

## UMA ESTRANHA RAZÃO: LEITURAS SOBRE O DAOÍSMO ENTRE PENSADORES BRASILEIROS, 1879-1982

André Bueno<sup>1</sup>

Kamila Czepula<sup>2</sup>

**Resumo:** No presente artigo, buscaremos analisar como o Daoísmo foi apresentado ao público brasileiro a partir de leituras feitas no final do século XIX, que afirmavam que os ensinamentos do sábio Laozi (séc. VI AEC) formavam a “Seita da Razão”. Tomando por base algumas das primeiras obras sobre a China escrita por brasileiros – Trabalhadores Asiáticos, de Salvador Mendonça (1879) e A China e os chins, de Henrique Lisboa (1888) -, faremos uma análise comparativa e sistêmica para rastrear as origens dessas ideias, e veremos como tais concepções foram fortemente influenciadas pelo Orientalismo, como foi analisado por Said (1998) e Maffra e Stallaert (2016). Por fim, observaremos seus desdobramentos no imaginário brasileiro sobre o pensamento chinês clássico.

**Palavras-chave:** Sinologia. Daoísmo. Orientalismo.

## **A STRANGE REASON: READINGS ABOUT DAOISM AMONG BRAZILIAN THINKERS, 1879-1982**

André Bueno

Kamila Czepula

**Abstract:** In this article, we will seek to analyze how Daoism was presented to the Brazilian public from readings made at the end of the 19th century, which affirmed the teachings of the sage Laozi (c. VI AEC) formed the "Sect of Reason". Based on some of the first works on China written by Brazilians – *Trabalhadores Asiáticos*, by Salvador Mendonça (1879) and *China e os Chins*, by Henrique Lisboa (1888) – we will make a comparative and systemic analysis to trace the origins of these ideas, and we will see how such conceptions were strongly influenced by the Orientalism, as it was analyzed by Said (1998) and Maffra and Stallaert (2016). Finally, we will observe the developments in the Brazilian imaginary about the Classical Chinese thought.

**Keywords:** Sinology. Daoism. Orientalism.

## **UNE ÉTRANGE RAISON: LECTURES SUR LE DAOISME CHEZ LES PENSEURS BRÉSILIENS, 1879-1982**

André Bueno

Kamila Czepula

**Résumé:** Dans cet article, nous chercherons analyser comment le daoïsme a été présenté au public brésilien à partir de lectures faites à la fin du 19ème siècle, qui a affirmé les enseignements du sage Laozi (siècle VI AEC) a formé la «Secte de la Raison». Sur la base de quelques des premières œuvres sur la Chine écrites par des Brésiliens – *Trabalhadores Asiáticos*, par Salvador Mendonça (1879) et *A China e os chins*, par Henrique Lisboa (1888) – nous ferons une analyse comparative et systémique pour retracer les origines de ces idées, et nous verrons comment ces conceptions ont été fortement influencées par l'orientalisme, comme cela a été analysé par Said (1998) et Maffra et Stallaert (2016). Enfin, nous observerons son déroulement dans l'imaginaire brésilien sur la pensée chinoise classique.

**Mots-clés:** Sinologie. Daoïsme. Orientalisme.

## Introdução

Nos últimos anos, temos direcionado nossos estudos acadêmicos para a compreensão da *Questão Chinesa* – uma proposta que praticamente dominou mentes e corações na sociedade brasileira no século XIX, principalmente nas décadas de 1870-1880. A “*Questão...*” consiste em saber se o império brasileiro deveria trazer chineses para constituírem a nova força motriz de trabalho – ou se a vinda dos “chins” (como eram chamados na época) consistiria, justamente, numa nova forma de escravização, mascarada por meio de contratos aviltantes e desumanos. O debate acerbo envolveu intelectuais de renome na historiografia brasileira, como Quintino Bocaiuva, Xavier Pinheiro, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Miguel Lemos, entre outros<sup>3</sup>. Uma série de obras e relatórios foi escrita para discutir a questão, que se arrastou por décadas até arrefecer no início do século XX.

Dentre esses escritos, dois textos se destacaram por trazer à cena um debate repleto de informações históricas e culturais sobre a China; *Trabalhadores Asiáticos*, de Salvador Mendonça (1879) e *A China e os chins* (1888), escrito por Henrique Lisboa, diplomata que participou da primeira missão oficial brasileira na China em 1880. Enquanto o trabalho de Mendonça fora realizado com base em fontes americanas e francesas, o livro de Lisboa tornar-se-ia o primeiro estudo sinológico brasileiro in loco, apresentando um relato de viagem antropológico.

Em ambos os textos, um detalhe chamou a atenção: tanto Mendonça (1879, p. 68) quanto Lisboa (1888, p. 117) denominaram o pensamento de Laozi 老子 e o Daoísmo de *seita da razão*. Causou-nos estranheza que o pensamento daoísta – usualmente classificado como antirracionalista, contracultural e instintivo<sup>4</sup> – fosse associado a uma ideia de *razão* dentro dos moldes eurocêntricos, herdados da concepção historicamente ligada aos gregos (principalmente Platão e Aristóteles) e relida pelo movimento romântico do século XIX<sup>5</sup>.



Embora os autores brasileiros não fossem especialistas em pensamento chinês, suas afirmações foram feitas com segurança, calcadas em obras renomadas e traduções da época que lhes concediam escopo para tais declarações, como veremos adiante. Mas que racionalismo seria esse? E com base em quê Mendonça e Lisboa fizeram tais afirmações? O resultado dessa breve inquirição surge nesse nosso texto, revelando peculiares concepções que nortearam o início de uma possível sinologia brasileira.

No presente artigo, examinaremos os fragmentos textuais produzidos por alguns autores brasileiros, as intenções teóricas e metodológicas dessas exposições, e suas conexões com o desenvolvimento da sinologia acadêmica no século XIX. Em seguida, analisaremos como foi construída a ideia de que o daoísmo poderia ser uma espécie de “Racionalismo” – essa “estranha razão” atribuída a Laozi –, a partir das leituras orientalizantes comuns no período, e de que forma elas nortearam a compreensão do pensamento chinês por algumas décadas no Ocidente. Por fim, apresentaremos alguns efeitos dessas interpretações nas traduções e versões de textos daoístas realizadas no Brasil, que desvelam para nós como essa herança cultural continua a atuar em nosso imaginário.

