

AS FUNÇÕES DE 文 (WEN)
NA CULTURA CHINESA
TRADICIONAL: UMA ANÁLISE
MEDIOLÓGICA

*The functions of 文 (WEN) within
Chinese traditional culture:
A mediological analysis*

GIORGIO SINEDINO
giorgiosinedino@gmail.com
Universidade de Macau

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2370-2104>

DOI

https://doi.org/10.14195/0870-4112_3-10_7

Texto recebido em / Text submitted on: 29/04/2024

Texto aprovado em / Text approved on: 15/11/2024

Biblos. Número 10, 2024 • 3.^a Série
pp. 171-192

RESUMO

Auxiliado por intuições da mediologia, o presente estudo investiga o conceito de 文 (*Wen*) no plano da cultura chinesa tradicional. A primeira secção explica como as noções de transmissão/mediação são úteis para percebermos que *Wen* representa um conjunto de funções mediológicas na língua moderna. Considerando as características da escrita chinesa, a segunda parte encontra indícios etimológicos de que tais funções já estão presentes *in nuce* nos mais antigos testemunhos paleográficos disponíveis. A seguir, a terceira secção pesquisa a lexicalização de *Wen* no período clássico do pensamento chinês, demonstrando que o emprego do étimo por Confúcio suscita quatro funções mediológicas: Mensagem, instituição, meio e tecnologia.

Palavras-chave: Mediologia; Antropologia; Filologia; *Wen*; Confucionismo.

ABSTRACT

Helped by insights from mediology, this article explores the concept of 文 (*Wen*) within Chinese traditional culture. The first section explains how the notions of transmission/mediation are useful in order to understand that *Wen* plays a number of mediological roles in the modern language. Considering the features of the Chinese script, the second part discovers etymological clues that such roles are potentially present in the earliest paleographic testimonia available. Next, the third section surveys how *Wen* became lexicalized in the classical period of Chinese thought, arguing that Confucius' usage of that word elicits four mediological functions: message, institution, medium and technology.

Keywords: Mediology; Anthropology; Philology; *Wen*; Confucianism.

1. O CONTEXTO MEDIOLÓGICO DE WEN

A mediologia oferece intuições preciosas para investigarmos como uma cultura acontece no tempo. O conceito de “fatos de transmissão” explica que uma mensagem (p.ex. os valores, concepções e crenças de uma cultura) não é definida sincronicamente, como objeto de uma comunicação (Debray, 2000: 1-3), mas possui uma interface material, recorrendo a tecnologias para ser transmitida diacronicamente por pessoas e instituições (Debray, 2000: 35-38). Ressalva-se, contudo, que os meios e tecnologias são condicionados pelo ambiente social e as “condições históricas” de seu emprego (Debray, 2000: 89). A mediação é uma dinâmica social e material(izada), na qual a mensagem é transmitida por meio de símbolos, comunicados entre pessoas ou via objetos (Debray, 2000: 107-109). Ao atentarmos para a “longue durée”, podemos atenuar certos hábitos intelectuais arraigados no pensamento ocidental, que encobrem as incoerências, descontinuidades e fortuitades da transmissão de uma dada cultura (Debray, 1991: 65-88). Os “estudos de caso” mais maduros de Debray têm a ver com a civilização ocidental, particularmente com o Cristianismo enquanto religião de (inter)mediação. Neles, destacam-se aspetos que alteraram a Mensagem original, criando uma “infraestrutura” mediológica para sua universalização, que inclui o emprego de códices, os concílios ecumênicos e a organização do movimento cristão (Debray, 1991: 113-119, 131-132, 142-144).

Como aplicar as premissas mediológicas à civilização chinesa? Escrevendo na década de 1990, Debray trata esparsamente da China, retratando-a como periferia do “mundo socialista” moribundo, sequaz de um movimento global surgido no Ocidente (Debray, 1991: 270). Leroi-Gourhan investiga os fundamentos da cultura chinesa, suscitando as peculiaridades da língua/escrita, sem, contudo, tratar das respetivas implicações civilizacionais, como faz em relação ao “grafismo linear” das civilizações mediterrâneas (Leroi-Gourhan, 2022: I.338-348). Em “O organismo Social”, ele tenta delinear uma história universal conforme o desenvolvimento de estruturas “tecno-econômicas”, chegando a interessantes generalizações sobre como a China se encaixa nos padrões de sedentarismo, urbanização, etc. (Leroi-Gourhan, 2022: I.279-305). Não debate, porém, como a gestão centralizada de grandes obras de infraestrutura produziu uma civilização tecnológica qualitativamente diferente

da ocidental. A primeira metade de “Os símbolos da sociedade” oferece boas pistas sobre a construção cultural de tempo/espço, macrocosmo/microcosmo (Leroi-Gourhan, 2022: II.181-212), também válidas para o caso chinês. Porém, ao assumir a historização ocidental como padrão, distancia-se da experiência chinesa. No campo da relação entre pensamento e tecnologias, Simondon (2012) postula uma crítica, coerente da perspectiva ocidental, de como o progresso material conseguiu particularizar a “tecnicidade” como um objeto independente de reflexão, depurado da influência de outras instituições milenares como “magia”, “religião” e “arte”, preservando a “filosofia”, no entanto, como campo neutro para reflexão sobre a interação entre homem e tecnologia (221-326).

Na medida em que é possível falar de uma “modernidade” chinesa anterior à segunda metade do século XIX, o aspeto tecnológico de tal civilização sempre esteve submetido ao poder da escrita, instrumentalizado pela burocracia e legitimado por sua ideologia. De facto, “escrita”, “burocracia”, “ideologia” são o núcleo da cultura chinesa, cuja narrativa oficial de “continuidade milenar” (Wan, 2023) elimina o contraste entre o presente e quaisquer “etapas de desenvolvimento” anteriores (“oral”, “tribal”, “mágico-religiosa”, “pré-moderna”, etc.). Logo, a caracterização do “pensamento e expressão baseados na oralidade” feita por Ong (2002: 37-57) não se aplica *contrario sensu* à realidade chinesa sem restrições. Tampouco a análise de Goody (1986) de como a escrita transforma a religião, a economia e a burocracia concilia-se à experiência chinesa (16-18, 62-71, 87-99). Na prática, a dificuldade de aplicar os modelos referidos a tal cultura talvez possa ser atribuída ao imenso poder de mediação cultural da escrita/burocracia/ideologia unificadas sob conceito peculiarmente chinês de 文 (doravante referido por sua transcrição fonética *Wen*).

