam os possíveis objetivos de tal confronto.

Primeiramente, analisemos a personagem de Zichan, pois é importante retomar o significado de *zi* 子 e trazê-lo sob outra perspectiva. Sobre isto, Wieger afirmava que *zi* 子 representaria:

Uma criança recém-nascida, enrolada; É a razão pela qual as pernas; não são visíveis, diz a glosa; [...]. Em uma forma antiga, a criança tem cabelos; por extensão, discípulo; então, um sábio, um professor, pois os antigos imperadores, a fim de honrá-los, os chamavam [...] filhos (tradução nossa)<sup>115</sup>.

Se considerarmos as observações de Wieger, *zi* 子 pode assumir o significado de “sábio”, “professor”, “discípulo” e, como sufixo, significar “filho” da cultura textual clássica, no sentido de os imperadores honrarem seus pensadores chamando-os de filhos. Esta perspectiva também levantada anteriormente na concepção de Graham, baseando-se na classificação do historiador confucionista Bangu, para dar o sentido de “filósofo” à categoria *zi* 子. No entanto, Zichan não é um nome que figura na historieta com *zi* 子 apenas na função de sufixo, pois se confrontado com o nome “Zhuang 子”, por exemplo, “子 chan” pode trazer 子 em outra posição, e, se ambos forem desfeitos, tornam-se “子 zhuang” e “Chan 子”.

O que transforma Zichan numa personagem que poderia ser pensada não somente como filósofo, nem apenas como estudante, mas como uma junção das duas categorias: um estudioso. Em outras palavras, no sentido de alguém que ainda não se tornou um *zi* 子, possuidor de grandes conhecimentos, mas que teria conhecimento suficiente para não ser somente um estudante. Consequentemente, alguém que precisaria de atenção nos estudos, dado que futuramente atuaria no governo do Estado de Zheng, algo que o colocaria, então, na posição de *tu* 徒 (estudante). Essa ideia ganharia ainda mais força, nos parece, se considerarmos que Zichan foi um ator histórico com pertinência para a história do direito chinês. Sobre a personagem de Zichan, Cheng aponta o seguinte:

---

<sup>115</sup> A new-born child, swathed up; it is the reason why the legs; are not visible, says the Glose; [...]. In an ancient form, the child has hair; By extension, disciple; then, a sage, a teacher, because the ancient Emperors, in order to honour them, call them [...] sons (WIEGER, 1965, p. 233).

Em 536 AEC, Zichan, primeiro-ministro de Zheng, mandava pela primeira vez, gravar a lei penal em bronze. Assim, desde o séc. 6 foram feitas as primeiras investivas contra a ordem feudal fundada sobre as relações rituais entre uma pessoa e outra. Uma vez publicada a lei, presumia-se que ninguém a ignorava e ninguém a ela escapava, o que estabelecia a igualdade de todos perante a lei e ia de encontro ao famoso adágio do *Tratado dos ritos* (Liji) “Os ritos não descem até o povo comum, as punições não sobem até os grandes dignitários” (CHENG, 2008, p. 269).

No entanto, *tu* 徒 está sendo representado por Shen-tu-jia e por isso é preciso discutir esta personagem também. Nesse sentido, busquemos abordar os significados de *tu* 徒 através de outra perspectiva. Assim, segundo Harbaugh, *tu* 徒 pode significar:

Movimento chuo 趵 [“passo chi 𠂔”] [“apresentando uma pessoa dando um pequeno passo”] e parar zhi 止 [“um pé com os dedos salientes”] junto ao chão tu 土 [“objeto que sobe através da terra”]. Ir a pé [...] discípulo (tradução nossa)<sup>116</sup>.

Deste ponto de vista, um dos sentidos de *tu* 徒 seria de alguém que está tomando seus primeiros passos 𠂔, fazendo, assim, seus primeiros movimentos 趵, mas que pode interromper sua caminhada, caso precise, porque seus dedos dos pés 止 tocam a terra 土. Em outras palavras, alguém que pode elaborar-se com base no chão que pisa, mas que, ao mesmo tempo, sendo alguém que anda a pé, pode se cansar no meio do caminho, interrompendo, assim, seus passos<sup>117</sup>. Sentidos que o dicionário Xin han xi cidian (2000, p. 841) também aponta: “a pie [...] vacío [...] solamente; meramente; simplemente; [...] en vano; en balde; inútilmente [...] aprendiz; discípulo; creyente; devoto; fiel [...] tipo; sujeto [...] sentencia judicial; condena [...]”. Ora, poderíamos destacar vários sentidos aí expostos, visto que Zhuangzi explora o aspecto ficcional da escrita.

