

Editora Shu apresenta

**A CULTURA CHINESA
NA VISÃO DO OCIDENTE**

Shaw Yu Ming

**A CULTURA CHINESA NA
VISÃO DO OCIDENTE**

Por Shaw Yu Ming

I

Os admiradores ocidentais da cultura chinesa foram numerosos já desde os tempos de Marco Pólo. Como se sabe, os jesuítas foram o primeiro grupo de ocidentais a empreender um exame sistemático da cultura chinesa. Desde fins do século XVI até o século XVIII foram eles os grandes transmissores de cultura entre a China e o Ocidente. Para a China, além do cristianismo, exportaram os jesuítas as ciências ocidentais e algumas invenções tecnológicas; no Ocidente introduziram a cultura chinesa através de publicações e traduções de clássicos chineses. Neste ensaio sobre a obra realizada pelos jesuítas na China limitar-nos-emos a examinar suas atividades culturais e religiosas.

O problema fundamental com que se defrontaram os jesuítas em seu trabalho de proselitismo foi: como tornar o cristianismo compreensível e atraente aos chineses, povo que não apenas tinha muitas religiões próprias mas também um bem desenvolvido sistema espiritual, o neoconfucionismo. A estratégia dos jesuítas continha, em resumo, o seguinte: Primeiramente, sabendo que os funcionários - letrados chineses dominavam a população em geral, decidiram concentrar seu trabalho primeiro nesta particular classe social. Segundo, a fim de conquistar esta classe, dedicaram-se a um sério estudo dos clássicos chineses e da cultura chinesa para tomar-se os pares intelectuais dos letrados chineses. Terceiro, por considerações ao mesmo tempo religiosas e práticas, uniram-se aos letrados chineses - quase todos seguidores do confucionismo - no desprezo de religiões chinesas, tais como o budismo e o taoísmo. Quarto, julgaram os jesuítas que o neoconfucionismo desse tempo incorporara demasiadas influências budistas e taoístas e que o confucionismo primitivo (isto é, o confucionismo anterior ou até o tempo de Confúcio) continha muitas noções religiosas compatíveis com o cristianismo. Por isso resolveram aceitar o confucionismo primitivo como base para desenvolver um diálogo espiritual com os letrados chineses (1). Antes de analisarmos esse último ponto, devemos acentuar que a adoção da estratégia supramencionada não deve ser considerada como brotando de pura conveniência ou oportunismo; ela nasceu tanto de convicções religiosas genuínas como de considerações práticas (2).

Para convencer os letrados chineses da compatibilidade entre cristianismo e confucionismo primitivo continha a formulação teórica dos jesuítas diversos pontos essenciais. Primeiro, os conceitos chineses de Shang-ti (Senhor-nas-Alturas) e T'ien (céu) mencionados nos antigos clássicos confucianos são equivalentes ao Deus cristão, enquanto que t'ai-chi (Último Supremo) do neoconfucionismo é apenas um princípio materialista e não o guardião do universo. Segundo, existia já na antiga China a crença na imortalidade da alma humana e o conceito de céu e inferno. Terceiro, o confucionismo após a dinastia Han (isto é, após o século III a.C.), incluindo o neoconfucionismo, era uma corruptela do antigo confucionismo e, portanto, não podia ser aceito como compatível com as doutrinas do cristianismo. Por isso, o confucionismo pós-Han precisava do cristianismo para restaurar sua vitalidade original. Essa necessidade do cristianismo tomava-se também imperiosa porque muitos dos antigos clássicos confucianos haviam sido queimados ou perdidos durante a dinastia Ch'in (221-207 a.C.). Além de aceitar o confucionismo primitivo como sistema religioso compatível, estabeleceram os jesuítas também compromissos com o culto chinês aos ancestrais e a Confúcio, considerando que essas práticas chinesas tinham implicações apenas sociais e não religiosas (3).

O resultado do trabalho religioso dos jesuítas na China é verdadeiramente impressionante. Não apenas desenvolveram um significativo diálogo intelectual com um importante segmento dos letrados chineses, mas também conseguiram conquistar 200.000 a 300.000 convertidos chineses em inícios do século XVIII(4). Mas seu trabalho sofreu afinal um devastador golpe desfechado pelos papas no século XVIII. Numa série de decretos em 1704, 1715 e 1742 rejeitaram os papas sua acomodação teológica com o confucionismo primitivo e retiraram a permissão dada pelos jesuítas aos convertidos chineses de venerarem os ancestrais e Confúcio. Como resultado, essa proibição papal reduziu a influência católica na China principalmente às camadas inferiores, e empurrou o catolicismo para as margens das correntes políticas e culturais da China nos séculos seguintes. Não conseguiu o catolicismo voltar a ser uma importante força religiosa até o século XX, quando finalmente o papado ab-rogou em 1939 os antigos decretos (5). Como essa história é bem conhecida, não a exporemos aqui.

Além dos jesuítas, outro grupo de europeus a tratar a cultura e a religião chinesas com respeito e mesmo com admiração foram os sinófilos dos séculos XVII e XVIII. Entre eles, um dos representantes mais destacados foi G. W. Freiherr von Leibniz.

Impregnado de cosmopolitismo cultural e religioso e admirador do pensamento racionalista do confucionismo, elaborou Leibniz uma teoria sincrética para conseguir uma harmonia entre cristianismo e confucionismo. Concordou com os jesuítas em reconhecer a natureza religiosa do confucionismo e apoiou a posição dos jesuítas no tocante ao culto chinês aos ancestrais e a Confúcio. Entregou-se também ao estudo do confucionismo. Num recente estudo sobre Leibniz, descobriu o professor David E. Mungello que esse filósofo acreditava haver vários paralelos entre a cultura ocidental e a chinesa. Mungello descreve algumas dessas correspondências da maneira seguinte: Primeiro, o li (Princípio) do neoconfucionismo e as mônadas possuem "cada qual uma variedade particular e uma variedade universal, esta última designada por t'ai-chi e Deus, respectivamente". Segundo, "shang-ti, t'ien e li são quase-equivalentes do conceito cristão de Deus; e t'ai-chi, li, e ch'i (força material), tomados juntos, correspondem à Trindade cristã". Terceiro, "os chineses têm a noção de uma alma etérea distinta duma alma material, e esta alma etérea, às vezes denominada ling-hun, aproxima-se da noção de alma espiritual do cristianismo Quarto, "os chineses têm uma doutrina sobre recompensa e castigo após a morte em que shang-ti é o dispensador da justiça e isto implica os conceitos cristãos de imortalidade da alma e de justiça divina" (6).