Na língua chinesa, o ideograma *Wen* funde várias funções, cujo conteúdo pode ser explicado sistematicamente com auxílio da mediologia. Acima de tudo, *Wen* serve como “mensagem”, corporificando os valores, concepções e crenças subjacentes à cultura sínica. Além disso, exprime as “tecnologias” que formatam a mensagem e serve também de “meio” por que são veiculados tais valores, concepções e crenças. Tal palavra ainda qualifica as “instituições”

que realizam o processo de transmissão no tempo da referida mensagem. Mencionemos alguns termos comuns da língua chinesa moderna que exemplificam essas funções:

- Tecnologia: 文字 (escrita) e 文具 (material de escritório);
- Meio: 文書 (documentos) e 文件 (arquivo informático);
- Instituições: 人文 (“Letras e Humanidades”) e 文治 (“governo civil”);
- Mensagem: 文化 (cultura) e 文明 (civilização).

É lógico postular que as quatro funções existem potencialmente no ideograma *Wen*. Estudar o seu desenvolvimento histórico pode revelar de que maneira tais funções se manifestaram, bem como explicar a relação existente entre as quatro. Nesse sentido, é preciso termos à mão ferramentas que nos permitam compreender a etimologia de *Wen*, discutindo as noções prístinas que incorpora.

Por se tratar da língua arcaica, devemos organizar nosso estudo em duas etapas, que dão conteúdo às próximas secções do presente artigo. Primeiro, investigaremos a etimologia do termo baseados na evidência paleográfica dos séculos XIV-XI a.C. Depois pesquisaremos como *Wen* se lexicalizou pelo final do século VI a.C., com um estudo filológico de seu emprego por Confúcio.

2. A ETIMOLOGIA DE WEN E SEU CARÁTER MEDIOLÓGICO: A EVIDÊNCIA PALEOGRÁFICA

Antes de tratarmos das etimologias, é necessário compreender a natureza do ideograma *Wen*. Dentre os processos de formação de palavras identificados pela filologia chinesa, *Wen* é classificado como um pictograma, ou seja, uma representação direta de seu objeto (Qiu, 1988: 97-107, 111-20). Sabendo que sua transformação no tempo reflete diferentes perspectivas sobre o representado, convém analisar o desenvolvimento do conceito de *Wen*, começando da evidência paleográfica mais remota e terminando com a padronização da grafia. A exposição a seguir organiza-se em torno de duas etimologias fundamentais.

2.1. ETIMOLOGIA 1: “HOMEM DE WEN”

As primeiras fontes disponíveis são as chamadas inscrições dos “ossos oraculares”, cujos espécimes mais antigos são do século XIV a.C. Para Xu Zhongshu, *Wen* possui duas etimologias principais. A primeira, que ele prefere, “simboliza um homem de pé, com um padrão decorativo marcado sobre seu peito. É provável que Wen indique (essa) tatuagem” (Xu, 1990: 996). Em nossa opinião, o padrão decorativo não deve ser uma tatuagem, costume que os chineses do período arcaico julgavam típico de estrangeiros (p.ex.: Dai, 2000: 467). É mais provável que fosse um tipo de 黼黻, insígnias bordadas sobre os trajes formais dos nobres/burocratas a serviço na corte. Mais do que um adereço, constituíam um código social e cristalizavam uma visão de mundo. Ao identificar a patente das pessoas autorizadas a trajá-los, refletiam sua pertença a um sistema de valores, concepções e crenças (p.ex. Xun e Wang, 2016: 410). É importante registrar o detalhe de que a “tatuagem”/insígnia bordada aparece em várias formas, inclusive como a grafia arcaica do ideograma de “Coração”¹ (Xu, 1990: 996). No pensamento confuciano antigo, o “coração” é a sede do pensar/sentir e da consciência moral do indivíduo, sendo parte da ideologia de *Wen* (Mêncio, 2000: 112-125).

Nesse contexto, Kang Yin, uma autoridade no tema, interpreta que a etimologia de “homem tatuado não representa uma pessoa real”, mas “um ídolo” do que qualifica de “Grande Homem”. Logo, *Wen* significa um tipo de “grandeza”, cujo conteúdo é glosado através de três exemplos: 文祖, a “grandeza” de um ancestral que iniciou ou deu continuidade à “Grande Obra” (de civilizar/fundar uma dinastia real); 文考, a “grandeza” do pai falecido de um “Grande Rei”, merecedor de sacrifícios por parte deste último; e 文人, literalmente, “Homem de *Wen*” (Kang, 1979: 10-11). Nas fontes mais antigas, o étimo “Homem de *Wen*” era reservado a uma minoria seleta de “heróis civilizadores” que contribuíram para a criação e manutenção da ordem política (p.ex. Kong, 2000: 657).

¹ Neste artigo, certos substantivos comuns em português são grafados com inicial maiúscula para indicar que possuem certas peculiaridades culturais perdidas no processo de tradução.

Analisemos com sucintez de que maneira esses homens se notabilizavam como *Wen*. Enquanto estavam vivos, eram louvados por sua “Virtude *Wen*” 文德, legitimando-se como modelos para as gerações vindouras (p.ex. Mao, 2000: 1466-1467). A “tatuagem”/insígnia do “Coração” reforça que a moralidade exemplar desses vultos históricos não só integra tal “Virtude”, mas ainda serve de fonte para os feitos e méritos relacionados à “Grande Obra”. Ao morrerem, os “Homens de *Wen*” confundiam-se com as instituições que legaram, descritas como “Estatutos *Wen*” 文章 (p.ex. Dai, 2000: 1166). Sua forma de ser, agir e organizar a sociedade era tratada como precedentes que, transmitidos oralmente desde tempos imemoriais, foram codificados no sistema de etiquetas e cerimônias dos “Ritos e Música”.