### **As visões brasileiras de Laozi: 1879 - 1888**

Em 1879, corria intenso o debate sobre a importação da mão de obra chinesa para o Brasil - “a ideia tomou ares nacionais, vindo a se transformar na ‘Questão Chinesa’, sobre a qual puderam opinar lavradores e políticos representantes de todas as províncias” (DEZEM, 2005, p. 89). A controvérsia entre favoráveis e contrários aos chins deixou evidente o desconhecimento da maior parte dos brasileiros sobre a civilização chinesa, sua cultura, política e de como o problema deveria ser tratado à luz de uma economia geopolítica mundial<sup>6</sup>. Nesse contexto, Salvador de Mendonça (1814-1901) recebeu o encargo de elaborar um estudo sobre a presença chinesa nos Estados Unidos, no qual deveria avaliar se seria vantajoso ou não a vinda de chi-



neses para o Brasil. O texto foi encomendado pelo Presidente do Conselho e Ministro da agricultura João Cansação de Sinimbu – ficou tão satisfeito com o resultado que decidiu publicar o relatório em formato de livro, para sua mais ampla divulgação. Mendonça fez questão de frisar que o texto fora construído a partir de suas impressões e estudos, e para garantir que suas afirmações eram sustentáveis, desfilou uma série de autores que havia consultado, concedendo um teor de erudição à sua obra. Ele mesmo afirmava, no prefácio, que “só por economia de espaço e para não tornar pesado e indigesto este trabalho, de sua natureza árido, deixa o autor de recheá-lhe as páginas de notas e citações” (MENDONÇA, 1879, p.vii). A prática era comum na época: segundo José Murilo de Carvalho (2000, p. 127), era fundamental citar referências estrangeiras de renome, ou corria-se o risco de levantar desconfianças entre os leitores.

Como nosso objetivo é discutir a ideia de Daoísmo que esse autor nos apresenta, não nos deteremos em uma análise mais minuciosa de sua obra. Gostaríamos, desse modo, de ir diretamente ao terceiro capítulo do livro, onde Mendonça cita a sua curiosa interpretação da escola de Laozi:

A seita dos Racionalistas, ou Tau kia, foi fundada por Laukiun, que nasceu no ano 604 a. c., 54 anos antes de Confúcio. Segundo Pauthier, que lhe estudou a história acuradamente, nasceu de pais pobres, foi nomeado bibliotecário do imperador, estudou nesse cargo todos os livros antigos e religiões existentes. Supõe-se que visitou a Judéia. A sua doutrina tem pontos de contacto com a dos sectários de Zoroastro da Pérsia, dos Essênios da Judéia, dos Gnósticos da igreja primitiva e dos eremitas da Tebaida, porém aproxima-se ainda mais da doutrina de Zeno, pois ambas ensinam que o isolamento e a contemplação são os meios mais certos de purificar a parte espiritual da nossa natureza, de anular as paixões corporais e de voltar ao seio da Razão suprema (MENDONÇA, 1879, p.68).

A informação dada por Mendonça não parece ter qualquer relação com aquilo que hoje conhecemos como Daoísmo, ou mesmo com a história de Laozi. Como de praxe, ele nos informa a fonte de sua afirmação – o texto de Guillaume Pauthier, que examinaremos mais adiante – mas, ainda



assim, nos deixa instigados com as seguintes considerações: Laozi teria ido até a Judéia? E o que significa a *Razão Suprema* a que ele se refere? E ainda, ao que se alude o termo “Racionalismo”, empregado na classificação da escola do caminho (Daojia 道家)?

Dentro de critérios orientalistas próprios da época, Mendonça nem mesmo se preocupou em desvincular a ideia daoísta de qualquer outra forma de pensar que não fosse religiosa, classificando-a de “seita”. A tradução do “Oriente”, dentro do contexto intelectual brasileiro, se guiava por uma forma nativa de orientalismo, que conjugava elementos das tradições europeias com visões próprias de nossa cultura, criando uma grade de leitura singular e com características originais, que Maffra e Stallaert (2016) denominaram de *Orientalismo crioulo*. A compreensão de outras formas de pensamento não-ocidentais era comumente associada a imagem de religiosidade - embora não devemos esquecer que, ao longo do século XIX, mantinha-se, ainda, um entrelaçamento do pensamento filosófico e as ideias cristãs. Essas relações são importantes para que possamos tentar entender ao que Mendonça se referia, tendo em vista que, para os leitores de hoje, esse fragmento nos deixa encasquetados, a ver navios, sem conseguirmos perceber de onde viriam essas ideias. Seja como for, *Trabalhadores Asiáticos* foi um sucesso e contribuiu de forma decisiva para que, no ano seguinte, uma missão diplomática brasileira fosse enviada para a China.

Foi nessa viagem, realizada em 1880<sup>7</sup>, que Henrique Lisboa teceu suas extensas observações sobre a vida chinesa, culminando no *A China e os chins*. O livro é comparável aos melhores estudos sobre a China feitos nessa época, graças também a erudição e sensibilidade do autor. Lisboa, em várias partes de seu livro, superava os inúmeros preconceitos que grassavam contra a sociedade e a cultura chinesa, apresentando uma visão sumamente positiva dessa civilização<sup>8</sup>. Seu intuito, como ele mesmo propunha, era fazer um estudo comparativo de civilizações, que em seu ponto de vista, contribuía para desfazer imagens equivocadas e permitir um aprendiza-



do mútuo pela troca de experiências (LISBOA, 1888, p.10-15). Lisboa lera o trabalho de Mendonça antes de ir para a China, inclusive citando pontualmente. Eram colegas da área diplomática, que nutriam um interesse comum pela questão chinesa, embora Lisboa se tornasse, depois da missão, em um admirador convicto dos chineses.

Tal como procedemos anteriormente, não nos deteremos numa análise mais ampla da obra, focando no trecho que nos interessa. Lisboa dissemina, ao longo de seu texto, diversas informações sobre questões religiosas e filosóficas chinesas. Sobre Laozi e sua doutrina, ele nos informaria o seguinte:

Dessas seitas, a primeira que veio despertar o indiferentismo moral do povo chinês em matéria de religião, foi a que fundou Lao-tse no século VI antes de Cristo, sob o nome de Doutrina da Razão e da Virtude (Tao-te-kia). Lao-tse pregava o respeito às antigas tradições, acrescentando-lhes a teoria, ainda desconhecida, da imortalidade da alma. Os seus preceitos, compilados pelo seu discípulo Tchuang-tse, impunham uma vida ascética e contemplativa e a renúncia das riquezas e dignidades, único meio de voltar ao seio do princípio supremo, a Razão, sem passar pelas expiações do Purgatório. Aconselhava aos prosélitos o estudo de si mesmo, considerando-o a única sabedoria que se deve ambicionar e capaz de assegurar a bem-aventurança futura, se for acompanhada do desprezo das coisas exteriores e de uma inalterável serenidade. Mas, estas severas teorias, tão opostas ao espírito positivo daquela raça, não podiam manter-se por muito tempo em sua ingênua pureza. Os apóstolos da Razão acharam mais conveniente acrescentar-lhes práticas maravilhosas e imbuídas de superstições que afagavam mais as inclinações da camada inferior da população, única em que o culto de Lao-tse pôde encontrar favor, depois da aparição do seu poderoso contemporâneo Kong-fu-tse (Confúcio). (LISBOA, 1888, p.117-118)

E arremata, em nota de rodapé, com uma conclusão da própria lavra: “A máxima favorita dessa seita é que a Razão originou um; de um, saiu dois; de dois, três; e três produziu todas as coisas. Alguns missionários católicos tentaram especular com essa máxima mística para explicar aos chins o mistério da Santíssima Trindade” (LISBOA, 1888, p.117).

