

“DÀSHUǏ”: considerações sobre a virtude da água e seu papel na construção do pensamento religioso chinês

“DÀSHUǏ”: consideration about the virtue of water and its role in the construction of chinese religious thought

Rodrigo Wolff Apolloni^()*

“Shui”, água (...), é um dos dois elementos que compõem a paisagem natural dos chineses: shan shui (montanha e água). Água é vapor, riacho, rio, queda d’água, oceano e outros.” (TAI HSUAN-AN)¹

RESUMO

Neste artigo, o autor investiga elementos da Geografia da Religião na religiosidade chinesa a partir de um vislumbre do uso metafórico da água em escritos confucionistas e taoístas. O objetivo é mostrar como elementos ambientais podem ter contribuído de forma decisiva para a gênese das religiões chinesas e para o pensamento religioso chinês, que é plasmado fundamentalmente pela percepção dos ciclos da natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Geografia da Religião. Religiões Chinesas. Taoísmo. Confucionismo. Metáforas da Água.

ABSTRACT

In this article, the author investigates elements of the Geography of Religion in Chinese religiosity from a glimpse of the metaphorical use of water in Confucian and Taoist writings. The goal is to show how environmental factors may have contributed decisively to the genesis of Chinese religions and the Chinese religious thought, which is fundamentally shaped by the perception of the cycles of nature.

KEYWORDS: *Geography of Religion. Religions. Chinese Taoism. Confucianism. Metaphors of Water.*

^(*) Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP e doutorando em Sociologia pela UFPR. Praticante de arte marcial chinesa desde 1985, é professor de Kung-Fu, Tai-Chi-Chuan e Chi Kung em Curitiba. E-mail: rwapolloni@gmail.com

¹ HSUAN-AN, T., *Ideogramas e a Cultura Chinesa*, 1 ed., São Paulo: É Realizações Editora, 2006, p. 189.

INTRODUÇÃO

No exato momento em que este artigo está sendo escrito, uma enxurrada está desalojando e matando pessoas no Rio de Janeiro². De tempos em tempos, aliás, chuvas de maior intensidade provocam danos não só nas cidades brasileiras, mas em todo o mundo. E não são apenas chuvas: recentemente, o planeta foi agitado por pelo menos dois grandes terremotos, varrido por tornados, queimado por vulcões, lavado por tsunamis e crestado por períodos prolongados de estiagem. Percebo, à minha volta, alguns indivíduos afetados pela perspectiva de uma catástrofe universal de feições apocalípticas, potencializada por um toque recente de promoção midiática e de crença na infalibilidade do estranho, fascinante e escatológico calendário maia³.

Ainda que essas pessoas resgatem – algumas, de forma muito expressiva – elementos de um pensamento mágico que associa divindade e natureza, não é possível afirmar que sejam maioria ou que estejam à frente de um movimento de reavivamento que associa diretamente Deus aos fenômenos da natureza ou aos fatores ambientais. Muita gente, com efeito, parece experimentar certa dose de desconforto, que não chega, porém, a se manifestar de forma mais radical.

Não que a divindade, segundo esse padrão de crença, não possa se comunicar ou mesmo manifestar ambientalmente seu desagrado com os descaminhos da humanidade. Essa elucubração, tão antiga quanto os mitos relacionados ao dilúvio universal⁴, é facilmente detectável em comunidades tradicionais e, em muitos casos, nas porções mais tradicionais de nossa própria mente.

Mesmo que creiamos no poder divino de condução dos fenômenos naturais, porém, Deus não se mistura com eles: Ele pode *lançar cinzas* à estratosfera, mas, para nós, Ele *não é* a cinza, a lava ou o vulcão; pode *fazer* a terra tremer, mas *não é* o tremor e nem a própria terra. Os elementos e os fenôme-

² Este artigo foi produzido nas primeiras semanas de abril de 2010. Sobre as chuvas no Rio de Janeiro, ver BAPTISTA, J., “Sobre para 255 o número de mortos pelas chuvas no Rio de Janeiro”, artigo publicado pela Agência Estado no dia 17.04.2010. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,sobe-para-255-o-numero-de-mortos-pelas-chuvas-no-rio-de-janeiro,539704,0.htm>>. Acesso em: 17 de abril de 2010.

³ Na ferramenta de pesquisas Google, a frase “Calendário Maia 2012” retornou 192 mil links de pesquisa. Um exemplo de postura escatológica é o vídeo “O Fim do Mundo em 2012 profetizado pelo Calendário Maia”. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=HRkVoaFkXJ8>> Acesso em: 26 de abril de 2010.