Antes de passarmos à segunda etimologia, precisamos analisar as implicações mediológicas desse processo de transformação do “Homem de *Wen*” num “ídolo”. Em sua influente análise da forma de pensar característica dos chineses antigos, Nakamura Hajime (1988: 43-62) destaca a “incipiência do pensamento abstrato” do homem chinês antigo, ou seja, sua tendência de expressar noções gerais via exemplos particulares. Em nosso entender, tal atitude revela a motivação dos ideogramas, que tendem a tomar uma coisa existente (neste caso, os “Homens de *Wen*”) como um critério de comparação para coisas congêneres (sua “Virtude *Wen*”, “Estatutos *Wen*”, etc.). Numa etapa posterior, a referência concreta original (“Homem”, “Virtude”, etc.) deixa de existir e o termo é hipostasiado (apenas “*Wen*”). Desta forma, percebe-se como os chineses tendem a considerar seus ideogramas como reificação de conceitos (cf. “valorização da percepção simbólica” em Nakamura, 1988: 19-41). Em suma, esta primeira etimologia enfatiza os aspetos de “instituição/mensagem” de *Wen*, conforme a ideologia ortodoxa (confuciana) de que os “Homens de *Wen*”, por sua erudição e realizações políticas, são os principais vetores dos valores, concepções e crenças chineses, modelando as instituições e servindo de exemplo para as gerações vindouras.

2.2. ETIMOLOGIA 2: “ESCRITA”

Voltemos agora ao dicionário de Xu (1990), que admite outra etimologia para *Wen*: “também é possível que, mediante simplificação, [a tatuagem tenha

desaparecido do peito da figura, de modo que] o ideograma representa [uma figura antropomórfica através do] cruzamento de linhas” (996). Mais do que uma etimologia alternativa, a grafia sem a “tatuagem”/insígnia bordada parece ser uma variante do ideograma *Wen*, julgada a evidência paleográfica historicamente subsequente aos “ossos oraculares”. Numa influente compilação sobre as inscrições conhecidas como “dos vasos de bronze”, há numerosos exemplos de *Wen*, com graus diferentes de antropomorfismo ou estilização (Rong, 1985: 503-505). Em termos históricos, a grafia altamente estilizada e sem “tatuagem”/insígnia prevaleceu na padronização da escrita chinesa, que se acelerou no final do séc. III a.C. Não estranha que, do mesmo modo que o ideograma do “homem ‘tatuado’/com roupa bordada” deixou de existir, sua respectiva etimologia foi substituída pela de “cruzamento de linhas”.

A etimologia “moderna” de *Wen* é aquela proposta por Xu Shen (58?-148?) em *Shuowen Jiezi*, o primeiro dicionário etimológico da língua chinesa que recebemos: “*Wen* significa ‘traços que se intersectam’, simbolizando padrões de linhas cruzadas (...)” (Xu, 1988: 425). Duan Yucai, (1735-1815), o influente filólogo do período final do império chinês, postula um sentido ainda mais específico, com base numa citação dos *Ritos de Zhou*, um clássico confuciano que lista os cargos e atribuições dos burocratas que integravam a corte dos reis de Zhou (séc. XI a.C.-256 a.C.). Um trecho do capítulo sobre o “bordador real” diz que “*Wen* são os bordados (dos trajes formais feitos com fios) azuis-índigo e vermelhos” (Zheng, 2000: 1305-1307). Note-se que o tema dos trajes bordados suscita a primeira etimologia do ideograma. Nada obstante, Duan se concentra na diferença entre *Wen* e 𠄎, dois étimos de sentido correlato, mas pertencentes a radicais diferentes. Tal como *Wen*, 𠄎 é um padrão decorativo, só que de uma roupa feita de pelame (Xu, 1988: 425). Como repercussão prática desse cotejo, a etimologia de *Wen* é abstraída de “figura antropomórfica” para “padrão”, “linhas” e, por extensão, “escrita”, o que problematiza outros aspetos mediológicos do ideograma. Nesse sentido, Duan Yucai complementa sua análise do ideograma de *Wen* citando a lenda de como Cangjie, o cronista-astrólogo do primeiro “soberano” da China, teria criado o conjunto original de ideogramas:

(Cangjie) observou os rastros deixados por animais e aves, compreendendo ser possível diferenciar (os tipos de bichos) a partir dos padrões criados por eles. Assim definiu os riscos (sobre a seda) e marcas (sobre o bambu) de acordo com o aspecto e forma (das coisas). Por isso chama-se-os de Wen². (Xu, 1988: 425)

Esta segunda etimologia interpreta *Wen* como diretamente relacionado à criação da escrita, tanto no seu aspeto intelectual/conceitual de estilização de padrões naturais, como no material/pragmático de desenvolvimento de técnicas, ferramentas, etc. Para utilizarmos o vocabulário da mediologia, enquanto o primeiro sentido, “Homem de *Wen*”, destacava as funções “instituição/mensagem” de *Wen*, a segunda aceção, “Padrões/Escrita” realça as funções “tecnologia/meio” desse conceito. Esmiuçemos a relação entre estas últimas duas funções.

As lendas chinesas registram etapas anteriores à criação dos ideogramas por Cangjie. O prefácio à *Shuowen Jiezi* começa aludindo a um trecho das *Mutações de Zhou*. Citemos o original:

Na Antiguidade, Paoxi reinava sobre Tudo sob o Céu. Levantando a cabeça, contemplou as imagens (formadas pelos astros) no Céu; baixando a vista, observou os formatos (das coisas) sobre a Terra; olhando (para a frente), perscrutou os Wen [“padrões”, i.e. contorno dos corpos, formas das pegadas, etc.] de animais e aves. Considerando (o relevo) próprio (de cada região da) Terra, tomou por referência o que estava perto de si, ou seja, as partes do próprio corpo, e também o que estava longe, a saber, as coisas (que existem dispersas pelo mundo). Desta forma, Paoxi concebeu os Oito Trigramas para expressar a Virtude do Brilho Divino e para tipificar o aspecto das Dez Mil Coisas(...). (Wang, 2000: 350-351)