Lisboa repete a ideia de classificar o Daoísmo como uma seita religiosa, e mais: afirma que os daoistas acreditavam na imortalidade da alma, em purgatório, e que se dedicavam ao estudo da “Razão” – que aqui, o au-





tor identifica como “Tao” (o ideograma *Dao* 道, o caminho, via ou método). Essa associação entre “razão” e o “caminho” dos daoístas, permeada de associações religiosas içadas de uma crença judaico-cristã, chega a nos causar espanto, dada a segurança com que essas afirmações são feitas. Não basta meramente que indiquemos que essas interpretações negavam a originalidade chinesa do Daoísmo, com base nos estudos mais recentes de que dispomos<sup>9</sup>; a questão, crucial, em nosso entendimento, é compreender como teria sido possível a Mendonça e Lisboa chegar a tais conclusões. E para isso, precisamos agora recorrer a fonte dessas interpretações curiosas, mas que causaram profundo impacto na Sinologia: a figura do orientalista Guillaume Pauthier.

### A Sinologia orientalista de Pauthier

Nossos autores brasileiros podiam ter acesso a um número razoável de obras para construir suas visões sobre a China – embora Lisboa levasse a definitiva vantagem de realizar um estudo *in loco*. Contudo, é possível que a escolha das fontes seguisse algum critério de preferência ou ajuste em relação aos pontos de vista pessoais dos autores. Isso talvez justifique a escolha de Pauthier como o principal guia para a interpretação das religiosidades chinesas.

Guillaume Pauthier (1801-1873) foi um dos mais destacados e prolixos orientalistas franceses, com uma vasta produção de ensaios e traduções daquilo que ele mesmo chamou de *Livros sagrados do Oriente* (PAUTHIER, 1840). Pauthier trabalhava dentro de uma grade de leitura integrada, na acepção orientalista saidiana da palavra<sup>10</sup>, que promovia uma comparação direta entre as mais diversas fontes asiáticas em busca de um fundo comum, realizando diversas inferências associativas entre textos e ideias. Ou seja: ele sabia distinguir chineses e indianos, mas seu interesse era aproximá-los, buscando e promovendo concepções de identidade, e



não de diferença. Essa metodologia cumpria um pré-requisito fundamental: a defesa das concepções difusionistas que colocavam o Oriente Médio no centro da gênese de todas as civilizações.

Essa ideia provinha do Antigo Testamento, e se tornara também uma condição *sine qua nomen* para muitos dos estudos asiáticos em voga, atendendo tanto a questões religiosas quanto arqueológicas e antropológicas. Joseph de Guignes (1721-1800), por exemplo, defendeu peremptoriamente que a China surgiu de uma colônia egípcia (GUIGNES, 1760), influenciando vários orientalistas (como Pauthier). Já Albert Terrien de Lacouperie (1848-1894) foi um dos mais convictos defensores da teoria de que a civilização chinesa era herdeira direta da Babilônia, e suas obras, apesar de criticadas, tiveram profunda influência nos meios acadêmicos no final do século XIX, dando continuidade à teoria genética do Oriente Médio. Lacouperie era leitor de Pauthier, tendo incorporado algumas de suas afirmações para defender suas hipóteses (CHAVANNES, 1897, p.315-316 e SUN, 2017, p.12-40); e sua primeira obra de destaque nesse sentido, *Early History of Chinese Civilization* (1880), foi lançada no mesmo ano da missão brasileira para a China. Ou seja: Lisboa pode nem ter lido o novo lançamento, mas estava plenamente atualizado sobre as novidades teóricas e metodológicas desse campo de estudo.

Voltemos então a Pauthier. Como orientalista, sua intenção era procurar associações linguísticas e materiais que evidenciassem a origem comum dos povos asiáticos. A consecução desse modelo, feita dentro dos mais “rigorosos métodos científicos” da época, garantia também uma acomodação confortável às crenças judaico-cristãs, que permaneciam funcionando como baliza de estruturação cronológica da história das civilizações. Pauthier realizou um dos primeiros estudos mais detalhados sobre a escola daoísta, publicado no livro *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu, traduit du chinois, et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanscrits et du Tao-Te-King de Lao-Tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine*



*et de l'Inde, orné d'un dessin chinois, suivi de deux "oupanichads" des Védas, avec le texte sanskrit et persan (ou Memória sobre a origem e disseminação da doutrina do Tao, fundada por Lao-Tseu, traduzida do chinês, e acompanhada por um comentário retirado de livros em sânscrito e do Tao-Te-King de Lao-Tseu, estabelecendo a conformidade de certas opiniões filosóficas da China e da Índia, adornadas com um desenho chinês, seguidas por dois "oupanichads" dos Vedas, com o texto sânscrito e um persa)* (PAUTHIER, 1831). Esse longo título praticamente resume o intuito de Pauthier; ao longo do texto, ele realiza um estudo da “seita de Laozi”, comparando-a exaustivamente com o Hinduísmo, Mazdeísmo e pontuando com inferências do Judaísmo. É difícil criticar um autor que sabia chinês, sânscrito, persa e hebraico; mas um olhar mais cuidadoso sobre suas associações e inferências demonstra a grande superficialidade da análise, com encontros forçados de palavras, termos e ideias. Pauthier se beneficiava dos conhecimentos restritos que existiam sobre os textos chineses – e mesmo sobre os orientais em geral. Ademais, com o material de que dispunha para realizar seus estudos, suas conclusões pareciam coerentes, e absolutamente possíveis. Sua definição de Dao (Tao), por exemplo, é a seguinte:

O Tao do texto chinês é o triplo Brahma dos versos de Manu, a palavra eterna e suprema, a inteligência ordenadora e motriz de todas as coisas. O Tao, dizem os chineses, é o princípio do qual emanam o céu, a terra, o homem e toda a natureza. Li (princípio, estrutura) é o princípio latente; Tao é o princípio em ação. "O Tao", diz M. Morisson em seu dicionário tônico, é muito semelhante, nas obras de Lao-tsé, à razão eterna de que falam alguns europeus, ao *ratio* dos latinos e ao *logos* dos gregos (PAUTHIER, 1831, p.4 [tradução dos autores])<sup>11</sup>.

Seria uma simples grosseria afirmar que Pauthier estava tremendamente equivocado, e que as culturas indiana e chinesa tinham origens bastante distintas: todavia, precisamos lembrar que a arqueologia científi-



ca estava em seus passos, e não raro, seus especialistas andavam com a bíblia debaixo do braço, procurando sinais de dilúvio ou da torre de Babel.