⁴ Ela é encontrada, por exemplo, no Velho Testamento e nas mitologias da Mesopotâmia e da América pré-colombiana.

nos, enfim, não se apresentam como seus *avatares* ou como sua materialização, senão como meros resultados objetivos de uma subjetivação divina⁵. Aparentemente, pressinto, a construção de um panteísmo, em nossa época, assume feições exclusivamente vitimárias - a Terra como organismo que pensa e sofre pela ação humana - ou benfazejas - de uma "Mãe Terra" sempre disposta a abrigar e nutrir seus filhos.

A ampliação dos limites da ciência e a vulgarização do discurso científico⁶ - em especial junto às sociedades capitalistas avançadas e metropolitanas, que perderam o contato com os grandes fenômenos naturais "silenciosos" como o sol e a lua, a abóbada celeste, os regimes de cheia e secas dos rios e os ciclos do ano⁷ - parecem ter afastado ainda mais os fenômenos naturais de uma leitura mágica ou religiosa.

Isso não apenas fez com que os indivíduos se libertassem de certas amarras, como também os levou a perder quase que em definitivo a percepção de como as próprias teogonias foram moldadas: a partir de tentativas de leitura e representações da natureza. É simplesmente difícil conceber hoje, no seio dessas sociedades, que o rigor, bondade ou mistério de Deus possam ter nascidos, por exemplo, de uma longínqua atribuição de discricionariedade divina a condições ambientais.

É exatamente neste ponto que damos início à tentativa engendrada neste artigo. Recebemos um convite para tratar dos aspectos geográfico-ambientais que plasmaram a religiosidade chinesa - missão que, para ser cumprida em sua totalidade, exigiria os esforços mais apaixonados de um Marcel Granet ou de um Joseph Needham -, e vamos buscar elementos a partir de uma abordagem que, acreditamos, pode produzir algumas conclusões interessantes⁸.

⁵ Para os conceitos de "objetivação" e "subjetivação", ver SIMMEL, G., O Conceito e a Tragédia da Cultura, in SOUZA, J. e ÖELZE, B. 1998. *Simmel e a modernidade*, 1 ed., Brasília: Editora da UnB. p. 79 -108.

⁶ Ele próprio objeto, muitas vezes, de aceitação dogmática e apriorista.

⁷ A vida no interior de construções como casas, escolas e escritórios "esconde" o sol; os sistemas públicos e privados de iluminação impedem o vislumbre da imensidão que é o céu noturno; o acesso irrestrito a bens antes sazonais afasta a necessidade de se perceber as estações. A imagem paradigmática dessa "vida uniforme e segura" são os shopping centers, onde a temperatura e o padrão de iluminação são sempre os mesmos, e onde é possível encontrar abrigo e alimento - desde que se disponha de dinheiro para tanto.

⁸ O autor agradece ao Professor Chang Yuan Chiang, do Centro de Línguas da Universidade Federal do Paraná (Celin-UFPR), pela preciosas observações e insights para a produção deste artigo.

Nossa intenção é resgatar, em termos limitados⁹, o valor atribuído à água e aos rios no pensamento religioso chinês, em especial no Taoísmo e no Confucionismo. A expressão que dá título ao artigo - “*dàshuǐ*” (大水, literalmente “grande água”, expressão chinesa para torrente de água ou enchente) - foi utilizada, como tentativa poética, para indicar o valor simbólico do elemento estudado. Dessa forma – destacando um elemento e ampliando a quantidade de dados a respeito – esperamos fornecer um caminho para a percepção de como boa parte do universo religioso focalizado foi formada a partir de elucubrações que envolviam os elementos naturais e a Geografia. Nosso intento, reafirmamos, está longe de ser exaustivo.