Dessa maneira, *tu* 徒, por extensão, denotaria alguém que estaria começando seus estudos, e Shen-tu-jia deveria representar essa imagem. Entretanto, ele já estuda com o mestre Bo-hun Wu-ren há vários anos e é ele quem vence o debate. Além disso, é alguém que já atuou no governo, diferente do desatento estudioso, Zichan, que ainda não tinha atuado, não sendo, portanto, somente um discípulo

---

<sup>116</sup> Motion chuo 趵 [“step – chi 𠂔”] [“showing a person taking a small step”] and stop zhi 止 [“of a foot with protruding toes”] along the ground tu 土 [“of object rising through the earth”]. Go on foot [...] disciple (HARBAUGH, 2016).

<sup>117</sup> Além de representar, obviamente, uma crítica de Zhuangzi às especulações metafísicas em demasiao de seus contemporâneos. Como essa discussão não foi prioridade, não desenvolvemos.

(alguém que segue outro alguém), mas, também, um estudante atento e com humanidade, no sentido de ensinar-se em meio aos outros, diferente de Shen-tu-di, o qual viveria exclusivamente para os outros, ou para as obrigações. Esta característica teria sido adquirida, segundo o próprio Shen-tu-jia, estudando com o professor 師 Wu-ren 無人, que, por sua vez, não compeliaria (無) a consciência a ninguém (人), pois ele destacou que não sabia se o mestre havia lhe purificado ou não. De qualquer forma, vejamos a que apontamentos finais podemos chegar, a partir das interpretações expostas ao longo deste capítulo.

Façamos, primeiramente, algumas reiteraões. Com base na condição da categoria social dos *shi* 士, *shi* 師 pode estar mais próximo do que hoje chamamos de “professor” que de “mestre”, pois apresentaria traços que apontam para o que seria funcional e não conceitual. Reiteramos, também, que a historieta dos estudantes poderia ser um indício de que Zhuangzi teria problematizado o ensino estatal. Nesse contexto, o sentido de *zi* 子 poderia estar mais próximo ao que chamamos hoje de “estudioso”, visto que a grande concentração de *zi* 子 utilizada na historieta parece variar no uso de *hanzi*, ora denotando um “estudioso”, ora denotando um “estudante”. Esta é a situação da personagem de Zichan, que precisaria estudar mais para ser de fato um primeiro-ministro, uma das possibilidades que um “estudioso” teria de tirar proveito de seu “título honorífico” de *zi* 子. O Bo-hun Wu-ren, por outro lado, seria um “especialista” que optou pela possibilidade de se especializar no ensino, tornando-se, assim, um “professor”. Decorrente disto, reiteremos também *tu* 徒.

*Tu* 徒 aparece no nome do estudante Shen-tu jia. A personagem dele dá a entender que estaria na mesma posição de um estudioso, ou seja, estar refletindo sobre um tema que fora proposto. Apesar disso, frequenta a casa (*suo* 所) como estudante, pois ele contou que acompanhava (*you* 遊) seu mestre (*fuzi* 夫子) há vários anos. Além disso, parecer demonstrar como seria o procedimento de ensinar-se em meio aos outros (*jiao* 教), dizendo a Zichan: “não sei se o mestre me purificou”,

Muita gente de boa posição se ri de nós pernetas. Isso me deixa doente, me enche de raiva o coração e a mente. Então venho à casa [*suo* 所] do mestre [*xiansheng* 先生] e toda a raiva se consome por si só; depois volto para casa. Não sei se o mestre [*xiansheng* 先生] me purificou; só sei que o [*wu* 吾] acompanho [*you* 遊] há dezenove anos [*shijiu nian* 十九年], e nesse tempo todo ele [*fuzi* 夫子] nunca demonstrou perceber em mim nenhuma deficiência física.