O problema central da análise de Pauthier, contudo, trata-se da transposição da concepção metafísica judaico-cristã para a análise do Daoísmo buscando nele uma reprodução incompleta de uma “verdadeira identidade religiosa” com o Cristianismo:

Em Lao-tzu, o caractere *Tao* tem um significado muito maior, porque as doutrinas de Lao-tseu estão mais marcadas com as grandes ideias religiosas de um ser superior ao homem, distinto do homem e cujo poder é infinito. O *Tao* é deificado; é inteligência, a razão suprema e primordial. A maioria dos comentaristas do *Tao-te-king* não parece ter entendido esse significado elevado e primitivo; eles materializaram, por assim dizer, o significado do *Tao*, privando-o de seu significado figurativo; outros o ouviram em sua mais alta aceitação. Os diversos e numerosos usos desta palavra, ao longo desta Memória, talvez tornem possível compreender o seu significado (PAUTHIER, 1831, p.5 [tradução dos autores])<sup>12</sup>.

A partir daqui, começamos a compreender melhor o que vem a ser a ideia de “Razão” usada por Mendonça e Lisboa em suas obras. Na acepção de Pauthier, a “Razão” indicada é Deus, o logos primordial, a causa primeira de tudo, *primus movens* da criação. Não se tratava de uma racionalidade científica, mas da ideia de uma essência da razão, transcendente, que emanava e constituía o próprio criador. As religiosidades asiáticas haviam perdido de vista essa condição causal fundamental, em função do seu processo de evolução histórico, que as afastaram de uma concepção monogônica, levando ao surgimento de complexos sistemas henoteístas e politeístas. Pauthier consegue manter um nível de compreensão e respeito notável na análise das culturas indiana, chinesa e persa, porém deixava escapar, de forma clara, sua intenção de imprimir um caráter religioso na análise do Daoísmo, e associar Laozi a alguma forma e conhecimento herdado do Oriente Médio (de onde Mendonça tira a ideia do sábio ter ido à Judéia). Pauthier não poderia ser acusado de criar qualquer imagem errada dos da-



oístas: afinal, no século XIX, os europeus em visita à China tinham mais contato com as expressões religiosas da sociedade do que, propriamente, com o antigo pensamento filosófico chinês. Sua interpretação parecia ser apropriada ao que se via naquela época; e chamar os daoístas de *racionalistas*, portanto, era praticamente um elogio. Laozi teria chegado perto da concepção monoteísta da criação, chamando Deus de “Dao”, e infelizmente seu pensamento “original e puro” se perdera em meio às crendices, superstições e ao “materialismo” dos chineses.

Lisboa mostrou-se aí um atento leitor de Pauthier, quando comentara que o primeiro verso do *Daodejing* 道德經 (“O um gera o dois, o dois gera o três, o três gera as dez mil coisas”, *Daodejing*, 1:1) foi associado à ideia da Santíssima Trindade, segundo ele, por alguns missionários cristãos. A ressalva era importante: fora justamente isso o que pensadores como Pauthier e Lacouperie propunham e desejavam.

O estudo de Pauthier foi um ponto de partida para despertar o interesse sobre pensamento daoísta, atraindo sinólogos de renome para a leitura do *Daodejing*. Contudo, eles encontraram algo bem diferente, no texto, daquilo que Pauthier havia proposto.

Stanislas Julien (1797-1873) se debruçou sobre os tratados daoístas e chegou a conclusões radicalmente opostas a de seu predecessor. De forma consciente, Julien percebera que a evolução histórica e intelectual chinesa seguira um caminho distinto, possuindo particularidades que explicavam a gênese do texto daoísta sem qualquer influência do Oriente Médio. Dominando os textos chineses, Julien traçou um quadro diferente, e legitimamente sínico, para o *Daodejing* (JULIEN, 1842), estabelecendo um importante contraponto crítico ao estudo de Pauthier.

Ele não estava sozinho na empreitada: nesse mesmo sentido, o trabalho de John Chalmers (1868) também se contrapunha à concepção difusionista de Pauthier. Para Chalmers, o texto daoísta era original e legitimamente chinês, inserido dentro das questões filosóficas e contextuais da China antiga. Mesmo assim, Chalmers patina em suas crenças, quando dis-



cute se *Dao* poderia ser traduzido como “Razão” (o que ele considera impreciso, mas não totalmente equivocado [CHALMERS, 1868, p.xi]) ou ainda, quando aproxima a concepção de *Dao* de uma ideia única da originação nos moldes do Logos grego (CHALMERS, 1868, p.xvii). Chalmers dedica seu trabalho ao seu amigo e mentor, o reverendo James Legge (1815-1897), o grande tradutor das obras clássicas chinesas para o inglês no século XIX. Curiosamente, Legge seria, depois, um dos críticos mais ácidos das obras de Pauthier e Lacouperie, considerando-os trabalhos quase fantasiosos<sup>15</sup>.

### E entre os brasileiros?

Não sabemos se Mendonça e Lisboa leram Julien ou Chalmers, o que poderia tê-los feito mudar de opinião; todavia, o uso do trabalho de Pauthier nos revela um interesse bastante específico de acomodar os saberes chineses a um sistema de interpretação orientalista, que preservasse a identidade cristã de seus autores. Isso não impediu que Mendonça fosse um severo crítico das ações religiosas na China, quando afirmava:

As instituições Chinesas foram, até bem pouco, estudadas através do véu enganador de uma certa ordem de escritores. Jesuítas, Dominicanos, Franciscanos, Lazaristas e outros padres católicos romanos foram os primeiros que se apresentaram nessa arena, desde que, há mais de três séculos, empreenderam a conversão desse povo ao Cristianismo. (...) Quais podiam ser as premissas dos escritores eclesiásticos é fácil conhecer, sabendo-se quanto a sua Igreja odiou sempre a liberdade do povo (MENDONÇA, 1879, p.70).

Mas não era exatamente o que Pauthier fizera? Inserindo a China numa cronologia bíblica – e embora ele não fosse um padre ou pastor – Pauthier seguira com cuidado uma cartilha que não incomodava a sensibilidade do cidadão cristão mediano. Mendonça acompanhara seu raciocínio nesse sentido: e, todavia, criticava a ideia de uma história chinesa lida pelo



olhar dos religiosos... Ele não se preocupou em parecer contraditório, ao contrário: denotava uma posição independente, na qual a articulação dos argumentos respondia ao seu interesse intelectual. Assim, afirmar que na China havia uma seita religiosa de adoradores da Razão (Deus) era mais um alívio do que um problema. Era o reconhecimento de que, mesmo “longe” (na China), a divindade misericordiosa estava presente. Cabia apenas aos chineses aderir à marcha das civilizações, aceitando o currículo histórico ocidental.