Este é o início de uma passagem que resume os avanços tecnológicos nos primórdios da civilização chinesa. A narrativa começa com a criação

² Traduzimos todas as citações, seguindo o princípio de estrita literalidade.

da protoescrita, utilizando termos cosmológicos. Os Oito Trigramas são um conjunto fundamental de símbolos formados pela combinação de dois tipos de linhas: linhas cheias (—) e linhas quebradas (- -). Estas duas são batizadas como, respetivamente, Yang e Yin, o dualismo fundamental do pensamento chinês. Sabidamente, o Yin-Yang é um código binário “primitivo” que representa uma série de características mutuamente opostas: claro, escuro; quente, frio; ativo, passivo; evidente, oculto; etc. Os Oito Trigramas dão um passo adiante, simbolizando fenómenos meteorológicos, acidentes geográficos, pontos cardeais, etapas do ano, animais/plantas, partes do corpo humano, qualidades humanas etc. É uma classificação primitiva, resultante do acúmulo milenar de experiências e conhecimentos, que foi instrumentalizada em vários campos do saber, como astrologia, medicina, arquitetura, etc.

É imprescindível ressaltar que os Oito Trigramas não são uma forma “neutra” de protoescrita, mas uma interpretação ideológica e até religiosa da realidade: “Brilho Divino” originalmente acenava para influência de deidades da natureza e espíritos dos mortos. Notemos o discreto retorno do “Homem de *Wen*”, característico da primeira etimologia: Paoxi é um dos “heróis civilizadores” lendários da China. Embora saibamos que a escrita foi desenvolvida num longo processo gradual, a mentalidade chinesa antiga atribui quaisquer avanços tecnológicos a esses grandes vultos, no jargão chinês, os “Homens Sábios” 聖人. “Sábios” como Paoxi intuem verdades que estão além do alcance de pessoas comuns com seus “corações”. Não estranha, portanto, que tenha sido ele o primeiro de um seletivo grupo que compreendeu a ordem subjacente à realidade, transmitindo esses conhecimentos às gerações vindouras. O mesmo padrão repete-se no miolo da passagem em causa, narrando como outros “Homens Sábios” ensinaram o povo a pescar e caçar, a cultivar a terra, a propiciar as deidades, a celebrar os mortos, etc. Todas essas invenções e *breakthroughs* técnicos são descritos como intuições originadas dos Trigrama/Hexagramas.

O final da passagem concerne-nos mais de perto:

(...) Na Alta Antiguidade [i.e., tempos imemoriais], o governo da sociedade era realizado por meio de nós em cordas. O Homem Sábio

de tempos posteriores [Cangjie?] passou a fazer riscos (sobre a seda) e marcas (sobre o bambu). Os Cem Funcionários [i.e. a burocracia] adotaram (a escrita como meio) de governar (o país) e de inspecionar as dezenas de milhares de pessoas do povo-miúdo, [intuição] originada do Hexagrama Jue.
(Wang, 2000: 356)

A culminação da obra civilizadora dos “Homens de *Wen*” é a organização de uma burocracia letrada. O termo “nós em cordas” sugere a existência de uma administração ágrafa. De acordo com os comentários antigos, dava-se nós em cordas para efeitos de registo (calendário, contabilidade, etc.). Graças a “Homens Sábios” como Cangjie, contudo, compilou-se um conjunto de ideogramas, bastantes para viabilizar o comando da massa de camponeses por parte de um pequeno conjunto de indivíduos que dominam a escrita. Além do problema intelectual da criação de convenções para a escrita, a passagem ainda trata, indiretamente, de seu desenvolvimento material. Por exemplo, “riscos e marcas” alude às ferramentas e aos meios utilizados: Pedra e bronze para textos solenes; pincel e seda, antes da popularização do papel; formão e bambu, pois os “livros” da China Arcaica de modo geral eram esteiras desse material (Tsien, 2013).

Em conclusão, percebemos que as duas etimologias de *Wen* são complementares. “Escrita” (*Wen*) é compreendida de forma ampla, como prática social que integra as funções meio/técnica/mensagem/instituição. Por seu intermédio, os burocratas tornaram-se guardiães da tradição dos “Homens de *Wen*” originais, cujos testemunhos começaram a circular oralmente, mas terminaram registrados em obras dotadas de autoridade (*Wen*). No processo de reprodução (processo material) e interpretação (processo intelectual) desses textos, os burocratas difundiram um conjunto de valores (*Wen*) de geração em geração, reclamando para si o título de (novos) “Homens de *Wen*”. Nesse contexto, vale a pena examinar como a palavra *Wen* foi empregada por esses indivíduos, tentando compreender de que maneira os conteúdos mediológicos em análise foram construídos socialmente.

3. UMA ANÁLISE MEDIOLÓGICA DA LEXICALIZAÇÃO DE *WEN*, COM BASE NO EMPREGO DO TERMO POR CONFÚCIO

Neste item, discutiremos os diferentes conteúdos do termo *Wen* no período formativo da cultura clássica chinesa, previamente à fundação do Império em 221 a.C. Como *corpus*, estudaremos o emprego dessa palavra (e termos-chave correlatos) por Confúcio nos *Analectos*, os quais registram ditos e feitos do grande sábio e discípulos mais influentes. Tal escolha justifica-se por dois motivos. Primeiro, sua autoridade; os *Analectos* canonizaram-se muito rápido, ao lado de obras como *Mutações*, *Documentos*, *Poemas* etc, cuja vetustez era muito mais venerável. Segundo, há uma razão mediológica: Os *Analectos* consagraram-se como “manual de primeiras letras” e como “catecismo” da tradição, inculcando nos meninos aspirantes à burocracia o estilo de vida e valores dos “Homens de *Wen*” por mais de dois milênios.