Do que foi exposto podemos ver que a posição de Leibniz concordava no essencial com a dos jesuítas, com a exceção de que ele empregou termos usados nos escritos neoconfucianos para sustentar seus argumentos (7). No século XIX o número de simpatizantes e admiradores ocidentais da cultura chinesa reduziu-se drasticamente. Ainda assim houve alguns poucos herdeiros. Por exemplo, James Legge, o grande tradutor dos clássicos chineses e missionário britânico na China, defendeu a posição jesuítica que igualava o Shang-ti chinês com Deus, e julgava que o confucionismo era apenas "defectivo" mas não "antagônico" ao cristianismo (8). Também Timothy Richard, outro missionário britânico na China, alimentou um vivo interesse pela cultura chinesa. Embora acentuasse a superioridade do cristianismo como sistema espiritual, admitia que a "verdade" podia encontrar-se no confucionismo, taoísmo e budismo (9). Elogiou também o conceito confuciano de governo moral (10). Além de ser um relativista cultural, era também um praticante do evangelho social. Despendeu muitos esforços para difundir os conhecimentos científicos do Ocidente e contribuiu de certa forma para o desenvolvimento do movimento chinês de reforma do final da década de 1890(11).

Mas Legge e Richard não passaram de minoria na mais ampla comunidade missionária, que se compunha em grande parte de fundamentalistas protestantes. Este grupo maior de missionários (que recusavam-se a reconhecer quaisquer valores de redenção na cultura e nas religiões chinesas) ridicularizaram e denunciaram Legge e Richard(12).

No século XX a discussão ou debate do Ocidente sobre a China como entidade cultural e religiosa girou ao redor de duas questões: a natureza da cultura chinesa com a questão correlata do legado das conquistas científicas da China, e o conteúdo religioso do confucionismo e maísmo chineses. Abordaremos essas questões, cada uma por sua vez, nas páginas seguintes.

Quanto à questão da natureza da cultura ou tradição chinesa, a avaliação do Ocidente começou com algumas apreciações esparsas e moderadas nas primeiras décadas do século, mas nos anos mais recentes transformou-se em profunda compreensão e até mesmo grande admiração.

Na década de 1920 Lord Bertrand Russell foi um visitante popular na China e emitiu comentários extensos sobre a mesma. Para ele era a China nos anos 1920 ainda um país de "tranquilo racionalismo característico do século XVIII" e "uma nação artista". Acreditava ele que o chinês possuía "uma civilização e um temperamento nacional superiores, de vários modos, aos do homem branco". Mas Lord Russell tinha também alguns sentimentos ambivalentes acerca da China e do povo chinês. Herdeiro de alguns dos tradicionais temores europeus diante dum Oriente imprevisível, descreveu certa vez o que ele chamou de "outro lado" do povo chinês:

"São capazes de selvagem excitação, muitas vezes de índole coletiva... É este elemento de seu caráter que os torna incalculáveis, e torna impossível até mesmo conjecturar acerca de seu futuro. Podemos imaginar uma parte deles tomando-se fanaticamente bolchevistas, ou antijaponeses, ou cristãos, ou devotados a algum líder que poderá eventualmente declarar-se Imperador" (14).

Falando isso já na década de 1920, a visão de Russell poderia ser considerada verdadeiramente profética.

Se estas análises dos relativos méritos e deméritos da cultura chinesa nas primeiras décadas foram um tanto esporádicas, verificou-se uma avaliação mais séria a partir de meados do século. Desde então publicaram-se muitos estudos eruditos sobre a cultura chinesa e levantaram-se muitas questões novas. A profundeza intelectual dessa nova avaliação alcançou um nível nunca antes atingido.

O mais admirável exemplo de estudos recentes sobre a cultura chinesa feitos por ocidentais é um ensaio do professor Thomas A. Metzger sobre o neoconfucionismo. Trata da situação espiritual das elites cultas no período Ming-Ch'ing (1368-1911) e da evolução da cultura política da China.

A tese de Metzger sobre a cultura tradicional da China e seus problemas contrapõe-se sobretudo às teses de Max Weber, Richard Solomon, Joseph Levenson e William Theodore de Bary.

É bem conhecida a interpretação que Max Weber faz da natureza do confucionismo chinês. Em sua opinião falta ao confucionismo ou ao neoconfucionismo um dinamismo espiritual impulsor, e por causa dessa lacuna não poderia proporcionar suficiente tensão ou força para produzir a modernização e o capitalismo na China. Acreditava Weber que esta era a razão essencial para o atraso da China nos tempos modernos.

Metzger aceita a teoria geral de Weber de acentuar a relação entre modernização e ethos indígena, mas discorda de sua interpretação da natureza do confucionismo ou neoconfucionismo. Metzger acredita haver no neoconfucionismo um ethos de interdependência que não impede a modernização. Descreve Metzger esse ethos em seis tópicos: "uma ontologia da imanência elusiva; uma epistemologia que acentua a cognoscibilidade da verdade moral universal como objeto de cognição e raciocínio; uma tendência ao 'totalismo' que afeta a visão ontológica, epistemológica, ética e social; normas sociais que envolvem uma tensão entre as noções de interdependência e autoridade; e um senso moral-psicológico de viver numa perigosa linha divisória entre sucesso moral e fracasso moral".