Lisboa foi mais cuidadoso, avaliando que na China havia muitas semelhanças entre as formas de culto tradicionais e o Cristianismo (LISBOA, 1888, p. 116-117), e que a ação dos jesuítas estabelecera um proveitoso diálogo intercultural entre a China e as civilizações do Ocidente (LISBOA, 1888, p.164-165). Ele evitou entrar nas controvérsias sobre as origens dos chineses, mostrando tato diplomático; mas a adoção da ideia de que os daoístas seriam “racionalistas” entregava sua posição sobre o assunto.

Do exposto, revela-se então essa curiosa avaliação sobre doutrina daoísta; uma escola que teria se aproximado da concepção de razão universal, consignada em uma entidade criadora, denominada *Deus* no vocabulário judaico-cristão, e “*Dao*” para os chineses. Não foi por acidente que alguns pensadores cristãos forçaram a aproximação de *Logos*, *Theos* e *Tao* (na grafia alfabética antiga da palavra – o próprio Chalmers nos informa esse procedimento, quando da tradução da Bíblia para o chinês (CHALMERS, 1868, p. xii)).

A importância da adoção desse paradigma por Mendonça e Lisboa se refletiria, diretamente, nos escritos que foram produzidos ou traduzidos, no Brasil, e que porventura se referiam a Laozi. Um deles, o referencial estudo positivista de Pierre Laffite (lançado em 1861) sobre a civilização chinesa, e que foi publicado em 1938, trazia a seguinte informação sobre o Daoísmo:

O primeiro elemento modificador da civilização chinesa é a filosofia de Lao-tse, cujos sectários, muito difundidos na China, tomaram



o nome de Tao-sse ou sectários da razão (...) Vejamos primeiro em que consiste a filosofia de Laotzu. Consiste em um sistema metafísico cujo objetivo é deduzir tudo de um princípio supremo, a Razão, e explicar tudo por propriedades abstratas, para finalmente apresentar, como toda metafísica, combinações verbais simples para explicações científicas reais. (LAFFITTE, 1938, p.52)

Notemos que, apesar dos positivistas serem reconhecidos pela ênfase em seus métodos de pesquisa, e na análise crítica da documentação disponível, Laffitte repetia alguns dos argumentos de Pauthier<sup>16</sup> (LAFFITTE, 1938, p.53), mesmo existindo outros estudos que provassem o contrário. A trama de relações de Pauthier continuava persistindo como a composição mais “coerente” da história da antiguidade oriental.

A ideia foi apropriada pelas primeiras produções nacionais. Francisca Cordeiro (1942), em seu livro sobre as civilizações de Índia e China, chegava ao cúmulo de afirmar que Laozi havia compreendido o nome hebraico de Deus (Javé), citando um trecho fantasioso sobre o *Daodejing*:

Foi esse sábio filósofo quem incluiu o primeiro elemento modificador na primitiva filosofia religiosa da China e o grande teórico da doutrina taoísta, instituída por ele sob a denominação de TAO (o Caminho), em a qual resumiu a religião oficial, unida à orientação política do país. O taoísmo, compêndio complexo de grande elevação moral e de tão transcendente filosofia que só é acessível a eruditos, ensina um absoluto desprezo pelos bens da terra. É de Lao Tseu a explicação dada sobre o nome do Todo-Poderoso:

Aquele para quem olhais e não ousais nomear, chama-se - I

Aquele que nos ouve e vos não ouvis, chama-se - HA

Aquele que as vossas mãos procuram e não alcançam, chama-se - WEI

Observe a similitude entre os sons vocais e a explicação dada pelos chineses ao Todo Poderoso e os empregados pelo povo de Israel para designar YEOVAH, cujo nome não podiam pronunciar! Ambos os povos empregavam o mesmo trigramma de vogais. (...) Eis o que ensinou quanto à origem do Universo:

"Antes do CHAOS, o que precedeu ao nascimento do Céu e da Terra - só existia um SER, deslimitado e silencioso. Imutável e laborioso, sem alterar jamais a sua essência. Pode-se chamá-lo mãe do Universo. Eu ignoro o seu nome, mas denomino-o RAZÃO. A RA-





ZÃO é a essência íntima de todas as coisas, não tem princípio nem fim” (CORDEIRO, 1942, p. 39-40).

Cumpre salientar que o trecho que cita I-HA-WEI não existe, nessa forma, em qualquer uma das versões que conhecemos de Laozi. A segunda parte parece uma versão dos primeiros versos, adaptadas de acordo com os velhos ensinamentos de Pauthier, Laffitte, Lisboa, e Mendonça, em que *Dao* é traduzido como “Razão”. A autora empregou de liberdade poética para construir um argumento empático, bastante funcional, dada a escassez de literatura sobre o tema no período, salvaguardando a manutenção da ideia do Daoísmo “racional”.

Foi somente em 1945<sup>17</sup> que uma tradução diferente, feita por Lin Yutang, surgiu no Brasil, na coletânea intitulada *A Sabedoria da Índia e da China*. Lin assim descrevia o *Daodejing* em sua introdução:

Se há um livro em toda a literatura oriental que se deve ler acima de todos os outros, é, em minha opinião, o Livro do Tao de Laotse. Se há um livro que pode pretender interpretar para nós o espírito do Oriente, ou que é necessário para a compreensão do típico comportamento chinês, incluindo literalmente “os caminhos da sombra”, este é o Livro do Tao. É que o livro de Laotse contém a primeira filosofia de dissimulação enunciada no mundo; ensina a sabedoria de parecer tolo, o sucesso de parecer que vai fracassar, a força da fraqueza e a vantagem da não ingerência, concedendo ao adversário o benefício da fútil porfia pelo poder. Na verdade, é responsável por qualquer maturidade que possa ser vista no comportamento social e individual da China. Quem ler bastante deste Livro, automaticamente adquire os hábitos e pontos de vistas dos chineses (LIN, 1957, p.19).

A bem humorada e pouco formal apresentação de Lin tornava o texto mais acessível ao público em geral, e pretendia transmitir a ideia propriamente chinesa de Laozi como um autor desprendido do mundo material, harmônico, e tipicamente nativo. Apesar de Lin ser um chinês convertido ao cristianismo, ele não fez qualquer tipo de pressão, ao longo do texto, pa-



ra vincular a concepção de “Razão” ou divindade a Laozi. A tradutora brasileira, Haydée Nicolussi, conseguiu manter-se bem próximo ao original, embora deixe escapar por duas vezes (nos cap. 4 e 29) a palavra “Deus”, ao longo do texto, no seu usual sentido monoteísta (LIN, 1957, p. 25 e 38).