Teríamos aqui mais um tema a ser debatido na historieta: a relação entre mestre e discípulo, especialmente, discípulos singulares, como apontou Thomas Merton:

Não devemos confundir personalismo e individualismo. Personalismo dá prioridade à pessoa, e não ao eu individual. Isso significa respeitar o valor singular e inalienável da outra pessoa, bem como o seu próprio, pois o respeito centrado apenas num ego individual de si mesmo, com a exclusão de outros, é fraudulento (MERTON, 1969, p. 23).

A fala de Shen-tu-jia a Zichan pode ter ido nesse sentido. Assim, poderíamos pensar em um estudante singular expondo a metodologia de um professor como *Wu-ren* 無人, de maneira a, aparentemente, relativizar a noção daquilo que chamamos hoje de “autoridade”. Em outras palavras, um estudante poderia interagir com um estudioso em debate porque estuda cadenciadamente. Assim, a historieta apresentaria um momento em que tanto o “estudante” como o “estudioso” podem partilhar do que chamamos hoje de “exercício de/o pensar”. Isto que nos leva a suspeitar que Zhuangzi poderia sublevar uma educação que não reproduzisse conhecimento, mas, que produzisse conhecimento, tanto de professores como também de estudantes. Tal impressão que temos se dá pela troca de *di* 狄, da personagem mitológica de Shen-tu-di, por *jia* 嘉, da personagem ficcional de Shen-tu-jia.

Reiteramos ainda, que a historieta de Shen-tu-jia e Zichan traz a segunda maior concentração de *zi* 子 nos capítulos internos, uma composição que pode tornar perceptíveis os objetivos de sua confecção do ponto de vista do uso da escrita. Esta proposição, por sua vez, pode ser mais bem exemplificada se considerarmos que, segundo Hamill e Seaton,

todo o jogo de palavras com o termo pé que ocorre no capítulo 5 do Zhuangzi deriva diretamente do original, onde o elemento pé [zhi 止] está patentemente presente numa proporção muito maior de ideogramas do que em qualquer outro capítulo. (Pés, especialmente pés amputados, são uma fonte contínua de humor admonitório e ligeiramente macabro em todo o livro.) Nos trechos em que a linguagem do mestre Zhuang oferece tais recursos, nós, como tradutores, os aceitamos agradecidamente (HAMILL; SEATON, 2000, p. 19).

Por isso, se explorarmos estas observações, veremos que *tu* 徒 aparece cinco vezes na historieta, todas no nome de Shen-tu-jia, além de *tu* 徒 conter *zhi* 止, que

aparece sete vezes explicitamente. Se formos além, vemos que *zhi* 止 compõe, também, outros *hanzi* utilizados na anedota, como *ci* 此 (uma vez), *zheng* 政 (quatro vezes), *yan* 焉 (uma vez), *zu* 足 (três vezes), também compondo *cu* 蹴 (uma vez) ou *shi* 是 (duas vezes). Podemos, ainda, ir mais além e relacionarmos outros *hanzi* que também podem se referir a pé ou pernas. Neste caso, apontamos para *an* 安 (uma vez), *wu* 兀 (duas vezes), *xian* 先 (oito vezes), *jian* 見 (uma vez), *shuo* 說 (uma vez), *xi* 洗 (uma vez), e *mao* 貌 (uma vez). Isto que daria uma quantidade de, aproximadamente, 39 *hanzi*. Além disso, vemos que a quantidade de 21 *zi* 子 pode ser ainda maior se considerarmos que também compõe outros *hanzi*, como *you* 遊 (três vezes), *cun* 存 (uma vez), tendo a quantidade de 25 *zi* 子. Com isso teríamos um quadro mais ou menos assim: de um total de 337 *hanzi*, 64 seriam dedicados aos temas que *zhi* 止 ou *zi* 子 evocariam. Inclusive, veríamos um *hanzi* que, segundo Harbaugh (2016), seria composto por 止 e 子 e que é, atualmente, tido como um dos conceitos mais importantes do pensamento de Zhuangzi: o verbo *you* 遊. A este respeito Billeter comenta o seguinte:

Se suele traducir como “pasearse”, “deambular”, “evolucionar libremente”, pero también tiene el sentido de “nadar”, entendido como el arte de dejarse llevar por las corrientes y los remolinos de agua y de sentirse suficientemente a gusto en este elemento para percibir al mismo tiempo todo lo que en él ocurre. En el *Zhuangzi*, *you* está íntimamente ligado a una aprehensión visionaria de la actividad.