1 A ÁGUA E O CLÁSSICO DE LǎOZI

Dentre todas as religiões vivas, o Taoísmo parece ocupar um lugar especial por evocar uma venerável e misteriosa antiguidade. De fato, quando pensamos em Taoísmo, temos a impressão (independente da antiguidade em si da religião, que é significativa) de estar em contato com um sistema oriundo da própria “Noite dos Tempos”. Essa característica se deve, muito provavelmente, à forma de expressão e ao conteúdo de sua obra “canônica”¹⁰ mais conhecida, o “*Dào Dé Jīng*”¹¹ (道德經), cujo título pode ser traduzido por “Clássico [經, Jīng] da Virtude [德, Dé] do Caminho [道, Dào]”. Com efeito, o texto atribuído a Lǎozi (老子) evoca antiguidade e mistério por suas explícitas referências à natureza e, sem sombra de dúvida, por uma série de passagens de significado obscuro para leitores que não sejam dotados de profunda erudição. A mesma dificuldade, aliás, é percebida em outros clássicos chineses, caso do “*Yì Jīng*” (易經, o “Livro das Mutações”) e do “*Lúnyǔ*” (论语, “Analectos”).

Em sua obra sobre as escolas chinesas de pensamento¹², Anne Cheng observa que a característica principal do “*Dào Dé Jīng*” *não é* fundar ou evocar um antigo culto à natureza ou, ainda, mergulhar no esoterismo, mas responder a questões vitais de sua própria época. Os interesses expressos por seu

⁹ Em virtude do escopo de um artigo acadêmico.

¹⁰ As aspas, aqui, se referem ao fato de o Taoísmo não dispor, propriamente, de um cânone formalizado em termos institucionais como o Budismo, por exemplo.

¹¹ A transliteração do título da obra foi feita em sistema *Pinyin*, de uso corrente na República Popular da China.

¹² CHENG, A., *História do Pensamento Chinês*, 1 ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2008. 816 p.

autor, aliás, permitiram aos pesquisadores, inclusive, atribuir-lhe uma ambientação histórica, a saber, o final do “Período dos Reinos Combatentes” (“戰國時代”, Zhànguó Shídài)¹³, por volta de 250 a.C. (CHENG, 2008: 211)¹⁴. Uma época marcada pelo desfecho das lutas entre os antigos feudos (então reinos) da Dinastia Zhōu (周朝) e por discussões acerca da paz e do bom governo.

Ainda assim, é possível perceber na repetida condenação ao racionalismo – crítica aos modelos éticos confucionista e moísta¹⁵ – um aparente resgate ou apoio em uma crença de corte naturalista. Aí está, nos parece, um ponto de ligação importante entre a obra que examinamos e elementos de uma Geografia da Religião centrados nos termos expressos por Joachim Andrade no artigo que abre esta publicação. Elementos que traem desconfiança face à mente racional e nos remetem ao cenário da várzea fértil, da submissão a regimes fluviais de cheias e secas, à observação dos ciclos da natureza e ao cumprimento, neste mundo, da extraordinária configuração divina a que os chineses dão o nome de “Mandato Celestial” (“天命”, tiānmìng).

A referência aos “grandes atores” naturais em certos termos-chave da língua chinesa – caso de “rei”, “wáng” (“王”), cujo ideograma é a soma entre o ideograma para “terra”, “tǔ” (“土”) e um traço (“一”) que indica o céu¹⁶ –, assim como o uso extensivo de metáforas baseadas na natureza por Lǎozǐ, são outras indicações desse apreço à natureza como fonte e caminho.

2 A METÁFORA DA ÁGUA

Dentre as metáforas presentes no “Dào Dé Jīng”, a da água (水, shuǐ) é, provavelmente, a mais popular entre os modernos leitores da obra. O uso dessa substância para simbolizar uma determinada forma de condução da vida (a vitória pela cessão), a imprevisibilidade de certos fenômenos (suavidade do lago

¹³ 479 a.C. – 221 a.C.

¹⁴ Essa datação, construída com base em elementos linguísticos e arqueológicos, leva a duas conclusões surpreendentes: a primeira, de que o autor do *Dào Dé Jīng* – seja ele Lǎozǐ, outra pessoa ou mesmo grupo de pessoas – é bem mais recente do que afirma a tradição; a segunda, de que ele é contemporâneo e não anterior a Zhuāngzǐ (莊子), filósofo taoísta que viveu no séc. IV a. C.

¹⁵ Moísmo: escola de pensamento que se baseia nos pensamentos de Mòzǐ (墨子), filósofo que viveu entre cerca de 470 a.C. e 390 a.C. Seu pensamento é considerado ao mesmo tempo uma extensão e uma crítica do sistema de pensamento confucionista. Tende ao racionalismo e ao pragmatismo.