Mesmo assim, a personificação de Laozi como uma espécie de enviado divino se manteve presente no imaginário dos pensadores brasileiros; e no início dos anos de 1970, o filósofo e teólogo Huberto Rohden apresentou sua versão do livro, intitulada *Tao Te Ching – o livro que revela Deus*. O nome do livro era autoexplicativo: Rohden, dentro de uma linha argumentativa muito próxima de Pauthier já fazia mais de um século, apresenta o Dao, em sua obra, da seguinte maneira:

Deus, Brahman, Yahveh, Tao – que é que se entende por esta palavra? (...) Toda a filosofia ou sabedoria superior culmina infalivelmente no monismo cósmico, equidistante do dualismo separatista e do panteísmo identificador. Para o monista, tudo está em Deus, e Deus está em tudo – mas tudo não é Deus, nem Deus é tudo; as criaturas não estão separadas de Deus, nem são idênticas a Deus. Todos os verdadeiros gênios da humanidade pensavam e sentiam em termos de monismo cósmico, cujo exemplo mais brilhante é o Cristo do Evangelho. E como poderia Lao-Tsé, o grande gênio da sabedoria chinesa, ter pensado e sentido de outro modo? Por meio dos 81 capítulos brevíssimos do Tao Te Ching, lança-se, como um fio de luz, a experiência do Infinito, do Absoluto, do Uno, que se manifesta através dos Finitos, dos Relativos, do Verso. A sabedoria de Lao-Tsé é tipicamente univérsica: do Uno emana o Verso; o Verso está no Uno e, embora o Uno do Infinito transcenda todo o Verso dos Finitos, estes estão imanentes naquele. O Tao, em torno do qual gira este livro, pode ser considerado como a Divindade, o Absoluto, o Infinito, o Eterno, o Insondável, o Uno, o Todo, a Fonte, a Causa, a Realidade, a Alma do Universo, a Vida, a Inteligência Cósmica, a Consciência Universal, etc. Enquanto o leitor não se identificar totalmente com essa consciência univérsica do monismo cósmico de Lao-Tsé não compreenderá a alma do Tao Te Ching (ROHDEN, 1982, p.9-11).

Como podemos perceber, Rohden manteve uma grade de leitura calçada numa perspectiva teológica cristianizada, que aprimorava a concep-



ção “Pauthieriana” de que Laozi e Jesus estavam ligados, com base na teoria de um monismo criador representado pela divindade única, Deus – manifesto por vários nomes, como indica o início desse trecho. Pauthier e Rohden estavam distantes por aproximadamente um século: e assim mesmo, a necessidade de aproximar o Tao de Deus persistia em nosso imaginário.

### Uma breve conclusão

Embora pouco notado nos círculos acadêmicos, por tratar-se de uma versão não científica da obra de Laozi, o livro de Rohden obteve sucesso entre o público geral, tendo sucessivas reimpressões e passando por um relançamento de grande porte em 2003<sup>18</sup>. Isso não impediu que versões abalizadas do *Daodejing* surgissem no cenário brasileiro, como a de Mário Bruno Sproviero (2002), Giorgio Sinedino (2015) e Chiu Yi-Chih (2017)<sup>19</sup>. Contudo, foi graças ao empreendimento de Mendonça e Lisboa, no século XIX, que uma leitura imaginativa sobre Laozi se cristalizou no imaginário brasileiro, atribuindo a ele uma conexão divina com uma ideia essencialista cristã.

O incômodo do uso da palavra “Racionalista”, aplicada aos daoístas, surge da concepção contemporânea de que a razão é um instrumento científico e filosófico, se antepondo a uma lógica do pensamento religioso. Para além dessa visão simplista, que mascara a complexidade das relações entre religiosidade e filosofia, destaca-se que as ideias lançadas por esses autores brasileiros foram muito bem sucedidas em manter viva as teorias de Pauthier, reelaborando a compreensão de Laozi numa história da literatura religiosa em nosso país.

Nos dias de hoje, provavelmente nenhum sinólogo formado na universidade julgará mais que seja adequado usar o termo “Escola da Razão” para denominar os daoístas, sem cogitar que “estranha razão” seria essa de



Laozi; mas não devemos nos furtar de crer que, em várias leituras possíveis, ainda podemos encontrar outros autores – principalmente de cunho esotérico – que creem ser válida a associação do Daoísmo com sabedorias “ocultas”, capazes de proporcionar um encontro com uma unicidade transcendente das religiões (SCHUON, 2011). Para eles, essa “estranha razão” permanece.



## FONTES PRIMÁRIAS

CHALMERS, John. *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality, of the Old Philosopher, Lau-tsze*. London: Trübner, 1868.

CHAVANNES, Édouard. *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, Tome second, traduits et annotés par Édouard Chavannes*. Paris: Ernest Leroux, Paris, 1897.

GUIGNES, Joseph. *Mémoire, dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*. Paris: Desaint & Saillant, 1760.

JULIEN, Stanilas. *Lao-Tseu Tao-Te-King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Paris: Imprimerie Royale, 1842.

LACOUPERIE, Albert Terrien de. *Early History of Chinese Civilization*. London: Vaton, 1880.

LAFFITTE, Pierre. *Considerações geraes sobre o conjuncto da civilisação chinesa e sobre as relações do Occidente com a China*. Trad. Generino dos Santos. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Comércio, 1938.

LIN, Yutang. *A sabedoria da Índia e da China*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1957.

LISBOA, Henrique Carlos Ribeiro. *A China e os Chins*. Recordações de viagem do Ex. Secretário da Missão Especial do Brasil a China. Montevideo: Typ. a vapor de A Gobel, 1888.

MENDONÇA, Salvador de. *Trabalhadores Asiáticos*. New York: Typographia do Novo Mundo, 1879.

PAUTHIER, Guillaume. *Les livres sacrés de l'orient*. Paris: Firmin Didot, 1840.

PAUTHIER, Guillaume. *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu, traduit du chinois, et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanscrits et du Tao-Te-King de Lao-Tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine et de l'Inde, orné d'un dessin chinois, suivi de deux "oupanichads" des Védas, avec le texte sanskrit et persan*. Paris: Imprimerie Dondey Dupré 1831.

ROHDEN, Huberto. *Tao Te Ching – o livro que revela a Deus*. São Paulo: Alvorada, 1982.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BO, Mou. **Chinese Philosophy A-Z**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- BUENO, André. **Revisões Literárias. Literatura Sinológica no Brasil: apontamentos e avaliações**. Rio de Janeiro: Proj. Orientalismo, 2016.
- CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura **Topoi**: revista de História, v. 1, n. 1, p. 123-152, dez. 2000.
- CARVALHO, Vinícius. Pietro Nasseti e a originalidade da tradução. **Revista A!** n.2, jun. 2014. Disponível em:  
<https://revista-a.org/2014/06/04/pietro-nasseti-e-a-originalidade-da-traducao/>. Acesso em: 30 out. 2010.
- CHAN, Wing Tsit. História da Filosofia Chinesa. In MOORE, Charles (Org.) **Filosofia: Oriente, Ocidente**. São Paulo: EDUSP/Cultrix, 1978. p. 39-87.
- CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHIU, Yi Chih. **Dao De Jing: O livro do Tao (Tao te ching)**. São Paulo: Madras, 2017.
- CORDEIRO, Francisca. **China e Índia**. Rio de Janeiro: Typ. do Patronato, 1942.
- CZEPULA, Kamila. "Faça-se o que se quiser - os chineses povoarão o Brasil": a primeira missão brasileira na China. In: BUENO, Andre; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria (Orgs.) **Extremos Orientes**. União da Vitória/Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens – LAPHIS/UNESPAR, 2018, p.209-17.
- CZEPULA, Kamila. Em busca dos Chins. In: BUENO, Andre; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria (Orgs.) **Vários Orientes**. União da Vitória/Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens – LAPHIS/UNESPAR, 2017b, p.243-53.
- CZEPULA, Kamila. **Os Indesejáveis "Chins": um debate sobre a imigração chinesa no Brasil Império (1878-1879)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017a.
- DANTAS, Fábio Lafaiete. **Origem das relações entre o Brasil e a China: a missão especial de 1879**. Recife: Liber, 2006.