A escolha de Confúcio como objeto de análise dispensa justificativas, mas é necessário documentar como a posteridade relacionou-o a *Wen*. Um famoso édito real de 221 qualifica-o em termos ainda repetidos no presente:

(Depois de fracassar em sua busca de patrocínio), Confúcio retirou-se para investigar os Ritos das Cinco Dinastias. Realizou a obra digna de um Rei – apesar de que não fosse um. Com a ajuda do Cronista-mor do país de Lu, ele compilou os Anais da Primavera e do Outono; com o auxílio do Grão-mestre de Música, ele ordenou as obras do Clássico dos Poemas em Odes Elegantes e Hinos Sacrificais. E assim será que, mesmo transcorridos milênios, não haverá ninguém que não honre o *Wen* de Confúcio como patriarca, seja ao transmiti-lo, seja ao (re)criá-lo. Ao admirar a sua Grande Sapiência e (inspirados por ela) traçarmos planos para o futuro... ai! (Que podemos dizer?) Podemos dizer que ele é o Grande Sábio de nossa era e permanecerá o modelo para os mestres depois de cem mil anos!.

(Chen, 1982: 77)

Expliquemos algumas ideias-chave do trecho acima: “Rei sem coroa”, “patriarca”, “sapiência” e “mestre”. Primeiro, Confúcio pereniza a obra dos reis, sem ter o mesmo estatuto, compilando, estudando e transmitindo precedentes

de comportamento e governo. “Patriarca” indica a relação de paternidade intelectual e espiritual assumida por Confúcio sobre aqueles que o tomam como inspiração. “Sapiência”, antes um atributo exclusivo dos “heróis civilizadores”, agora é posto ao alcance daquelas pessoas que, como Confúcio, tornaram-se os novos “Homens de *Wen*”. Uma elite alargada numericamente afirma-se “sapiente” sob critérios menos restritivos: o domínio da leitura e escrita. Não causa surpresa, portanto, que Confúcio seja lembrado mais como “mestre”, ou seja, um professor, do que como um burocrata: ele, suas obras e sua escola são o mais importante mediador para que a tradição se difunda para o futuro.

Dado esse contexto, o que é o “*Wen* de Confúcio”, citado no édito? Podemos respondê-lo orientando-nos por como o próprio Confúcio utiliza o termo nos *Analectos*. Estruturaremos a exposição de acordo com os quatro conceitos mediológicos postulados *supra*, em ordem de influência.

3.1. WEN COMO MENSAGEM

Partamos de uma pista deixada pelo édito sobre o que seria tal mensagem. Em chinês, “seja ao transmiti-lo, seja ao (re)criá-lo” é 述作, uma corruptela do que Confúcio diz de si próprio em 7.1³: “transmito, mas não crio; confio e gosto da Antiguidade” (Confúcio, 2000: 93). Com isso, o grande erudito reclama a autoridade de seus ensinamentos, não como criador do *Wen* de tempos lendários, mas como seu transmissor. Confúcio reproduz fielmente o que aprendeu sobre os “Homens Sábios” arcaicos, não por um dever de objetividade acadêmica, mas devido à veneração que sente pelos mesmos.

9.5 esmiúça melhor a relação pessoal de Confúcio com *Wen*. Em certa altura de suas andanças, ele é hostilizado por pessoas que o confundem com alguém que lhes tinha feito mal. Em perigo, diz aos discípulos: “O Rei Wen já morreu, (seu) Wen não estará aqui (comigo)? Se o Céu quisesse que este Wen se perdesse, (eu que) vou morrer depois (do Rei) não teria recebido este

³ Numeramos as passagens dos *Analectos* conforme o padrão “capítulo.seção” (neste caso “7º capítulo.1ª seção”), da *editio princeps* (cf. Referências).

Wen. Já que o Céu ainda não fez este Wen se perder, o que estas pessoas podem fazer comigo?” (Confúcio, 2000: 126-127). *Wen* é empregado em dois sentidos; descrevamo-los.

Primeiro, *Wen* é o epíteto de Ji Chang (? – 1056 a.C.) o pai do fundador da dinastia Zhou. Ji Chang é chamado de *Wen* por servir como modelo de governante íntegro e criador das alianças que sustentariam a nova ordem de Zhou. Mais importante ainda, Ji é *Wen* por seu contributo basilar para a civilização chinesa: a tradição afirma que ele desenvolveu os símbolos de Paoxi (cf. supra) no sistema de 64 Hexagramas que compõe o texto atual do *Clássico das Mutações*. É interessante que, chegando à época de Confúcio, o epíteto de *Wen* podia ser atribuído a pessoas relativamente comuns. Detalharemos esse processo no momento adequado.

O segundo sentido de *Wen* é mais amplo. Fundado nos seus conhecimentos esotéricos das *Mutações*, Ji previu que o trono seria outorgado ao seu clã através do “Mandato do Céu” (i.e., o favor e proteção da deidade celeste). Confúcio considera-se herdeiro dessa cultura, malgrado pertencer a um estrato inferior da elite e ter vivido a etapa final de seus anos maduros sem um cargo burocrático. A hermenêutica da passagem explica que o grande erudito encontrou conforto frente ao perigo por “conhecer o Mandato do Céu” e de “ter ‘este *Wen*’ em seu próprio íntimo”. No caso de Confúcio, o “Mandato do Céu” assume um sentido mais difuso, de destino coletivo da cultura/civilização chinesa, por um lado, podendo ser interiorizado, por outro. Exploremo-lo.

Em primeiro lugar, *Wen* indica o sentido histórico da civilização chinesa, como em 3.14: “(A casa de) Zhou contempla as Duas Dinastias, quão belo e brilhante é o seu Wen! Eu sigo Zhou.” (Confúcio, 2000: 39-40). A hermenêutica autorizada explica que Zhou tinha herdado o sistema civilizador das duas dinastias que lhe tinham antecedido e, sobre seus alicerces, tinha criado uma cultura “mais completa”. Ou seja, além de um claro apego conservador às tradições, apreciam-se também os aprimoramentos ocorridos dentro de um quadro delimitado pelos antigos. Por tal razão, Confúcio declara que “segue Zhou”. Na maneira chinesa de entender as coisas, trata-se menos de uma superação das Duas Dinastias, do que a aceitação das mesmas como etapas necessárias do presente, sendo necessário perenizar a tradição das

duas, “inovando-a”. Isso resolve o paradoxo aparente de um verso célebre do poema *Rei Wen*: “Embora Zhou seja um país antigo, o seu Mandato (do Céu) é sempre novo” (Mao, 2000: 1121-1122).