¹⁶ O rei seria, portanto, o representante do Céu na Terra, portador exclusivo do mandato celestial, o pontífice e o axis mundi.

x violência da enxurrada) e mesmo o movimento de grupos humanos (como o exército) não é *exclusivo de* Lǎozǐ; *ele é* compartilhado, por exemplo, por Sūn Zǐ em “Bīng Fǎ” (“Táticas Militares”, obra mais conhecida no Ocidente como “A Arte da Guerra”)¹⁷ e também por autores como Confúcio (孔夫子, kǒngfūzǐ) e Mêncio. Vale observar que, para os antigos chineses, não havia diferença significativa em relação ao uso de 水 (shuǐ) para identificar a substância “água” ou o principal contexto no qual ela aparecia – o dos rios.

No oitavo e no septuagésimo oitavo dos oitenta e um versos do “Dào Dé Jīng”, Lǎozǐ afirma que o maior bem da vida (“上善”, “shàngshàn”) é semelhante à água (“若水”, “ruòshuǐ”):

*A água beneficia a tudo e não é rival de nada.
Ela permanece nos baixios desprezados por todos.
Do Caminho ela está bem próxima. (verso 08)*

*Nada no mundo é mais flexível e mais fraco do que a água.
Mas para atacar o duro e o forte, nada a sobrepuja.
Nada pode tomar seu lugar.
Que a fraqueza vence a força
E a flexibilidade vence a dureza
Não há ninguém sob o Céu que não o saiba,
Embora ninguém o possa praticar. (verso 78)¹⁸*

Por guardar profunda relação com a sobrevivência da espécie humana, a água é um elemento de extremo poder simbólico. Mesmo assim, o respeito chinês ao que ela simboliza parece indicar um grau diferenciado de aproximação, associado a uma percepção religiosa e, mais do que isso, a uma *tentativa de reconexão* com uma configuração natural de caráter divino.

Lǎozǐ não se refere, como seria de se esperar em um contexto cultural-geográfico-religioso associado ao deserto¹⁹, à água como elemento que concede vida (pela saciedade da sede ou pelo poder de vivificar a terra), mas à sua plasticidade e ao seu enorme poder que é exercido sutilmente. Anne Cheng observa outros três aspectos: o da proximidade da água com o solo e com o

¹⁷ Ver o texto de Sūn Zǐ em CARDOSO, A., *Os 13 Momentos da arte da guerra – Uma visão brasileira da obra de Sun Tzu*, 1 ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 2005, p. 295. O estrategista chinês compara os exércitos à água em sua capacidade de se amoldar aos e contornar os obstáculos que encontra.

¹⁸ Lǎozǐ, *Dào Dé Jīng*, apud CHENG, 2008, p. 213.

¹⁹ Cenário original das Religiões do Livro.

“ventre” - “Pelo fato de escorrer sempre para o mais baixo, ela é aquilo para o qual todo o resto conflui, evocando assim a imagem do Vale” (CHENG, 2008: 213) –, o do caráter feminino da substância – “Em sua humildade (e sua umidade!) ela é, no entanto, aquilo que dá vida a todas as coisas, sendo nisto símbolo do feminino (...)” (p. 213-214) e o de seu aspecto ao mesmo tempo pontifical e divino:

[...] assim como o Tão, a água jorra de uma fonte única e constante, embora manifestando-se sob uma multiplicidade infinita de formas; inapreensível e lábil por natureza, ela encontra-se no último limite entre o nada e o algo, entre o não há (wu 無) e o há (you 有), e passa por infinitas transformações. (p. 213).

Além de sua enorme importância específica – não nos esqueçamos de que, no pensamento chinês, ela é um dos elementos fundamentais na construção do universo, junto com fogo (火, huǒ), terra (土, tǔ), metal (金, jīn) e madeira (木, mù)²⁰ -, a água também pode ser encarada por seu papel na demarcação de ciclos da natureza. Em uma civilização nascida nas planícies férteis de um rio (o Rio Amarelo, Huánghé, 黄河), os períodos de cheia e estiagem eram especialmente importantes – e, sem dúvida, acabaram associados à divindade. Prova disso está na figura do imperador Yǔ, o Grande (大禹, Dà-Yǔ), fundador da semilendária Dinastia Xia (夏朝, xià cháo, 2205 a.C. – 1766 a.C). Ele é conhecido por sua enorme diligência e, principalmente, por ter controlado as inundações na bacia do Rio Amarelo a partir de um sistema de canais construído em treze árduos anos de trabalho²¹. Ao submeter as águas e restabelecer um equilíbrio esperado da natureza²², ele alcançou o status de herói civilizador (junto com Yáo e Shùn, Yǔ forma a tríade “Sān Huáng” – “三皇” - ou “Três Reis Sábios”)²³ - e também de divindade (Fig. 01)²⁴.