Baseando-se nisto considera Metzger que não é exagero afirmar que "este ethos importa numa 'fé religiosa' compreensiva, permanente" (14). Portanto, é "errôneo" Weber pretender que não há tensão ou orientações transformadoras no sistema confuciano ou neoconfuciano. O que prejudicou a marcha da China rumo à modernização foi a existência dum senso de "fatalismo do fracasso moral" no neoconfucionismo e também o engajamento dos intelectuais chineses em atividades intelectuais menos transformadoras, como os estudos filosóficos, fonológicos e textuais no período Ch'ing (1644-1911)." Em outras palavras, o próprio confucionismo continha orientações transformadoras, embora trouxesse em si também alguns elementos ou tendências que não impeliam totalmente à modernização. É mais. Devido à existência de tais orientações transformadoras no ethos indígena chinês, explica-se por que teve a China maior êxito em modernizar-se do que a maioria das nações do Terceiro Mundo. Em outras palavras, enquanto Weber preocupava-se em explicar o fracasso da China em modernizar-se em face do Ocidente, Metzger interessa-se em explicar seu sucesso em face de outras nações do Terceiro Mundo".

Metzger também não pode aceitar a tese de Solomon de que existe na cultura confuciana uma "orientação social de dependência". Descreve Solomon a cultura confuciana como incluindo as seguintes atitudes: aversão ao comportamento agressivo; falta de "auto-estima" e de confiança nos próprios impulsos e julgamentos; colocação dos interesses coletivos acima dos individuais; e sentimentos de deferência, impotência, angústia, frustração e irritação em face da autoridade, mas não a noção de legítimo protesto contra os que estão em posição de autoridade (19). Ao contrário da ênfase de Solomon sobre a dependência e o autoritarismo, Metzger fala dos "atos independentes de auto-afirmação moral" no ethos confuciano de interdependência."

Quanto à famosa interpretação de Levenson - de que a moderna cultura chinesa foi em grande parte condicionada pela intrusão do Ocidente com suas idéias e valores e de que a insistência chinesa no alto valor de sua cultura tradicional foi um esforço de aplacar o próprio orgulho cultural ferido (21) - a posição de Metzger situa-se, ao invés, no lado oposto. Após examinar as orientações culturais incorporadas no neoconfucionismo, crê Metzger que tais orientações continuaram a dominar o conteúdo do pensamento intelectual chinês até o maoísmo de hoje, e que os esforços dos intelectuais chineses por preservar tais orientações não constituíram uma tentativa de aplacar seu ferido orgulho, mas uma demonstração de sua genuína crença nas mesmas (22).

O estudo de Metzger sobre o neoconfucionismo também difere metodologicamente do estudo do professor William de Bary. Para de Bary, a tradição neoconfuciana, "mais que um código moral ou sistema filosófico estabelecido, era um estilo de vida, uma atitude de espírito, uma espécie de formação do caráter e ideal espiritual que se esquia a uma definição precisa". Além disso, trouxe à China imperial tardia "uma visão ampliada e mais expansiva do que significa ser humano" (23). Enquanto de Bary acentua as intuições e valores universais do neoconfucionismo, Metzger ao contrário concentra-se na sua "superestrutura metafísica". Acredita ele que, estudando a "gramática" neoconfuciana como "um conjunto verbalizado e culturalmente condicionado de percepções e pretensões" (24), podemos descobrir as orientações culturais peculiares dos chineses e equilibrar a tendência até aqui exclusiva, no estudo do neoconfucionismo, a procurar intuir o valor espiritual universal da existência humana. Somente através dum tal estudo das percepções e pretensões do neoconfucionismo - afirma Metzger -podemos compreender "a relação entre suas metas e sua percepção do mundo dado", seu senso do dilema e o sentido de suas asserções sobre como fugir a tal dilema.

O estudo de Metzger sobre o ethos e o dilema do neoconfucionismo conseguiu realmente demonstrar que houve uma notável continuidade nas preocupações culturais da cultura chinesa, desde o pensamento neoconfuciano medieval até o atual pensamento de Mao Tse-tung, que ele também define como um esforço por "transpor o abismo entre a procura interior da verdade e o processo transformador externo" (26). Em termos de amplitude de alcance e sofisticação de análise, o estudo de Metzger pode ser considerado um marco na compreensão ocidental da cultura chinesa.

A questão correlata do legado do desenvolvimento científico chinês transformou-se em controvérsia nos últimos anos. Esta controvérsia começou com a publicação de *Science and Civilization in China* de Joseph Needham, obra em vários volumes, o primeiro dos quais apareceu em 1954. A obra de Needham investe em duas direções. Primeiro, documentando a rica herança científica chinesa procura Needham refutar o clichê da estagnação da China tradicional (27). Em segundo lugar, acentuando que a ciência chinesa possui "uma filosofia orgânica" que se opõe à ciência ocidental como materialismo mecânico, espera desenvolver um conceito de ciência universal em que entram como partes integrantes tanto o organicismo chinês como o mecanicismo ocidental (28). Em geral os críticos de Needham estão dispostos a reconhecer a rica tradição científica chinesa, mas não a aceitar a ciência tradicional chinesa como contendo os mesmos elementos decisivos que tornaram possível a ciência moderna.