Se ha hablado a menudo de una hipotética influencia del chamanismo en el pensamiento de Zhuangzi. El verbo *you* se referiría a las escapadas de los chamanes en trance. No excluyo esta filiación, pero estoy convencido de que Zhuangzi de al término un sentido filosófico. Cuando le da su sentido fuerte, *you* se refiere al régimen de actividad en el cual nuestra consciencia, liberada de cualquier preocupación práctica, se convierte en espectadora de lo que pasa en nosotros. Es un régimen particular de la actividad, que nos gusta más o menos, que cultivamos o no, pero que todos conocemos. Es gratuito, pero puede ser útil. Posee un interés filosófico porque en él coinciden el conocimiento de la necesidad y una especie de libertad secundaria que es resultado de este conocimiento o de esta visión de la necesidad. Esta forma de actividad nos coloca en un punto que está en el centro del pensamiento de Zhuangzi, como en el de Spinoza, y que, antes de estar en el centro de su pensamiento, se encuentra en el centro de su experiencia. Por eso es visionario. Nada le interesa más que colocarse en esta relación secundaria respecto a su propia actividad y convertirse desde dentro en su testigo asombrado. Sus visiones vienen de ahí (BILLETER, 2002, p. 85-87).

Em resumo, *you* 遊, no sentido em que “coinciden el conocimiento de la necesidad y una especie de libertad secundaria que es resultado de este conocimiento o de esta visión de la necesidad”, pode ser a ligação entre o professor e seus estudantes. Um possível indicativo seria que Shen-tu-jia usa esse conceito para se referir tanto a seu mestre (*fuzi* 夫子) como a Zichan:

吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，

[...] só sei que o acompanho há dezenove anos, e nesse tempo todo ele nunca demonstrou perceber em mim nenhuma deficiência física. Ora, eu e você estamos aqui para vagar por estados que existem no âmago das nossas fornias e corpos, e você vem querer me atar a meras exterioridades [...].

Portanto, a partir de um levantamento quantitativo da historieta dos estudantes, vemos que, considerando seus nomes, Shen-tu-jia, Zichan e Bo-hun Wu-ren não seriam personagens descartáveis ou criados apenas para divertir, nem o diálogo e nem o tema debatido pelos estudantes. Além disso, Hamill e Seaton (2000, p. 19) ainda ressaltam que seria preciso “verificar [...] a frequência do uso de elementos fonéticos e significantes que [podem ter] importância semiológica”<sup>118</sup>. Porém, como tivemos algumas limitações em nosso estudo, só podemos concluir que seria preciso maior atenção às personagens que figuram no Zhuangzi.

---

<sup>118</sup> Neste sentido, apontaremos mais duas das limitações deste estudo. Primeiramente, reiteramos que não pensamos ser seguro fazer apontamentos sobre a oralidade envolvida na obra, como já dito. Além disso, também não julgamos seguro realizar um exame mais detalhado dos aspectos fonéticos do texto, tal como o composto *jia* 加 de *jia* 嘉, que Zhuangzi usa no nome Shen-tu-jia. Não obstante, também não faremos um detalhamento com atenção na gramática do texto, pois não julgamos ser adequado neste momento. Ademais, apenas faremos um levantamento dos dados coletados. Assim, verificamos que *zi* 子 poderia conter ligações com *shi* 師 que contém *za* 冫, sendo inversão de *zhi* 止, que sem o radical *yi* 一, representa *che* 屮. Além de que *zhi* 止 seria a forma antiga de *zhi* 之, o qual aparece 12 vezes na historieta, algo que também pode ser percebido compondo outros hanzi contidos na anedota, como *xi* 席, por exemplo. Esta ligação entre *zi* 子 e *shi* 師 poderia aparecer em *che* 屮, que compõe *zhi* 止. Em outras palavras, *che* 屮, em sua forma antiga, anterior à dinastia Qin, seria parecida com a de *zi* 子, com o acréscimo, segundo Wieger, da possível representação de cabelos em uma criança recém-nascida em *zi* 子. Neste sentido, *che* 屮 seria uma planta com os galhos “para cima”, indicando estar em movimento, e *zi* 子 uma criança com os braços “para cima”, também indicando movimento. Ora, uma criança recém-nascida, quando chora, pode movimentar os braços “para cima”, assim, poderíamos pensar o movimento de germinação da planta e o choro e/ou o crescimento de uma criança pequena como um suposto ponto de ligação (*yi* 一) entre *shi* 師 (professor), *zi* 子 (estudioso) e *tu* 徒 (estudante).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo apresentou-se como uma revisão bibliográfica do que já vem sendo dito sobre os capítulos internos do Zhuangzi, com o acréscimo de que lidamos com o texto original para tal. Além disso, buscou oferecer a utilização de um método para o levantamento de questões a respeito da educação chinesa, em especial, a partir de Zhuangzi, dando destaque a algumas das personagens que compõe a obra. De modo a concluir esta revisão, façamos um resumo dos três capítulos.