Em sua análise, como já observado, Anne Cheng também resgata a relação entre a água e o vale (谷, gǔ), elemento que simboliza o ctônico, o ventre

²⁰ Em chinês, a Teoria dos Cinco Elementos é conhecida como “Wǔxíng” (“五行”)

²¹ “Yu, o Grande, possuía todas as virtudes que permitem a um Herói organizar o mundo. (...) [Ele] Percorreu e mediu as 9 Montanhas, os 9 Rios e os 9 Pântanos, preparando o solo, que enfim se pôde cultivar, ou seja, que foi dividido em campos, os quais eram *quadrados e divididos em 9 quadrados*. Em suma, dizem-nos, Yu *dividiu o Mundo em 9 Regiões*.” GRANET, M., *O Pensamento Chinês*, 1 ed., Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 114. 415 p. (itálicos do autor da obra).

²² No original produto de um “processo civilizatório da natureza”.

²³ Sobre a tríade “Sān Huáng”, ver STEVENS, K., “Chinese Gods”, 1 ed., Londres: Collins & Brown, 1997, p. 58-59. 192 p.

²⁴ Imagem disponível em: <http://tupian.hudong.com/a4_23_59_01300000013506120728599012345.jpg.html>. Acesso em: 27 de abril de 2010.

materno e o ponto de partida de todas as coisas criadas pela fusão entre Céu (masculino, 阳, yáng) e Terra (feminino, 阴, yīn)²⁵. Vale, enfim, que nada mais é do que *uma porção geográfica que pode assumir alguns perfis específicos*: de espaço entre duas montanhas (que podem ser associadas, simbolicamente, ao céu e ao masculino, ou então ao *axis mundi*); de planície no sopé de um monte ou *à beira de um rio*; de um talvegue, ou linha por onde correm as águas no fundo de um cânion, por exemplo; e de bacia de um curso d'água²⁶. Para Lǎozǐ, no entanto, é exatamente o vale - e isso não nos parece gratuito - o símbolo do Absoluto (道, dào ou Tao): “O Espírito do Vale nunca morre” (谷神不死, “gǔ shén bù sǐ”) (Lǎozǐ, verso 06)²⁷.



Fig. 01 - Dà-Yú, o controlador das enchentes.

²⁵ A própria constituição dos elementos fundamentais 阳 (yáng) e 阴 (yīn) se baseia em elementos ambientais. O desmembramento dos ideogramas em seus termos formadores revela isso: 阳 (yáng) é formado pelos ideogramas fundamentais 阝 (fū, radical, que pode ser traduzido como “parcela” ou “fração de”) e 日 (rì, “sol”), podendo ser traduzido como “parcela ou fração do sol”; 阴 (yīn) é formado pela junção de 阝 (fū) e 月 (yuè, “lua”), podendo ser traduzido como “parcela ou fração da lua”. Sol e lua também são chamados, respectivamente, de 太阳 (tàiyáng ou “supremo yang”) e 太阴 (tàiyīn, “supremo yīn”). Sobre as relações entre o par yīn- yang e o meio ambiente, ver ainda GRANET, M., *O Pensamento Chinês*, op. cit., p. 83-100, especialmente a p. 84.

²⁶ Definições de “vale” extraídas do Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/DLPO/default.aspx?pal=vale>>. Acesso em: 27 de abril de 2010.

²⁷ Lǎozǐ, *TAO TE CHING - O Livro do Caminho e da Virtude*, Tradução do Mestre Wu Jyn Cherng, da Sociedade Taoísta do Brasil (<http://www.taoismo.org.br>). Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/6632628/Lao-Tse-Tao-Te-Ching?secret_password=&autodown=pdf>. Acesso em: 27 de abril de 2010.

3 A ÁGUA NO “LIVRO DAS MUTAÇÕES”

Obra mais arcaica que o “Dào Dé Jīng” - segundo James Legge, a tradição chinesa atribui sua criação ao imperador mítico Fu-Hsi (伏羲, fúxī) “por volta de 2852 a.C.”²⁸ -, o tratado oracular “Yì Jīng” (易經, o “Livro das Mutações”) se inscreve de forma ainda mais profunda no pensamento chinês. Pois ele também focalizou a água a partir do paradoxo força x suavidade. No “Yì Jīng” ela é associada ao trígama “kǎn” (坎, literalmente “cume” ou “cordilheira”) - ☵ - e ao hexagrama de mesmo nome (e que repete duas vezes o trígama), denominado “A Garganta” ou “O Abismo Perigoso” (seu número, dentre as mutações do “Yì Jīng”, é 29).