Ao citar as contribuições científicas da China ao mundo, foi Needham além da lista tradicionalmente reconhecida: fabricação de papel, tipografia, pólvora e bússola magnética. Sua nova lista das contribuições da China divide-se em quatro áreas principais: a) química dos explosivos ou protoquímica; b) física magnética e a bússola de navio; c) coordenadas e instrumentos astronômicos, relógio mecânico, e a cosmologia "aberta"; d) descobertas tecnológicas abarcando o uso da força animal com as invenções do estribo, arreios eqüinos eficientes e carrinho de mão; o emprego da força hidráulica, com inventos associados, tais como a correia propulsora, a transmissão por cadeia, a manivela e a morfologia da máquina a vapor; tecnologia de ferro e aço, construção de pontes, e perfuração profunda; inventos náuticos como o leme de popa, navegação de popa a proa, o pedalinho e os compartimentos estanques (29). Mas por que não conseguiu a ciência chinesa desenvolver-se em escala tão avançada como a do Ocidente moderno? Needham aduz várias explicações importantes. Uma é que o confucionismo estava por demais preocupado com questões humanas a ponto de ignorar o estudo do mundo natural. Outra explicação é que, embora tenham os taoístas desenvolvido a ciência e feito muitas invenções, seus feitos científicos não puderam manter-se numa sociedade e num Estado dominados pelo confucionismo. Um burocratismo feudal confuciano suprimiu não só a classe dos cientistas, mas também a democracia mercantil que sempre servira de base social para o desenvolvimento científico. Além disso, segundo Needham, os fundadores da ciência moderna - como Kepler e Newton - acreditavam todos num Deus pessoal e tinham uma paixão pela busca da lei natural ordenada por Deus; por isso, a falta duma tal fé no pensamento chinês impediu a busca do conhecimento da lei natural. Uma quarta explicação foi que o conceito chinês de "lei da natureza" foi entendido pelos neoconfucianos em sentido whiteheadiano, ou organísmico, e não em sentido newtoniano. E o fracasso dum ulterior desenvolvimento da "lei natural" pelos chineses deveu-se ao fato de que eles conceberam "uma grande aversão pela lei codificada abstratamente, por causa de suas más experiências com os juristas" (30).

Muitos cientistas e historiadores da ciência criticaram as conclusões e explicações de Needham. As críticas podem dividir-se em duas categorias: uma se ocupa com a definição que Needham dá de ciência ou de desenvolvimento científico moderno, e a outra com as explicações que Needham fornece para o fracasso da China em desenvolver a ciência nos tempos modernos.

Para Nathan Sivin, os conceitos e a atitude arraigados nas tradicionais disciplinas científicas da China eram muito diferentes dos do Ocidente em "fim, enfoque e organização" e desconheciam "a noção de demonstração rigorosa ou prova" (31). Shigeru Nakayama critica Needham por subestimar o papel desempenhado pela matemática no estabelecimento dum conceito matemático-mecanicista de Natureza, que era sinônimo da Revolução Científica no século XVIII. Nakayama também acha que a China tradicional não criou "um conceito unificado e uma abordagem unificada da Natureza" e por isso "a ciência e tecnologia chinesas permaneceram um amontoado não-organizado de conhecimentos empíricos fragmentários, carentes de um núcleo, até os começos da ocidentalização" (32).

Entre os críticos que refutaram as explicações de Needham para o fracasso da China em desenvolver a ciência nos tempos modernos, a crítica mais ampla é provavelmente a de Lewis S. Feuer. Feuer não concorda com a interpretação de Needham de que a preocupação do confucionismo pelo homem foi a causa do retardamento do desenvolvimento científico da China. Mostra que a preocupação humana ou social de Voltaire, Hume e Benjamin Franklin não os desviou do interesse pelas ciências naturais. O que foi prejudicial ao desenvolvimento científico foi a repressão psicológica dos desejos humanos no confucionismo. Também a democracia não foi necessariamente um pré-requisito para o desenvolvimento científico. Há provas de que nas cidades européias onde floresceu a ciência havia mais oligarquias ou aristocracias do que democracias.

A falta de fé num Deus pessoal no pensamento chinês tampouco constituiu-se em fator que impedisse a China de desenvolver a ciência moderna. Sustenta Feuer que a imagem de Deus em Kepler e Newton era "uma razão impessoal do século XVII", e esta não era certamente uma divindade pessoal. Por isso, não era realmente importante as elites chinesas terem ou não um Deus pessoal. Feuer opõe-se ainda aos que invocam a aversão dos chineses por um código sistemático de leis como um motivo de seu fracasso em desenvolver um conceito de lei natural. Mostra que a ciência fez grandes progressos na Inglaterra onde o direito consuetudinário inglês nutria uma aversão tão grande aos sistemas e códigos como os chineses (33).

Concluindo, apresenta Feuer sua própria teoria para explicar o fracasso dos chineses em desenvolverem a ciência moderna: a teoria do individualismo hedonista e libertário. Em sua opinião, tal individualismo hedonista e libertário foi o motivo primário que levou ao desenvolvimento científico do Ocidente; mas na China o sistema ético chinês reprimiu as energias emocionais e frustrou a direção natural da sexualidade, e por isso o movimento científico não podia manter-se (34).

Passemos agora à questão da avaliação, pelo Ocidente, do conteúdo religioso do confucionismo, neoconfucionismo e maoísmo na China no século XX. Tanto nos tempos medievais quanto no presente concordam os observadores ocidentais em que budismo e taoísmo são, ambos, religiões genuínas. O que se discutiu foi se o confucionismo ou neoconfucionismo pode ser considerado uma religião. Nas primeiras décadas do século XX muitos estudiosos europeus deram seqüência à interpretação do século XVIII, segundo a qual o neoconfucionismo não continha nenhum elemento transcendente, mas apenas racionalismo ou máximas morais(35). Como esse exame da questão foi um tanto limitado e superficial, não nos deteremos nele. Mas nos últimos anos foi avançada uma nova interpretação que afirma conter o sistema confuciano uma tal religiosidade. Além disso, esta afirmação contemporânea reveste uma característica nova. Enquanto os simpatizantes ocidentais da cultura chinesa como Ricci aceitaram semelhante religiosidade apenas no confucionismo primitivo, os novos admiradores vão além do confucionismo primitivo e incluem o neoconfucionismo como contendo genuína essência religiosa. Dois representantes desta nova interpretação são Ninian Smart e Huston Smith.