## REFERÊNCIAS

- DEZEM, Rogério. **Matizes do “amarelo”**: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878–1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- GIRARDOT, Norman J. **The Victorian Translation of China**: James Legge's Oriental Pilgrimage. Berkeley: University of California Press, 2002, 382–393.
- JOPPERT, Ricardo. **O Alicerce Cultural da China**. Rio de Janeiro: Avenir, 1979.
- LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- MAFRA, Adriana e STALLAERT, Christiane. Orientalismo Crioulo: Dom Pedro II e o Brasil do Segundo Império. *Iberoamericana*, v. XVI, n. 63, p. 149-168, 2016.
- MÜLLER, Max. **Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India**. London: Longmans, Green and Co., 1878.
- OLIVEIRA, Maysa Silva. Contra os filhos do Império Celeste: a visão de Angelo Agostini em relação ao imigrante chinês. *Oficina do Historiador*, v. 12, n. 1, Jan.-Jun. 2019, e-29402. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/29402> Acesso em: 24 nov. 2020.
- PERES, Victor Hugo Luna. **Os “Chins” nas sociedades tropicais de plantação**: estudo das propostas de importação de trabalhadores chineses sob contrato e suas experiências de trabalho e vida no Brasil (1814-1878). Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: a invenção do Oriente pelo Ocidente. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.
- SANTOS, Marco Aurélio dos. “Chineses no Vale do Paraíba cafeeiro: projetos, perspectivas, transições e fracassos - século XIX”. *Almanack*, Guarulhos, n. 25, 2020. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2236-46332020000200501&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2236-46332020000200501&script=sci_arttext) Acesso em: 30 out 2020.
- SCHUON, Frithjof. **A Unidade transcendente das religiões**. São Paulo: Irget, 2011.
- SINEDINO, Giorgio. **Dao De Jing**: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os Comentários do Senhor às Margens do rio. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.



## REFERÊNCIAS

SPROVIERO, Mário Bruno. *Daodejing, Escritos do Curso e da sua Virtude*. São Paulo: Hedra, 2002.

SUN, Adam. O pega-pega da *Arte da Guerra*. *Revista Piauí*, n.22, Jul. 2008. Disponível em:

<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-pega-pega-da-arte-da-guerra/>  
Acesso em: 30 out. 2020.

SUN, Jiang. Migration, Cultural Encounter, and the Nation: The East Asia Receptions of Sino-Babylonianism In DAMM, Jens; DAYONG, Nilu; LEUTHER, Metchild (Orgs.) **China's Interaction with the World: Historical and Contemporary Aspects**. Zurique: Lit, 2017, p.12-40.

ZHANG, Dainian. **Keys Concepts in Chinese Philosophy**. Yale: Yale University press, 2002.





## NOTAS

1. André da Silva Bueno possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2005) e Pós - Doutorado em História Antiga pela UNIRIO - Rio de Janeiro (2012). É professor adjunto na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Tem experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, diálogos e interações culturais Oriente-Occidente, e Ensino de História. É coordenador do Projeto Orientalismo, para difusão de fontes e materiais sobre história e cultura da China e Índia antigas, membro da Associação Europeia de Estudos Chineses e da Associação Europeia de Filosofia Chinesa. É Bolsista Biblioteca Nacional 2018-19.
2. Kamila Rosa Czepula possui graduação em História pela Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória - FAFIUV / UNESPAR (2013). Mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho - UNESP (2017) e Doutorado em andamento na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre cultura, política e sociabilidade, cuja existência, com certificação pelo CNPq é datada de março de 2005. Pesquisas e interesse na área de História, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, gênero, intelectuais, imigração chinesa, e relações culturais sino-luso-brasileiras. É Bolsista Aluna Nota 10 FAPERJ.
3. Para uma visão mais aprofundada do que foi a Questão Chinesa, e o envolvimento desses personagens na mesma, indicamos a leitura dos artigos de Kamila Czepula, (2018, p. 209-17; 2017 e 2017b, p.243-53).
4. As leituras mais recentes do Daoísmo dão conta de proporcionar um panorama mais aprofundado dessa doutrina, tanto em suas origens históricas chinesas, quanto no desenvolvimento de seus conceitos. As ideias de Laozi, embora possam ser abordadas de um ponto de vista religioso, têm sua gênese em um processo de discussão filosófica que permeava as mudanças políticas e culturais da China no século VI AEC. É ponto comum nessas análises que os fundamentos básicos do Daoísmo consistiam primeiramente numa negação da estrutura cultural da época, investindo em formas alternativas de convivência (ou mesmo, de resistência). Chan WIng Tsit afirma que: "No caso de Laozi, a linha mestra em seu Daodejing é a 'simplicidade', uma ideia central pela qual outros conceitos aparentemente estranhos devem ser entendidos. Uma vida 'simples' é uma vida de naturalidade na qual o lucro é descartado, a esperteza abandonada, o egoísmo minimizado e os desejos reduzidos. É a vida da 'perfeição que parece incompleta', da 'plenitude que parece vazia', da 'retidão absoluta que parece desonesta', da 'habilidade que parece desajeitada' e da 'eloquência que parece gaguejar' da vida de 'produzir e cultivar coisas sem apossar-se delas', de 'fazer um trabalho, mas não orgulhar-se dele', e de 'governar as coisas, mas não dominá-las'" (CHAN, 1978, p. 51). No mesmo sentido, Ricardo Joppert defende que: "Uma vez que o *Dao* se liga à noção da *espontaneidade*, o Sábio não deverá desenvolver a cultura ou a inteligência, mas imergir num estado de vacuidade mental, a fim de deixar campo livre à intuição e de não introduzir em sua alma a perturbação da multiplicidade, inevitável quando o conhecimento se torna vasto demais. A vacuidade desejada não equivale, porém, à Ignorância, como veremos adiante. Se o Sábio desejar seguir o modelo do *Dao*, deverá atingir um estado em que estará como que *flutuando no vazio*; ele se projetará, então, no Infinito (*Chong*) e deixará que, sem interferências, tudo se realize de maneira absolutamente espontânea (*Ziran*). Investigando as leis fundamentais que presidem à vida, ele re-