É exatamente no abismo, aliás, que reside a relação entre água e cume; nele também é revelada a principal característica da água. Ela, afinal, escorre pelo abismo, mantendo seu caráter imutável: *“Esta é a natureza da água; ela desliza, sem aumentar seu volume (como que para transbordar); ela prossegue seu caminho através de um desfiladeiro perigoso, sem perder sua verdadeira (natureza).”* (I CHING, 1972: 187)

O peculiar caráter de força que se oculta na aparente suavidade, vale observar, surge graficamente no próprio trígama, que é formado por duas linhas externas segmentadas (o exterior fraco, a aparência de fraqueza) e por uma linha interna inteira (o interior forte, a força oculta). O trígama que se opõe em termos binários a “kǎn”, lí (離, literalmente “Longínquo”) - ☲ -, reforça essa ideia: ele é associado ao fogo (火, huǒ), que é exteriormente forte (por seu poder destruidor, representado pelas duas linhas externas inteiras), mas interiormente fraco (por sua imaterialidade, representada pela linha interna segmentada).

É possível, mesmo, que a virtude atribuída à água pelos antigos chineses tenha participado da configuração do ideograma que passou a representar a substância: se compararmos o trígama “kǎn” com a forma arcaica do ideograma 水 (shuǐ), perceberemos que a diferença reside na direção das linhas – enquanto no trígama elas estão dispostas horizontalmente, no ideograma arcaico elas aparecem na vertical, ligeiramente modificadas (Fig. 02)²⁹.

²⁸ *I Ching – O Livro das Mutações*, 1 ed., São Paulo: Hemus Livraria e Editora, 1972, p. 22. 520 p.

²⁹ A terceira imagem da Fig. 02 foi extraída de HSUAN-AN, T., “Ideogramas e a Cultura Chinesa”, op. cit., p. 189.

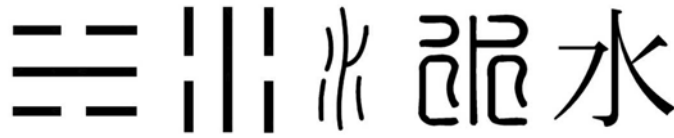


Fig 02 - Possível evolução do ideograma da água, shuǐ.

Com base apenas na observação do ideograma, aliás, podemos encontrar ao menos outra associação importante entre água, rio e metafísica-religiosidade na China. Ela aparece em um ideograma derivado de 水 (shuǐ) - 永 (yǒng) - cujo significado literal é “eterno”, mas que, em sua origem pictográfica, estava relacionado à representação da nascente de água. A única diferença entre os dois ideogramas reside em dois traços extras aplicados à parte superior de yǒng, que indicam o ponto de afloramento da água. O cotejamento dos dois ideogramas, em suas formas moderna e arcaica, permite visualizar isso de forma mais clara (Fig. 03)³⁰:



Fig. 03 - Comparação/evolução dos ideogramas shuǐ (água) e yǒng (eterno).

4 A VIRTUDE DA ÁGUA EM CONFÚCIO

A virtude da água também foi celebrada por Confúcio (孔夫子, kǒngfūzǐ). Em uma passagem do “Lúnyǔ” (“论语”, “Analectos”), ao ser questionado por um discípulo sobre a atração exercida pela água sobre os indivíduos, o mestre teceu as seguintes considerações:

Confúcio se divertia ao olhar atentamente o rio correndo em direção ao leste. Zi Gong perguntou-lhe: “Sempre que um cavaleiro vê água como essa, ele extrai prazer da observação. A que isso se deve?”

³⁰ As formas mais antigas dos ideogramas (situadas à esquerda) foram extraídas de HSUAN-AN, T., “Ideogramas e a Cultura Chinesa”, op. cit., p. 189 e 193.

Confúcio disse: "Porque a água, em sua grandeza, pode seguir em frente continuamente, sem parar. É especialmente boa para irrigar as terras por onde passa e, no entanto, não se considera como tendo realizado feitos extraordinários. Exatamente como a virtude."