Para Smart, Confúcio não foi certamente um agnóstico, mas um reformador religioso e moral. Confúcio acreditava verdadeiramente num ser providencial supremo, embora não num determinismo divino ou fatalismo naturalista. Quanto a Chu Hsi e Wang Yang-ming, os dois maiores neoconfucianos da China Medieval, continuaram a preocupação ética de Confúcio, mas adotaram também alguns conceitos e práticas budistas e taoístas para enriquecer o antigo confucionismo. Mostra Smart que a idéia de Chu Hsi do Grande (Supremo) Último (T'ai-chi) aproximava-se das idéias taoístas e que seu conceito de li "refletia noções budistas da natureza de Buda residindo nos seres vivos". Quanto à filosofia de Wang Yang-ming, seu método de apoiar-se nas técnicas meditativas para chegar ao li "trazia algo das marcas da Meditação budista". Tudo somado, conclui Smart que, devido à estreita relação entre confucionismo e antigos cultos chineses e à posterior incorporação de muitos conceitos e práticas budistas e taoístas, o confucionismo "faz parte da estrutura religiosa da China"(36).

A contribuição do professor Smith ao estudo dos aspectos religiosos da cultura chinesa consiste em sua sucinta análise do elemento de transcendência no pensamento chinês tradicional. Também ele afirma a religiosidade no homem Confúcio e no corpo de filosofia chamado confucionismo. O seguinte trecho capta a essência da tese de Smith:

"Confúcio conservou cuidadosamente vivo o numinoso, em sua exortação a 'respeitar os seres espirituais', em sua atenção estrita às cerimônias sacrificiais, em sua vigilância com relação ao Céu e seus decretos. O confucionismo formalizado sobre o qual às vezes lemos, o confucionismo que é todo exterior sem qualquer sensibilidade para a interioridade e o mistério escondido para o qual descem invisivelmente, em última análise, todas as raízes da vida - este é um confucionismo fossilizado, se é que é confucionismo. O li que constituía o âmago do confucionismo vivo era uma raiz-mestra fixada no mistério do Tao que, onde não se achava cortada pelo egoísmo, conservava tanto os indivíduos quanto a sociedade em contato vivo com a majestosa vontade do Céu (37)".

Smith descobre cinco pontos importantes na metafísica dos letrados chineses. Primeiro, homens e céu são reais tanto no âmbito fenomenal quanto no âmbito numenal. Segundo, a relação essencial entre homens e céu é a unidade ou não-dualidade. Assim, os muitos termos chineses como li, ming (normas), tao, teh (força) e yang-yin "aplicam-se igualmente ao Céu e ao homem"; e outros termos como ti (Deus), ch'i, t'ai-chi e wu-chi (não-polaridade) "referem-se primariamente ao Céu mas são manifestos e funcionam também no homem". Terceiro, no pensamento chinês o tema da mútua reciprocidade "é na maioria dos casos entre desiguais, as relações que unem homem e natureza não são simétricas". Quarto, embora a perspectiva chinesa seja humanista, coloca o homem contra um "pano de fundo numenal". E quinto, embora no pensamento chinês antigo o numinoso fosse um numinoso personificado, tornou-se mais tarde empanado e os letrados chineses procuraram alcançá-lo através da alusão e dos sentidos". Crê o professor Smith que os benefícios psicológicos decorrentes do conceito confuciano de transcendência reforçaram o comportamento social dos chineses (39).

Se o confucionismo contém realmente uma dimensão religiosa, que dizer do maoísmo ou do pensamento de Mao Tse-tung? Sobre esta questão emitiram-se opiniões divergentes e assim criou-se outra controvérsia. Começaremos por abordar primeiro aquelas opiniões que afirmam a religiosidade do maoísmo ou pensamento maoísta.

Num estudo apresentado na conferência ecumênica sobre China e Ocidente realizada em 1977(40), Raymond L. Whitehead - diretor do Programa Canadense para a China do Conselho Canadense de Igrejas - fez algumas afirmações, provavelmente as mais francas e positivas, acerca dos elementos religiosos do maoísmo ou cultura maoísta. Baseando-se em sua avaliação muito favorável das conquistas da revolução comunista chinesa, que ele

considera como tendo sido "um movimento em prol de genuína libertação, maior justiça e moralidade comum revitalizada", apresenta Whitehead sete proposições para se considerar a natureza do maoísmo ou da China maoísta. Para nosso objetivo mencionaremos apenas três. Primeira: uma vez que na revolução maoísta "em grande parte faz-se justiça e curam-se as enfermidades", deve-se reconhecer que atua na China a "salvação" ou a "força salvífica de Deus". Outra proposição: apesar de o povo chinês ser hoje na quase totalidade não-cristão, não falta nele a realidade espiritual da fé, esperança, amor, luta e sacrifício. Por fim uma terceira proposição: embora "a salvação não seja completa no maoísmo", tampouco é completa na Igreja cristã. Pode-se, portanto, desenvolver um frutuoso diálogo entre maoísmo e Igreja. Nesse diálogo deveremos certamente prestar atenção ao que fazem e dizem os maoístas, mas deveríamos também considerar seriamente a acusação de imperialismo cultural lançada pela China contra as missões ocidentais, reavaliar a identificação do cristianismo com o individualismo burguês e aprender as lições das reformas médicas e educacionais realizadas na China nos últimos anos (41).

Mas provavelmente ninguém poderá superar o entusiasmo de Joseph Needham em afirmar a existência duma intensa religiosidade no maoísmo ou cultura maoísta.

Em sua opinião, a China maoísta é não apenas religiosa, mas também semelhante ao cristianismo, pois a sociedade chinesa está "mais perto, mais adiantada no caminho para a verdadeira sociedade humana - o Reino de Deus se se preferir - do que nossa sociedade", e a China como um todo "é hoje o único país verdadeiramente cristão do mundo, apesar de rejeitar absolutamente toda religião". Quais as provas? Para responder a esta pergunta, cita Needham a lista elaborada por Lancelot Andrewes das ações e atributos divinos, como realidades que aconteceram na China Continental:

"abrir os olhos aos cegos, vestir os nus, sustentar os que caem, reunir os proscritos, dar alimento aos famintos, abater os soberbos, libertar os cativos, soltar os prisioneiros, soerguer os rebaixados, curar os doentes, confirmar os vivos e reanimar os mortos, elevar os humildes e prestar auxílio nos tempos de calamidade".