## NOTAS

- tornará ao estado de pureza de uma criança e seguirá o curso da *Natureza ainda em Essência*, uma vez que a Natureza, tal como se apresenta aos homens, já constitui uma manifestação do *Dao*, um de seus aspectos criados e, alguém dessa fase já concreta, é preciso atingir o abstrato absoluto, imutável, que lhe deu origem. Convém não identificar o *Dao* ao Deus da concepção ocidental ou aos Deuses múltiplos do Oriente; esses todos já seriam, segundo o taoísmo, posteriores ao “Sem - Nome” (*Di Zhi Xian*), criações do *Dao* (mesmo o Deus ocidental concebido como “supremo”) e não criadores. Assim, o Sábio verdadeiro transcende a ambos macrocosmo e microcosmo e chega à Fonte da Origem, ao Início, obscuro e absolutamente imaterial, do próprio início” (JOPPERT, 1979, p. 114). Esse último trecho é significativo para esse artigo: como veremos adiante, a leitura do conceito de *Dao* torna-se o problema central de toda uma linha de pensamento no Brasil. Recomendamos ainda a leitura de obra mais atualizada, o manual de Anne Cheng (2008, p. 209-235).
5. Em suas múltiplas expressões, o termo “*Razão*” guarda sentidos polissêmicos, que permitiram abordagens diferentes. Veremos, ao longo do texto, que o uso desse conceito permeia um embate entre dois sentidos de seu uso, um de cunho religioso e outro de cunho filosófico-científico. Veremos, porém, que no século XIX esses sentidos permaneciam conectados, causando o estranhamento que analisamos ao longo de nosso texto. Para uma visão abrangente da trajetória do conceito, indicamos a leitura de Abbagnano (2007, p. 824-829).
  6. Novamente, recomendamos para esse tópico o já citado trabalho de Kamila Czepula (2017a) e também Jeffrey Lesser (2001, p. 69-70) e Victor Hugo Luna Peres (2013) e o artigo de Marco Aurélio dos Santos (2020).
  7. Uma análise da primeira missão brasileira, as impressões dos diplomatas e os seus resultados efetivos pode ser vista no trabalho de Fábio Lafaiete Dantas (2006).
  8. Os opositores a vinda dos chineses para o Brasil usualmente recorriam a discursos eivados do senso-comum, repletos de preconceitos e estereótipos, para argumentar contra sua presença no país. As acusações mais comuns se dirigiam ao seu vício de ópio, aos seus “costumes estranhos” e ao suposto hábito de preguiça e rapacidade (para ver um resumo dessa construção, ver OLIVEIRA, 2019). Lisboa vai demolindo cada um desses argumentos ao longo do livro, quando mostra que o uso de ópio na China é muito menor que o de bebidas na Europa (LISBOA, 1888, p.30), quando compara os “pés-de-lótus” das chinesas aos espartilhos europeus (LISBOA, 1888, p.110) ou ao analisar a notável capacidade de trabalho chinesa (LISBOA, 1888, p. 89, 94 e 155).
  9. O uso do conceito de *Razão*, mesmo em suas muitas vertentes, não é nem cogitado pelos autores chineses, como fica evidenciado em Bo (2009, p.44-46) e Zhang (2002, p.11-25).
  10. Em linhas gerais, Said (1998) propunha que o *Orientalismo* consistiria em um movimento literário, artístico e acadêmico desenvolvido principalmente no século XIX, cujo objetivo último era estabelecer uma hierarquização eurocentrada de saberes, que atribuía caracteres pejorativos e homogenizantes as sociedades e culturas orientais. Esse movimento fora importante para fundamentar as estruturas morais, intelectuais, políticas e científicas europeias no período neocolonial e imperialista dos séculos XIX e XX, quando a dominação das civilizações afro-asiáticas foi justificada em função de sua suposta “inferioridade” cultural. Esse modelo serviria para um novo tipo de escrita da história, com associações complexas e problemáticas, como a que estamos acompanhando neste caso.
  11. “Le Tao du texte chinois est le triple Brahma des vers de Manou, la parole éternelle et suprême, l'intelligence ordonnatrice et motrice de toutes choses. Le Tao, disent les Chinois, est Le principe duquel le ciel, la terre, l'homme et toute la na-



## NOTAS

- ture émanent. Lia est le principe latent; Tao est le principe en action. « Le Tao,» dit M. Morisson dans son dictionnaire tonique, ressemble beaucoup, «dans les ouvrages de Lao-tseu, à l'éternelle raison dont parlent » quelques Européens, au *ratio* des Latins, et au *loyos* des Grecs»."
12. "Chez Lao-tseu, le caractère Tao a une signification beaucoup plus élevée , parce que les doctrines de Lao-tseu sont plus empreintes des grandes idées religieuses d'un être supérieur à l'homme, distinct de l'homme, et dont la puissance est infinie. Le Tao est divinisé; c'est l'intelligence, la raison suprême et primordiale. La plupart des commentateurs du Tao-te-kingne semblent pas avoir compris ce sens élevé et primitif; ils ont, pour ainsi dire, matérialisé la signification du Tao, en lui ôtant son sens figuré; d'autres l'ont entendu dans sa haute acception. Les différens et nombreux emplois de ce mot, dans le cours de ce Mémoire, en feront peut-être comprendre la signification".
  13. *Monogonia*: processo de criação do universo com uma causa única, seja pela vontade de uma divindade singular ou de forma espontâneo.
  14. *Henoteísmo*: sistema de crença religiosa situado entre o politeísmo e o monoteísmo. O henoteísmo é caracterizado pela aceitação da existência de várias divindades, mas com duas particularidades: a crença na monogonia e a prática da monolatria (adoração preferencial de uma divindade específica, mesmo admitindo a presença de outras no panteão). O termo foi popularizado pelo orientalista Max Müller (1878).
  15. Norman Girardot (2002, 382–393), que realizou uma biografia sobre James Legge, dedica uma seção inteira de sua obra as críticas que Legge teria feito à Lacouperie.
  16. Não apenas de Pauthier, mas de outros autores franceses que compartilhavam das mesmas teorias.
  17. A edição de que dispomos desse livro data de 1957, razão pela qual as datas parecem discordantes. Usamos a paginação da referida edição.
  18. O livro de Rohden foi reeditado pela editora Martin Claret, na época uma das maiores divulgadoras de livros a preços populares, até ser acusada de plágio e apropriação indébita de direitos. Dois artigos interessantes sobre como a Martin Claret se envolveu nessa polêmica pode ser visto em Adam Sun (2008) e Vinícius Carvalho (2014).
  19. Uma história das traduções do *Daodejing* no Brasil pode ser vista em André Bueno (2016, p.66-75).