No primeiro capítulo, vimos que, mesmo em textos diferentes, a ideia de que o Dao não pode ser ensinado é dominante. Tanto na fala do cozinheiro Ding, como na da corcunda Nuyu, e nas aventuras de Liezi, a ideia permanece a mesma: ensinar o Dao não é possível. Vemos esta tradicional afirmação se corroborar através do levantamento dos traços que compõem os *hanzi*.

No segundo capítulo, passamos pela época em que os capítulos foram escritos, os Estados Combatentes, e vimos que Zhuangzi teria vivido em meio a muitas guerras – momento em que cuidar de si mesmo seria algo relevante. Além do amplo diálogo que manteve com inúmeros autores, sobretudo, Confúcio e Mozi, relativizando suas contribuições.

Por fim, vimos, no terceiro capítulo, que o diálogo das personagens de Shentu-jia e Zichan, ou as referências nos outros diálogos, podem ser úteis para discutir o Zhuangzi em termos históricos ou historiográficos. Além disso, pudemos perceber que seria possível discutir os conceitos da obra através da contagem dos *hanzi* e do cruzamento com as interpretações que vêm sendo feitas da obra, com o intuito de perceber com mais riqueza e em detalhes as problematizações de Zhuangzi. Fazendo isso, podemos discutir “mais de perto” os temas da atenção, da crítica, do debate/diálogo, da política, bem como do próprio ato de escrever sobre tudo isso como um improvável ato formativo. Em outras palavras, pudemos destacar pontos que mostram uma intencionalidade do autor em construir imagens.

Conseqüentemente, a partir de toda esta revisão que fizemos com base no original, poderíamos levantar a seguinte pergunta: como ficaria essa intencionalidade em relação ao mestre que não ensina? Ora, ao escrever escolhendo especificamente certos *hanzi*, percebemos que Zhuangzi poderia querer dizer algo. Este querer, por sua vez, poderia ser um importante aspecto educativo da obra. Porém, a interpretação

vigente não vê assim e esta dissertação de mestrado representaria apenas um tipo de sinalização a algum novo debate sobre um ponto como este.

Como nossa pesquisa possui limitações, não podemos desenvolver tais questões, pois Zhuangzi é considerado pelos especialistas, vários deles discutidos ao longo de nossa pesquisa, como um autor que proporia uma educação do que não deveríamos fazer, ao invés do que deveríamos fazer. Isto, por sua vez, nos leva ao que os especialistas têm chamado de “paradoxo”, além de ser considerada uma proposta (se pudermos chamá-la assim) que seria inapropriada para um possível uso. Apesar disto, concluímos esta dissertação sabendo que não teria sido apenas uma autoria chinesa que teria pensando sobre o que chamamos de educação.



## BIBLIOGRAFIA

AMARO, A. M. “O culto da mulher no neolítico chinês”. In: BUENO, A; NETO, J. *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória: UNESPAR, 2014.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAI, L. “Jing Ye Si 靜夜思”. In: *Chinese Poems*. Disponível em:<<http://www.chinese-poems.com/lb4.html>>. Acesso em fevereiro de 2016.

BARBOSA-LIMA, M; CASTRO, Giselle F; ARAUJO, R. M. X. de. “Ensinar, formar, educar e instruir: a linguagem da crise escolar”. *Ciênc. educ. (Bauru)* [online]. Vol.12, n.2, p. 235-245, 2006. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151673132006000200009&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151673132006000200009&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em janeiro de 2016.