Para Needham, encontrar Cristo é descobrir "onde estão os bons e onde se realizam coisas boas"; já que acredita que todas essas coisas boas arroladas por Andrewes já aconteceram na China, é ela, portanto, certamente o único país cristão por excelência (42).

Também um padre jesuíta do Colégio Santa Cruz em Massachusetts (USA) juntou-se a Whitehead e Needham para entoar sublimes elogios à China maoísta. O Rev. William van Etten Casey elaborou em 1975 um comovente relato sobre a vida na China:

"Ao contemplar o povo levantando e deitando cedo, gozando seus poucos e simples prazeres, confiando uns nos outros para ajuda e encorajamento, convencendo-se uns aos outros acerca de metas e meios, vivendo uma vida ascética na sociedade espartana separada do resto do mundo, não pude deixar de pensar na Nova China como um imenso noviciado jesuíta dos anos 1930, onde as pessoas, como noviços jesuítas, trabalhavam diligentemente, com atenção e às vezes desajeitadamente, por desenvolver suas virtudes (42)".

De modo que a China de hoje é uma comunidade ou reino religioso!

A perspectiva religiosa otimista, descrita acima, não pode evidentemente escapar ao questionamento por parte dos sinólogos cristãos conservadores ou "ortodoxos"; e realmente surgiram questionamentos de várias partes.

O professor Charles C. West, do Seminário Teológico de Princeton, apresentou uma detalhada crítica dessa perspectiva, baseando-se na compreensão tradicional (ou "ortodoxa") da fé cristã. Para West, apontar o maoísmo ou a revolução maoísta como a verdadeira expressão da salvação divina e não lembrar-se que os comunistas suprimiram a Igreja cristã e o evangelho na China é "idolatria" e "culto prestado a objetos humanos em nome de Deus"(44). Acredita West que a Bíblia apresenta um modelo de interação entre a salvação divina e a luta humana. Na concepção bíblica, a salvação cristã dependia da força de Deus e foi realizada segundo o plano de Deus, não por esforço humano. A luta do homem pela libertação social vem depois que Deus chamou o homem a uma aliança com ele e é "controlada por Deus tanto em seu método quanto em suas metas". D'outro modo não se poderá conquistar nenhuma libertação, mas a substituição da antiga tirania por uma nova. Além disso, uma vez que na Bíblia Deus chamou seu povo ao arrependimento e autotransformação, "o teste de fidedignidade de qualquer poder terreno, conservador ou revolucionário" consiste em ver se "está efetivamente presente esta abertura ao arrependimento e reforma". Por fim, mostra West que o tema dominante da história é que, através da graça de Deus, o homem é reconciliado com Deus e se realiza a paz como a meta do reino de Deus. Por isso, a luta humana pela libertação, concebida em ideologias humanas, não pode ser equacionada com a salvação de Deus. Revolução pela força coercitiva não é um canal da graça (45).

Baseando-se nestes critérios, sugere West que nós como cristãos deveríamos olhar para a China de hoje da seguinte maneira. Primeiro, embora a radicalidade da China possa ser considerada como "a mais drástica resposta do mundo a dois mil anos de missão cristã", o fato de ela humanizar o poder de Deus no poder do Partido não é um "veículo adequado", pois tal poder "é moral e espiritualmente ambíguo". Segundo, deveríamos reconhecer que os acontecimentos na China do século XX são um julgamento de Deus sobre a Igreja missionária ocidental que não

conseguiu produzir "uma eficaz crítica cristã do poder e um movimento social cristão". Terceiro, mesmo admitindo o tremendo progresso material verificado na China maoísta, deveríamos continuar esperando que ocorra maior "abertura" na China e a restauração da "liberdade de religião, liberdade de relacionar-se com o passado e liberdade de comunicar-se com pessoas de outras ideologias e sociedades". Quarto, deveríamos remeter à experiência e julgamento dos cristãos chineses a procura e verificação do sentido do maoísmo para a história (46).

Também o professor Creighton Lacy, da Universidade de Duke, discorda da interpretação eufórica do maoísmo ou da China maoísta, especialmente da interpretação avançada por Whitehead. As críticas de Lacy visaram principalmente os conceitos de salvação e de maoísmo de Whitehead. Lacy contesta a identificação de Whitehead entre libertação maoísta e salvação, pois esta última depende dum conhecimento e lealdade a Jesus de Nazaré e é muito mais englobante e completa. No tocante ao maoísmo, Lacy não apenas levanta a questão do custo humano resultante do princípio maoísta da luta, mas também questiona sua interpretação unilateral e pretensão exclusiva à verdade(47).

Mas o mais hostil crítico da interpretação religiosa do maoísmo ou da China maoísta é provavelmente o professor Donald W. Treadgold, ilustre historiador da Universidade de Washington. Também Treadgold elaborou sua lista de sete proposições, que ele qualifica de "erros" cometidos por alguns cristãos ao avaliar a relação entre China e cristianismo ao longo dos últimos séculos. Um de seus erros principais é considerarem que "a República Popular da China representa algo como a marcha de Deus na história".

A perspectiva de Treadgold é realmente a dum historiador ao comparar os sinófilos religiosos de hoje com os que acumularam elogios à Rússia Soviética após a revolução bolchevista. Para Treadgold, identificar a China maoísta com a salvação no sentido cristão é simplesmente cometer o que Eric Voegelin chamou "o erro de confundir história salva e história profana, divinizar acontecimentos humanos, inclusive as ações mais calamitosas e brutais do homem". Treadgold cita muitas ações calamitosas e brutais cometidas na China maoísta. Além da repressão à liberdade de pensamento e de religião, o regime comunista chinês causou a morte de ao menos 30 milhões de pessoas e aprisionou cerca de 40 milhões em campos de concentração (Para que não apareça quem discorde dessas estimativas, lembra que estimativas semelhantes feitas para as perseguições estalinistas foram eventualmente comprovadas). Previne também os ocidentais de que não creiam na imagem do "homem novo" criado na China maoísta; e cita como prova o testemunho de um cristão chinês: "Nos últimos anos alguns estudiosos ocidentais tenderam a descrever as pessoas na China comunista como uma espécie de 'homem novo', com recém - adquiridas qualidades de serviço devotado e auto - sacrifício, seguindo fielmente as exortações morais do Presidente Mao em busca de elevadas metas sociais. Mas isso é principalmente a opinião de iludidos observadores de fora". No final de sua crítica lança Treadgold um apelo aos cristãos a que se inspirem em seu "ideal de libertação do temor da opressão" e se coloquem do lado do povo chinês sofredor" (48).