Em segundo lugar, *Wen* pode ser interiorizado, através de uma certa disciplina. Enquanto os “heróis civilizadores” eram *Wen* por natureza, Confúcio advoga que pessoas menos incomuns também estão em posição de aprenderem a sê-lo. Entretanto, *Wen* nesse caso é algo que vem de fora, sendo estranho à forma de viver habitual do público. Para deixar claro que *Wen* é algo artificial neste significado, Confúcio qualifica-o, distinguindo-o do que chama de “Naturalidade”. 6.18, uma passagem muito influente, diz:

Quando a Naturalidade prevalece sobre *Wen*, temos (homens rústicos, como os que) vivem fora da capital; quando *Wen* prevalece sobre a Naturalidade, temos (homens excessivamente civilizados, como os) cronistas. É preciso ter ambos em si, *Wen* e Naturalidade, meio a meio, para que possamos nos tornar Homens Nobres (i.e. o ser humano ideal).

(Confúcio, 2000: 86)

Confúcio valoriza a Naturalidade como fonte de sentimentos e valores autênticos. Ele tem uma visão positiva da natureza humana, mesmo pertencendo a uma sociedade arraigadamente hierárquica. Por isso, 15.18 diz que “o senso de dever é inerente à Naturalidade do Homem Nobre. Ele age com base nos Ritos, expressa-se conforme (convenções sociais de) modéstia e confirma (sua reputação) sendo confiável. Eis um Homem Nobre!” (Confúcio, 2000: 242-243). Em outras palavras, há um senso moral inerente ao ser humano que, entretanto, precisa ser aperfeiçoado pelos Ritos. A relação entre estes e *Wen* suscita outra função mediológica.

3.2. WEN COMO INSTITUIÇÃO

15.18 falou dos *Ritos* como uma forma de socializar “Homens Nobres” potenciais. Ou seja, possuir os valores corretos não basta, é necessário interiorizar códigos culturais e se comportar de acordo com os mesmos. Como disséramos,

os Ritos (e Música) dão nome a uma instituição, o sistema civilizador de etiqueta e cerimónias que normatizava os padrões de convivência na China antiga. Os *Analectos* podem ser lidos como um breve tratado sobre o tema, de modo que a educação pelos Ritos se vocaciona a interiorizar *Wen* enquanto mensagem.

O comentário autorizado a 15.18 acresce que os *Ritos* servem para transformar o indivíduo em *Wen*. Confúcio está de acordo? Na primeira parte de 14.12, ele confirma-o abertamente, esclarecendo qual a relação entre os dois conceitos:

(Um discípulo) perguntou o que é um Homem Completo. Confúcio disse: ‘é alguém sábio como Zang Wuzhong, abnegado como Meng Gongchuo, corajoso como Bian Zhuangzi, (Adestrado nas) Artes como Ran Qiu... e se utilizarmos os Ritos e Música para transformá-lo em Wen, também pode se considerar uma pessoa assim de Homem Completo.

(Confúcio, 2000: 212-213)

Logo, *Wen* é a interiorização dos Ritos. Abrangendo todas as dimensões da vida, pessoal e familiar, privada e pública, material e imaterial, os Ritos devem ser seguidos voluntária e conscienciosamente. Sabedoria, abnegação, coragem e “Adestramento nas Artes” distinguem-se de *Wen*, porque são congénitas e tem patamares diferentes, de pessoa a pessoa. *Ritos e Música*, todavia, são um padrão aplicado *erga omnes*, alheio a peculiaridades individuais.

Nada obstante, noutra passagem sobre a formação do “Homem Completo”, Confúcio também distingue *Wen* dos Ritos. 6.27 lê: “Se um Homem Nobre Estudar *Wen* abrangentemente e utilizar os Ritos para conter (sua individualidade), talvez seja possível que nunca viole (o que é certo) mesmo!” (Confúcio, 2000: 90). Neste caso, Ritos continuam a significar o código de etiqueta e cerimónias, ao passo que *Wen* é objeto de “Estudar”. Assinalemos que o ideograma de “Estudar” também significava a mais importante instituição educacional de um feudo/país (Dai, 2000: 1227). Tutelado pelos clãs nobres e departamentalizado pelos Ritos, havia uma progressão das primeiras letras, oferecidas nos paços nobres, até a “Escola” na capital. O ensino era utilitário, predominantemente orientado para o serviço público.

Confúcio não questionou a prática de que letrados cedo ou tarde procurassem emprego junto aos governantes. Embora se trate de uma questão muito complexa, podemos citar 14.1 para documentar a relação entre *Wen* e a burocracia. Perguntado sobre o que deveria ser motivo de vergonha para um “Homem de *Wen*”, Confúcio explicou que “deve-se procurar emprego (na burocracia) quando um país está em Ordem. Quem o faz quando não há Ordem, isso é uma vergonha” (Confúcio, 2000: 206-207).

Feita a ressalva, ele alterou a dinâmica entre *Wen* e educação. Em 9.7, um discípulo lembra-se que Confúcio certa vez disse: “Não me foi dado um uso (i.e. cargo burocrático) de relevo. Por isso (Adestro meus discípulos nas) Artes” (Confúcio, 2000: 128). Ou seja, Confúcio tornou-se professor e criou sua escola fora da estrutura burocrática pré-existente, dedicando-se primariamente ao desenvolvimento pessoal. Neste contexto, *Wen* indica um conteúdo dos ensinamentos. 7.25 diz que Confúcio tinha “Quatro Ensinamentos: *Wen*, conduta, fidelidade (aos superiores), confiabilidade (dos pares e inferiores)” (Confúcio, 2000: 103). Para explicar o que esse *Wen* era, concretamente, precisamos aliar outra função do termo.