BAUER, W. “Los taoístas y sus precursores”. In: *Historia de la filosofía china*. Trad. Daniel Romero. Rev. Gabriel Menéndez. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

BILLETER, F. *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*. Trad. Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid: Siruela, 2003.

BOTTON BEJA, F. *China: su historia y cultura hasta 1800*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2000, 2a ed. [1a ed. 1984].

BUENO, A. *EducArte – A Educação Chinesa na visão Confucionista*. Creative Commons, 2011. Disponível em< [http://orientalismo.blogspot.com.br/p/livros\\_4.html](http://orientalismo.blogspot.com.br/p/livros_4.html)>. Acesso em dezembro de 2016.

\_\_\_\_\_; NETO, J. (org.). “O pensamento chinês durante a dinastia Han”. In: *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória: UNESPAR, 2014.

CHAN, C. S. “The rise and fall of the falun gong in China: a sociological perspective”. *China Quarterly*, No. 179, p. 665-683, 2004.

CHENG, A. *História do pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

CHINESE TEXT PROJECT. Copyright 2006-2017. Disponível em:< <http://ctext.org>>. Acesso em: janeiro de 2017.

HSU, C. Y. “The Spring and Autumn Period”. In: LOEWE, M; SHAUGHNESSY, E. L. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge/ Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 545 - 586.

DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Versão monousuário 3.0. Copyright 2001-2009. Produzido e distribuído por Editora Objetiva Ltda, 2009. 1 CD-ROM.

DOMINGUES, J. M. "O confucianismo e a China de hoje". *Análise Social*, Lisboa. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Vol. XLV (195), p. 355-365, 2010.

FIGUEIREDO, C. de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Liv. Clássica Ed., 1913.

FRANKE, H; TRAUZETTEL, R. *El imperio Chino*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1993, 6ª ed., vol. 19.

GERNET, J. *El mundo chino*. Barcelona: Crítica, 1999.

GIRARD, A. H. S. "Billeter vs. Jullien". In: *Sinología y traducción: El problema de la traducción de poesía china clásica en ocho poemas de Du Fu 杜甫 (712-770)*. 2009. 493 f. Tesis de doctorado em Traducción i Estudis Interculturals. Universitat Autònoma de Barcelona. 2009.

GRAHAM, A. C.: *The Inner Chapters: Chuang-Tzu*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=HeippfzkrAC&printsec=frontcover&hl=ptBR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=HeippfzkrAC&printsec=frontcover&hl=ptBR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: janeiro de 2016.

\_\_\_\_\_. *El Dao en disputa: La argumentación filosófica en la China antigua*. México: Fondo de Cultura Económica, 1º ed. Electrónica, 2013. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=PY2gBwAAQBAJ&pg=PT322&dq=el+zhuangzi&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwix9eKwpPKAhWMFpAKHT3QBk0Q6AEIlzAB#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: janeiro de 2017.

GRANET, M. "A época dos Hegemons e dos Estados Combatentes". In: *Civilização Chinesa*. Rio de Janeiro: FERNI, 1979.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Chinês*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HALSEY, Charles S. *An Etymology Of Latin And Greek*. Boston: Ginn & Company, 1889.

HAMILL, S; SEATON, J. P. *The Essential ChuangTzu*. Boston: Shambhala, 1998.

\_\_\_\_\_. *Chuang Tzu: Ensinaamentos Essenciais*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Cultrix, 2000.

HORTA, S. R. de G. "Chuânncio: uma outra forma de pensar". *Notandum (USP)*, v. 14, p. 71-74, 2010.

JOPPERT, Ricardo. *O Alicerce Cultural da China*. Rio de Janeiro: Avenir, 1978.

LEE, T. H. C. *Education in Traditional China: A History*. Leiden: Brill, 2000.

LEGGÉ, J. "The Sacred Books of China: The Texts of Taism". In: MULLER, M. F. *The Sacred Books of the East*. London: Humphrey Milford, 1927, vol. XXXIX.

LIMA, L. M. S. *O Tao da educação: a filosofia oriental na escola ocidental*. São Paulo: Ágora, 2000.

LIU, X (ed.). "Chapter 6: Textual Issues in the Zhuangzi". In: *Dao Companion to Daoist Philosophy: Dao Companions to Chinese Philosophy 6*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2015.