II

O levantamento que apresentamos sobre como o Ocidente entendeu a cultura chinesa mostra que, com exceção do século XIX, a percepção do Ocidente tem sido favorável. O confucionismo como sistema espiritual significa coisas diferentes para críticos ocidentais diferentes. É considerado uma filosofia racionalista, ou uma ética social, ou mesmo uma religião autêntica. Seja o que for, é o confucionismo reconhecido como valiosa parte da herança cultural do homem.

Devemos, no entanto, observar que esta avaliação favorável da cultura chinesa por parte do Ocidente não se estende a outros aspectos da civilização chinesa. Por exemplo, o sistema político chinês nem sempre foi visto numa luz muito positiva. O conceito de despotismo oriental foi aceito por muitos ocidentais como denominador comum do desenvolvimento político da China ao longo de toda sua história." (49) Como entidade política, a China tem sido considerada pelo Ocidente qual ameaça a ser temida (os conceitos de Perigo Amarelo e Terror Vermelho) ou corrupção a ser desprezada (as imagens dos detestáveis mandarins no século XIX e dos sanguinários chefes militares da primeira metade do século XX). Eis outro lado da visão da China pelo Ocidente que dever-se-ia reter em mente como contraste com sua avaliação favorável da cultura chinesa.

Mas por que desenvolveu o Ocidente esta avaliação favorável da cultura chinesa? A resposta a esta pergunta não é, evidentemente, fácil. Além do valor intrínseco da cultura chinesa, a outra causa pode ser encontrada na psicologia do próprio homem ocidental. Henri Baudet, em seu esclarecedor tratado sobre as imagens européias do homem não - europeu, afirmou que a relação do homem europeu com o não - europeu foi influenciada mais intensa e compulsivamente por "um impulso interior" oriundo da "nostalgia pela harmonia profunda, ideal, última, ainda acalentada como sendo o verdadeiro fim da Criação". Buscando esta harmonia, procurou-a o homem ocidental ou em seu passado histórico ou num mundo fora do Ocidente. Por isso, no século XVIII, "com uma atitude de protesto contra toda a história" o homem ocidental "sentiu-se tão fortemente atraído para o outro mundo". E no século XIX sentiu-se mais satisfeito com suas conquistas e "orientou-se para a história", de modo que não tentou "buscar o Paraíso além do horizonte". (50)

Se aceitarmos esta análise - e o autor do presente artigo inclina-se a aceitá-la - tornar-se-á claro para nós o que expusemos neste apanhado histórico. A avaliação favorável da cultura chinesa pelos sinófilos do Iluminismo resultou de seu desapontamento com as manifestações religiosas, sociais e políticas de seu próprio continente. A seus olhos, a existência duma religião ou teologia supersticiosa e sufocante, os privilégios sociais desfrutados pelo clero e pelas classes aristocráticas, e as constantes disputas e guerras entre os Estados europeus, tudo isso contrastava vivamente com o que a China oferecia ao mundo: uma filosofia racionalista e ética, um reconhecimento social baseado na conquista através dum correto sistema de exame, e acima de tudo um sistema político unificado que mantivera a lei e a ordem no império chinês (51). Até mesmo as artes chinesas e os estilos de vida chineses eram considerados superiores ao do Ocidente; e assim vimos emergir no Ocidente o estilo e moda rococó, que se chamou chinoiserie (52).

Durante o século XIX e primeiros decênios do século XX o Ocidente dominou o mundo em quase todas as esferas de atividade humana e estava extremamente confiante em si, tanto em questões materiais como espirituais. Contudo, nos últimos tempos testemunhamos uma renovação da primitiva euforia acerca da China e da cultura chinesa. Não apenas a revolução maoísta é considerada por alguns uma grande libertação e mesmo salvação do homem, mas também o maoísmo e a cultura chinesa têm sido muito bem recebidos. Sejam quais forem os méritos ou deméritos da China maoísta e da cultura chinesa, o pano de fundo desta nova euforia é certamente o desenvolvimento da dúvida e desapontamento com o que está acontecendo na sociedade ocidental contemporânea. Simon Leys (Pierre Ryckmans), sinólogo e admirador da tradição humanista chinesa, cuja sinofilia tem base e perspectiva diferentes das de Joseph Needham, emitiu os seguintes comentários:

"Os ideólogos ocidentais usam hoje a China maoísta exatamente como os filósofos do século XVIII usaram a China confuciana: como um mito, uma projeção ideal abstrata, uma utopia que lhes permite denunciar tudo que é mau no Ocidente sem dar-se ao trabalho de pensar por si mesmos. Sufocamo-nos no miasma da civilização industrial, nossas cidades apodrecem, nossas ruas e estradas estão bloqueadas pela insana proliferação de carros etc. Por isso apressam-se em celebrar a República Popular, onde não existem poluição, delinquência e problemas de tráfego. Poder-se-ia igualmente elogiar um mutilado porque seus pés não estão sujos" (53).

E Leys ainda cita Lu Hsün, o grande "psiquiatra cultural" moderno da China, para indicar o modo correto de um ocidental reagir à China de hoje:

"Assim, se fosse possível hoje encontrar um estrangeiro que, embora admitido ao banquete chinês, não hesitasse em arengar em nosso nome contra o atual estado da China, a este eu chamaria um homem verdadeiramente honesto, um homem verdadeiramente admirável" (54).