"Quando ela flui, embora às vezes em lugares baixos e às vezes em lugares altos, certamente segue um princípio. É, pois, como a justiça."

"Poderosa, flui continuamente, sem secar ou parar. É como o Tao."

"Quando deve fluir em um vale de dez mil zhàng (市丈, unidade chinesa arcaica equivalente a 10 chǐ [市尺] - 3,58 metros), enfrenta sem temor. É como a coragem."

"Está sempre se nivelando a si própria. Como fǎ (法, a lei)."

"Quando a água completa um volume, flui naturalmente, sem a necessidade de ser interrompida. Exatamente como a justiça."

"É tão atenciosa que segue para onde deveria. É como alguém que descobre os mínimos detalhes em tudo."

"Começa a partir da fonte e imediatamente se precipita em direção ao leste. É como alguém que tem metas grandiosas."

"Pode entrar e sair e, não importa onde vá, pode purificar tudo. É como um sábio que também é bom professor."

"A água tem muitas virtudes, portanto, quando as pessoas virtuosas a vêem, que com certeza irão observá-la detidamente e sentir alegria."³¹

Trata-se, evidentemente, de uma ampliação da percepção taoísta acerca da característica de "força-na-suavidade" da água, trabalhada cuidadosamente para funcionar como exemplo à conduta do Homem Superior (君子, jūnzǐ)³² confucionista. Podemos, evidentemente, tomar a descrição-explanação de Confúcio como uma construção pedagógica sofisticada, que converte uma pergunta aparentemente tola e/ou um elemento trivial da paisagem em exemplo de conduta. Ainda assim, não é preciso muito esforço para perceber - ou conceder - traços de uma espécie de "consciência divina" à corrente que segue mansa, constante e soberana tão perto do filósofo. A mesma consciência – o próprio Tao (道, dào), o Absoluto – que aparece, ainda mais misteriosa pelo destaque à característica de "ser em si", no "Dào Dé Jīng" e no "Yì Jīng".

CONCLUSÃO

Ao longo deste breve artigo, buscamos detectar o fator ambiental na re-

³¹ Trecho de "Os Analectos" extraído de ZHEN, L., Thoughts from Reading 'Confucius on the Virtue of Water'. Disponível em: <<http://pureinsight.org/node/5503>>. Acesso em 27 de abril de 2010. Tradução para o português feita pelo autor deste artigo.

³² Literalmente "filho do senhor", o termo jūnzǐ passou a identificar, a partir de Confúcio, o Homem Superior. Hoje, o termo é traduzido, no uso, como "cavalheiro".

ligiosidade a partir da percepção do valor atribuído à água em obras e autores-chave na construção do pensamento religioso-filosófico chinês. Acreditamos que esse método – que contempla a detecção de certo termo e a percepção de suas raízes ambientais a partir de um processo de raciocínio simbólico e arqueologia da escrita – poderia permitir um enorme aprofundamento em termos de Geografia da Religião no caso chinês.

Isso seria possível, evidentemente, a partir de uma expansão para outros termos, para outros textos religiosos e/ou filosóficos³³ e para expressões idiomáticas chinesas, em um trabalho sistemático não comportado por um artigo do escopo do que ora produzimos. Podemos imaginar, porém, as possibilidades que residem na análise de termos ambientais-geográficos-astronômicos como “montanha” (山, shān), “vapor” (汽, qì), “sol” (日, rì), “lua” (月, yuè) e “energia” ou “sopro” (氣, qì), entre outros.

Observamos ainda que essa forma de encaminhamento do trabalho de pesquisa é apenas uma, dentre outras possíveis. A religiosidade chinesa é pródiga em divindades relacionadas à natureza e à geografia³⁴. Na religião popular, rios e lagos – para nos deter apenas em elementos associados ao nosso próprio objeto neste artigo – possuem não apenas divindades regentes genéricas, como também entidades especialmente associadas a acidentes geográficos específicos³⁵.

³³ Não analisamos, por exemplo, as inúmeras referências de Mêncio (孟子, Mèngzǐ) à água. A esse respeito, ver MA, R. (2000). Water-related figurative language in the rhetoric of Mencius. In A. GONZALEZ, & D. V. TANNO (Eds.), *Rhetoric in intercultural contexts*, Volume 22 of the International and Intercultural Communication Annual, p. 119-129. Thousand Oaks, CA: Sage. Ver, também o trabalho de ALLAN, S., *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, 1 ed., Nova Iorque: State University of New York Press, 1997, 196 p.