LEWIS, Mark Edward. "Warring States: Political History". In: LOEWE, M; SHAUGHNESSY, E. L. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge/ Nova York: Cambridge University Press, 1999, pp. 587-650.

MAIR, V. H. *Wandering on the way: early Taoist tales and parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Book, 1994.

MENDOZA, I. S. "Lao-tsé, a Linguagem e a Educação". In: Luiz Jean Lauand. (Org.). *Filosofia e Educação - Estudos*. São Paulo: Factash, v. 3, p. 61-66, 2007, 1ed.

MERTON, T. "Um estudo sobre Chuang Tzu". In: *A Via de Chuang tzu*. Petrópolis: Vozes, 1969.

NEEDHAM, J. "The Zhou period, the Warring States, and the First Unification". In: *Science and Civilisation in China*. Cambridge University Press, 1954, vol. 1.

\_\_\_\_\_. "Magnetic directivity and polarity", "The use of the compass in navigation". In: *Science and Civilisation in China: Physics and Physical Technology - Part I: Physics*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 2004, vol. 4, 6ª impressão.

NETO, J. B. "Mestres do Tao: tradição, experiência e etnografia". *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, vol. 11, no.24, p. 87-105, jul./dez., 2005.

\_\_\_\_\_. "O caminho do retorno - envelhecer à maneira taoista". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 287-313, jul./dez., 2010.

P. MARTIN; BREUILLY, E. *El libro de Chuang Tse*. Madrid: Arca de Sabiduría, 2001.

PEQUENO DICIONÁRIO DE TERMOS SOBRE O PENSAMENTO DA TERRA DO CENTRO DO MUNDO. Sinografia. Disponível em:< <http://sinografia.blogspot.com.br/2009/10/pequeno-dicionario-de-terminos-sobre-o.html>>. Acesso em: dezembro de 2016.

SANTOS, F. S. R. dos. *Concepções acerca do governante: análise da teoria política legista de Han Fei (séc. III a.C)*. 2006. 51 f. Monografia. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curso de Bacharelado e Licenciatura em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

SANTOS, S. O. dos. *A integração oriente-ocidente e os fundamentos do judô educativo*. São Paulo: Factash Editora, 2015.

SHIH, HU. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

SHUE, V. "Legitimacy crisis in China?". In: GRIES, P. H.; ROSE, S. (orgs.). *State and Society in 21st China: Crisis, Contention, and Legitimation*. Nova Iorque: Routledge Curzon, 2004, p. 24-49.

SOUZA, J. G. V. *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*. 2016. 116 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

WATSON, B. *Chuang Tzu: Escritos Básicos*. Cultrix: São Paulo, 1986.

WATSON, W. *A China Antiga*. Lisboa: Verbo, 1969.

WIEGER, L. *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification*. New York: Paragon Book Reprint Corp. & Dover Publications, 1965.

WING-TSIT, C. "História da Filosofia Chinesa". In: MOORE, C. A. (org.) *Filosofia: Oriente, Ocidente*. São Paulo: Edusp-Cultrix, 1978.

YAO, X. "El confucianismo, Confucio, y los clásicos confucianos". In: *El confucianismo*. Trad. María Condor. Madrid: Cambridge University Press, 2001.

YIBAO, M. *The Ethical and Political Philosophy of Motse*. London: Probsthain, 1929.

YIZHEN, S. (Org.). *Xin han xi cidian 新汉西词典 - Nuevo Diccionario Chino-Español*. Beijing 北京: Shangwu yin shuguan 商务印书馆, 2000.

YUTANG, L. "Chuangtse, místico e humorista". In: *A sabedoria da China e da Índia*. Rio de Janeiro: Irmãos Pogentti, 1945.

ZHANG, Y; BAI, Y. "The Chinese Classic Philosophy of Learning and Teaching: Exploring Insights of the 'Essay on Learning'". In: KHINE, M. S. (ed.) *Science Education in East Asia: Pedagogical Innovations and Research-informed Practices*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer, 2015.

ZHONGWEN.COM. Copyright 1996-2016 by Rick Harbaugh. Disponível em:<<http://zhongwen.com/>>. Acesso em: janeiro de 2017.