3.3. WEN COMO MEIO

Disséramos que os “heróis civilizadores” se constituíram em exemplares de *Wen*, personalizando a transmissão de cultura. Na época de Confúcio, o epíteto *Wen* era atribuído a pessoas menos incomuns e por razões mais singelas: “gostar do Estudo e não sentir vergonha ao tirar dúvidas com pessoas inferiores a si” (5.15); “ser investido ou exonerado de cargos políticos sem qualquer apego (ao poder)” e “deixar para trás uma vida abastada para não servir a um governante imoral” (5.19); “sempre tomar decisões após consideração cuidadosa” (5.20); “indicar o próprio servo para um cargo político e depois tratá-lo como um igual” (14.18) etc. (Confúcio, 2000: 68, 70-72, 219). Mais do que uma vulgarização de *Wen*, esses exemplos provam a sua disseminação e instrumentalização em setores mais amplos da elite, cujo meio eram os letrados conhecedores das tradições.

Confúcio notabilizou-se como o “Homem de *Wen*” por antonomásia, o que o próprio parece atestar em 7.33: “Não tenho *Wen*, sou como os outros;

além disso, no que se refere a pôr em prática (o que define um) Homem Nobre, eu ainda não consegui fazê-lo”⁴. Na passagem seguinte, ele esclarece por que tem Wen: “(Coisas) como ter Sabedoria ou Humanidade, poderia ousar alegá-las? Por outro lado, praticar (o Estudo de Wen) sem me enfatiar, orientar as pessoas sem me fatigar, talvez seja possível que se possa dizer tanto, de certa forma” (Confúcio, 2000: 108-109). Isto é, Confúcio representa *Wen*, sendo capaz de transmiti-lo por seu exemplo pessoal e por meio de um estilo de vida chamado *Estudo*, que introduz um segundo tipo de meio.

Na secção anterior deste artigo, mencionáramos o termo “Estatutos de *Wen*”, tradições orais que, lentamente, deram forma às regras e precedentes dos Ritos e Música. Em 8.19, Confúcio utiliza esse termo na aceção original:

Que grandioso, Yao, enquanto soberano! Excelso, altaneiro (como uma montanha)! Oh, o Céu é quem cria a Grandeza; oh, Yao é quem o toma por modelo. Gigantesco, caudaloso (como um rio)! O povo-miúdo não lhe encontrou um nome (...) Homem de realizações, de triunfos. Cintilantes, tais os ‘Estatutos de Wen’ que criou!.

(Confúcio, 2000: 118)

Yao é um rei lendário de quando a cultura chinesa ainda era ágrafa. Mesmo assim, os “Canônes de Yao” encabeçam o *textus receptus* do *Clássico dos Documentos* (Kong, 2000: 22-58). Não é impossível que tenham sido transmitidos oralmente, até que encontraram expressão escrita com os protótipos de eruditos confucianos, mas foi devido a autoridade de Yao que terminaram reconhecidos como “Estatutos de *Wen*”.

Esse termo perdeu sua força ao longo do tempo. Na época de Confúcio, dada a fraqueza da corte de Zhou, diferentes versões dos “Estatutos de *Wen*” proliferavam em cada um dos feudos, em detrimento da autoridade do texto “autêntico”. De modo análogo à atribuição de *Wen* como epíteto pessoal,

⁴ Os chineses antigos depreendem dessas palavras que Confúcio admitia ser mais *Wen* do que as pessoas em geral.

“Estatutos de *Wen*” passaram a referir o “Brilho” dos textos criados pelos novos “Homens de *Wen*” ou, de forma mais abstrata, seu poder de criarem textos assim. Ao longo dos séculos, o termo “Estatutos de *Wen*” banalizou-se como referência elogiosa a uma criação literária até que, hoje em dia, indica qualquer texto dissertativo.

Nos *Analectos*, a palavra possui um sentido intermediário entre o arcaico e o moderno. 5.13 admite duas aceções: “(um discípulo) disse: ‘O Brilho/ as obras *Wen* do Mestre, temos como ouvir falar das mesmas. Já o que o Mestre disse da Natureza Humana e do Caminho/Dao do Céu, não temos como ouvir falar deles”. O comentário confirma: “as compilações sobre Ritos e Etiqueta que o Mestre transmitiu e criou com autoridade e solenidade têm um brilhantismo *Wen*” (Confúcio, 2000: 67). Em outras palavras, “Estatutos *Wen*” tanto denota a autoridade, como as suas qualidades literárias enquanto meio de transmissão. Um olhar mais detido sobre o conteúdo remete ao último sentido mediológico de nossa análise.

3.4. WEN COMO TECNOLOGIA

Mostramos que *Wen*, como “escrita” e “texto”, está estreitamente vinculado à organização da burocracia e às diversas técnicas de governo utilizadas desde a Antiguidade chinesa. Para entendermos o contributo de Confúcio, é preciso descrever de que maneira *Wen* foi potencializado para perpassar toda a vida social, desde a “gestão de si próprio” até a obra de “pacificação da China”, nas palavras do famoso opúsculo *Grande Estudo* (Dai, 2000: 1859).

O aspeto tecnológico de *Wen* está relacionado ao conceito de “Artes”. O chinês 藝 de certa forma equivale ao étimo clássico *ars/technê*, como práticas sedimentadas pela experiência, constituídas em processos formais e impessoais. O currículo primitivo aparece nas atribuições do “Senhor Protetor”, o funcionário da corte de Zhou responsável pelo “cultivo dos Filhos da Capital (i.e., da alta nobreza), instruindo-os nas Seis Artes”: Ritos, Música, tiro com arco, condução de carruagem, caligrafia, aritmética instrumental (Zheng, 2000: 415-6). O ensino tinha um caráter meramente prático e utilitário, fornecendo conhecimento de técnicas civis e militares essenciais ao trabalho burocrático.

A partir de Confúcio, as “Artes” fundem-se a *Wen*. Elas são colocadas ao alcance de indivíduos com origens sociais menos preclaras, como prova 7.7 (Confúcio, 2000: 95-96) e perdem parte de seu caráter utilitário, passando a ser vistas como fins em si. Os novos “Homens de *Wen*” continuam a ser aspirantes a burocratas, mas com um apego cada vez maior aos textos que cultivavam. Como ilustra 11.3 (Confúcio, 2000: 160-161), Confúcio atribuía importância fulcral a esses textos, com uma nova disciplina chamada de “Estudo de *Wen*”. Memorização, a técnica tradicional de estudo, elevou-se a um novo patamar, mediante os primeiros rudimentos do trabalho filológico que se desdobraria na coleção e recensão crítica de documentos, a organização de bibliotecas e arquivos, a criação de carreiras burocráticas acadêmicas, etc.