³⁴ Esse dado é confirmado por obras que focalizam a iconografia religiosa chinesa, como a de Keith Stevens (“Chinese Gods...”, op. cit.).

³⁵ Nesse contexto poderíamos contemplar, por exemplo, a existência de dragões e espíritos próprios de determinados rios ou mesmo de uma única cachoeira, poço, canal, estreito ou mesmo escolho que coloca as embarcações em risco; do mesmo panteão podem fazer parte, ainda, os espíritos de personagens históricos que, por algum motivo, tiveram sua vida relacionada a uma determinada paragem. Um poeta ou guerreiro que se lançou ou foi lançado às águas de um canal e nelas desapareceu pode, de acordo com a religiosidade chinesa, ter sua essência espiritual incorporada ao cenário, passando a “comandar espiritualmente” o lugar. A gênese das divindades, enfim, guarda relação não só com o cenário, mas com o processo histórico e com as interações pessoas-ambiente ao longo do tempo – fato que amplia enormemente as possibilidades de devoção. Keith Stevens (“Chinese Gods...”, op. cit., p. 136) observa a existência de divindades relacionadas à água e voltadas à agricultura e de divindades do mesmo elemento que são de devoção de marinheiros ou viajantes que se utilizam de embarcações. Essas divindades podem ser benfazejas ou furiosas. Ver STEVENS, K., op. cit., p. 136-142.

Ao concluir este trabalho, esperamos ter dado uma contribuição para o tema da Geografia da Religião. Tanto quanto isso, porém, esperamos ter fornecido uma fração mínima, ligeiro vislumbre, das enormes possibilidades que residem nos estudos chineses – sobre religião ou não – no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALLAN, S. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997. 196 p.
- BAPTISTA, J. Sobre para 255 o número de mortos pelas chuvas no Rio de Janeiro. *Agência Estado*: São Paulo, 2010. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,sobe-para-255-o-numero-de-mortos-pelas-chuvas-no-rio-de-janeiro,539704,0.htm>>. Acesso em 17 de abril de 2010.
- CARDOSO, A. *Os 13 momentos da arte da guerra – uma visão brasileira da obra de Sun Tzu*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005. 321 p.
- CHENG, A., *História do Pensamento Chinês*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. 816 p.
- GRANET, M., *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 415 p.
- HSUAN-AN, T., *Ideogramas e a Cultura Chinesa*. São Paulo: É Realizações Editora, 2006. 503 p.
- I CHING – O Livro das Mutações*. São Paulo: Hemus Livraria e Editora, 1972. 520 p.
- LÃOZI, “Dào Dé Jīng”, texto em chinês. Disponível em <http://home.pages.at/onkellotus/TTK/Chinese_Uni-WB_TTK.html>. Acesso em 27 de abril de 2010.
- _____, *TAO TE CHING - O Livro do Caminho e da Virtude*. Tradução do Mestre Wu Jyn Cherg, da Sociedade Taoísta do Brasil (<http://www.taoismo.org.br>). Disponível em <http://www.scribd.com/doc/6632628/Lao-Tse-Tao-Te-Ching?secret_password=&autodown=pdf>. Acesso em 27 de abril de 2010.
- MA, R. (2000). Water-related figurative language in the rhetoric of Mencius. In A. GONZALEZ, & D. V. TANNON (Eds.), *Rhetoric in intercultural contexts*, Volume 22 of the International and Intercultural Communication Annual, p. 119-129. Thousand Oaks, CA: Sage.
- PORTAL NCIKU. Ferramenta de tradução em língua chinesa. Disponível em <<http://www.nciku.com>>. Acesso em 20 de abril de 2010.
- SIMMEL, G. “O Conceito e a Tragédia da Cultura”. In: SOUZA, J. e ÖELZE, B. 1998. *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora da UnB, p. 79 -108.

STEVENS, K., *Chinese Gods*. Londres: Collins & Brown, 1997. 192 p.

YŮ, HERÓI CIVILIZADOR. Imagem disponível em <http://tupian.hudong.com/a4_23_59_01300000013506120728599012345_jpg.html>. Acesso em 27 de abril de 2010.

ZHEN, L. Thoughts from Reading 'Confucius on the Virtue of Water'. Disponível em <<http://pureinsight.org/node/5503>>. Acesso em 27 de abril de 2010.

Recebido em 01/05/2010

Aprovado em 24/05/2010