Como semente desse processo, Confúcio e seus seguidores estruturaram os novos saberes num grupo de seis obras que se converteriam nas novas “Seis Artes” (Sima, 2013: 2344-2347). Cada uma delas origina-se do trabalho burocrático: práticas divinatórias; documentos oficiais de dinastias passadas; “poemas” empregados a vários aspetos da gestão política; regulamentação dos Ritos; da Música; crônicas oficiais da corte real e da nobreza. Ao chamá-las de “Artes”, acentuava-se a continuidade desses saberes com relação aos antigos, mediante seu caráter técnico. Por outro lado, diferentemente da experiência ocidental, *Wen* enquanto “Artes” nunca se separou das outras funções mediológicas, uma vez a China Antiga ser arraigadamente burocrática e seus valores civilizacionais fluírem de cima para baixo, do passado para o presente. A mensagem permanece no topo, determinando o agir e interagir das outras funções.

4. RESUMO

A Mediologia oferece importantes *insights* para a análise das culturas, especialmente no que se concerne ao processo material de transmissão no tempo de valores, concepções e crenças. O presente estudo aplica tal doutrina no âmbito da civilização chinesa, explicando como *Wen* se consagrou como seu principal conceito mediológico, segundo quatro funções: mensagem, instituição, meio e tecnologia.

Dividimos a exposição em três secções principais. Na introdução, resumimos os princípios teóricos relevantes, problematizando Wen como conceito mediológico no plano da cultura chinesa. Recorremos a uma análise paleográfico-filológica, por indícios de que o étimo Wen concentra as funções em análise. Nesse sentido, a segunda secção empreendeu um estudo etimológico dos mais antigos testemunhos disponíveis, constatando que Wen tanto representa os “heróis civilizadores”, como a “escrita” e “textos”. Com base nessa etimologia, a secção três investigou a lexicalização de Wen no período clássico da cultura chinesa, tomando como *corpus* o emprego do termo por Confúcio nos *Analectos*. Aferimos como Wen assume quatro funções mediológicas: os novos “Homens de Wen” reforçaram a mensagem civilizadora dos grandes homens da Antiguidade; eles aprofundaram a burocratização da sociedade, ao fortalecer o papel de instituições como a escola; pessoalmente e através de suas obras, tornaram-se o principal meio de gestão da sociedade e de transmissão dos valores, concepções e crenças; por fim, através da “escrita”, refinaram as tecnologias tradicionais de ensino e governo, revolucionando o ensino tradicional. Dadas as características da cultura chinesa, essas funções são inseparáveis na realidade.

BIBLIOGRAFIA

- Chen, Shou (1982). *Sanguo Zhi* [Crônica dos Três Reinos]. Beijing: Zhonghua.
- Confúcio (2000). *Lunyu Zhushu** [Os Analectos, anotados e glosados]. Beijing: PUP.
- Dai, Sheng (2000). *Liji Zhengyi** [Sentido Correto do Registro dos Ritos]. Beijing: PUP.
- Debray, Régis (1991). *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard.
- (2000). *Introduction à la médiologie*. Paris: PUF.
- Goody, Jack (1986). *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: CUP.
- Kang, Yin (1979). *Wenzi Yuanliu Qianshuo* [Breve exposição sobre a origem etimológica dos ideogramas]. Beijing: Rongbao Zhai.
- Kong, Anguo (2000). *Shangshu Zhengyi** [Sentido correto dos Documentos Augustos]. Beijing: PUP.
- Leroi-Gourhan, André (2022). *Le geste et la parole*. Paris: Albin Michel.
- Mao, Heng (2000). *Maoshi Zhengyi** [Sentido correto dos Poemas do Senhor Mao]. Beijing: PUP.

- Mêncio (2000). *Mengzi Zhushu** [O Livro de Mêncio, anotado e glosado]. Beijing: PUP.
- Nakamura, Hajime (1988). *Shinajin no Shii Hobo* [Forma de pensar do homem chinês]. Tokyo: Shunjusha.
- Ong, Walter (2002). *Orality and Literacy*. New York: Routledge.
- Qiu, Xigui (1988). *Wenzixue Gaiyao* [Fundamentos de paleografia chinesa]. Beijing: Commercial Press.
- Rong, Geng (1985). *Jinwen Bian* [Compilação dos ideogramas dos vasos de bronze]. Beijing: Zhonghua.
- Sima, Qian (2013). *Shiji* [Registros do Cronista]. Beijing: Zhonghua.
- Simondon, Gilbert (2012). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Tsien, Tsuen-Hsuin (2013). *Written on Bamboo and Silk*. Chicago: CUP.
- Wan, Peng (Ed.) (2023, 29 de Junho). Dudong Zhonghua Wenmingde Wuda Tuchu Texting [Entendendo as cinco características distintivas da Civilização Chinesa]. *Guangming Daily*, 7.
- Wang, Bi (2000). *Zhouyi Zhengyi** [Sentido Correto das Mutações de Zhou]. Beijing: PUP.
- Xu, Shen & Duan, Yucai (1988). *Shuowen Jiezi Zhu* [Falando sobre Wen e explicando palavras anotado]. Shanghai: Shanghai Ancient Books.
- Xu, Zhongshu (1990). *Jiaguwen Zidian* [Dicionário dos ideogramas dos ossos oraculares]. Chengdu: Sichuan Lexicographical Press.
- Xun, Kuang & Wang, Xianqian (2016). *Xunzi Jijie* [Explicações coligidas sobre o Livro do Mestre Xun]. Beijing: Zhonghua.
- Zheng, Xuan (2000). *Zhouli Zhushu** [Os Ritos de Zhou, anotados e glosados]. Beijing: PUP.

*Volumes da série 十三經註疏整理本 (“Nova Recensão dos XIII Clássicos Ortodoxos Anotados e Glosados”), realizada por especialistas da Peking University, sob chefia editorial de Li Xueqin.