Não precisamos aceitar o juízo de Leys ou o que ele denomina seu "sarcasmo estéril" (55) como base para considerar a China maoísta ou a cultura maoísta. Nesse assunto pode Leys ter tantos preconceitos como qualquer outra pessoa. Por isso, uma maneira de superar ou desviar todos os estereótipos na avaliação ocidental da China e de sua cultura, passada e presente, consiste em ouvir o que o atual povo chinês do Continente tem dito acerca das mesmas. O que eles têm dito pode servir, se para nada mais, ao menos como ponto de referência para nós. Neste caso, alguns recentes jornais murais aparecidos na Praça Tienanmen (paz celestial) em Pequim podem derramar alguns raios de luz sobre nós. Um "Manifesto" redigido por um grupo chamado Ch'i-menq She (Sociedade Iluminada) e afixado a 24-11-1978 declarou seus 12 artigos de fé como linhas-mestras para realizar a "democracia e os direitos humanos" na China. Transcrevemos apenas dois deles:

"Passaram para sempre a sociedade feudal e o país ditatorial do Ch'in Shih Huang-ti (o primeiro Imperador da dinastia Ch'in, 221-207 a.C.). A cega veneração do Oriente deve ser rejeitada; e como já não somos mais 'manequins', devemos lançar um ataque em grande escala contra os restos do fascismo ditatorial".

E:

"Existem atualmente duas Grandes Muralhas. Uma foi construída para impedir a invasão (da China) pelos inimigos de fora. A outra é a Grande Muralha espiritual levantada pelos filhos e netos do Ch'in Shih Huang-ti para proteger seu sistema ditatorial... Quanto a esta, deve ser demolida" (56).

Como verdadeiros herdeiros da tradição e cultura chinesas, a voz destes descendentes dos Han no século XX deve, a meu ver, ser tomada a sério por qualquer observador ocidental da China, prescindindo de suas próprias inclinações em relação à China e à cultura chinesa.

Por último, diremos também algumas palavras acerca da discussão pelo Ocidente acerca do legado do desenvolvimento científico chinês. A meu ver, as interpretações ocidentais acerca do fracasso da China em desenvolver a ciência, a modernização ou o capitalismo são todas explicações úteis. Mas nenhuma das interpretações dá uma resposta cabal a esse fracasso. Acredito que a permanente preocupação dos letrados chineses em procurar carreira e fortuna no oficialismo chinês passando pelos exames públicos para o serviço civil pode ter exaurido as melhores energias desta classe. Além do mais, seu engajamento diário no que Metzger chamou de fins menos transformadores - tais como shih (poesia) shu (estudo científico dos assuntos filosóficos, fonológicos e

textuais), ch'in (música), hua (pintura) - consumiram também o resto de suas energias. Essa dupla busca diária dos letrados chineses provavelmente retardou, mais que qualquer outra coisa, o desenvolvimento da ciência, modernização e capitalismo na China. Na minha opinião, essa dupla busca deveria merecer muito maior atenção do que a que recebeu seja na teoria de Weber sobre a ética protestante ou na ilustração de Metzger sobre o "dilema" confuciano como meio de explicar por que a China não conseguiu igualar-se ao Ocidente no desenvolvimento da ciência, modernização e capitalismo.

Notas:

1. Os melhores estudos sobre a obra dos jesuítas na China, em língua inglesa, são: A. H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin*, Berkeley-Los Angeles 1942; G. H. Dunne, *Generation of Giants*, Notre Dame, Indiana 1962; D.W. Treadgold, *The West in Russian and China*, vol. 2; *China, 1582-1949*, Nova Iorque 1973, p. 1-34. Entre o material em chinês, cf. Fang Hao liu-shih tzu-ting kao (Obras completas de Mauro Fang Hao, rev. e edit. pelo autor por ocasião de seu 60º aniv.), Taipei 1969.
2. Ch' en Shou-i, *Ming-mo Ch'ing-ch'u Yeh-ssu hui shih ti ju-chiao kuan chi ch'i fan-ying* (As idéias dos jesuítas sobre Confúcio no fim do período Ming e começo do período Ch'ing e suas repercussões), em Kuo-li Pei-ching ta-hsüeh kuo-hsüeh chi-k'an (Publicação trimestral de estudos chineses da Universidade Nacional de Pequim), vol. 5, fasc. 2, p. 1-10.
3. *Ibid.*, p. 14-31.
4. W. Franke, *China and the West*, Nova Iorque 1967, p. 48.
5. Fang Hao, *op. cit.*, p.205-206; D. W. Treadgold, *op. cit.*, p. 30-34.
6. D. E. Mungello, *Leibnitz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu 1977, p. 116-117.
7. *Ibid.*, p. 72-75.
8. D. W. Treadgold, *op. cit.*, p. 43.
9. *Ibid.*, p. 61.
10. P.R. Bohr, *Famine in China and the Missionary*, Cambridge, Mass. 1972, p. 158.
11. D. W. Treadgold, *op. cit.*, p. 56-65.
12. *Ibid.*, p. 43, 60-62.
13. *Ibid.*, p. 230, 138.
14. N. Cameron, *Barbarians and Mandarins*, Chicago 1970, p. 408.
15. M. Weber, *The Religion of China*, Nova Iorque 1977; cf. especialmente a Introdução de C. K. Yang a esta reimpressão.
16. T. A. Metzger, *Escape from Predicament*, Nova Iorque 1977, p. 197.
17. *Ibid.*, p. 204, 127-134, 161-165.
18. *Ibid.*, p. 234-235.
19. *Ibid.*, p. 239.
20. *Ibid.*, p. 15.
21. *Ibid.*, p. 6, 7, 11, 30, 221-222.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 54-55.
24. *Ibid.*, p. 54.
25. *Ibid.*, p. 59-60.
26. *Ibid.*, p. 231.
27. R. Dawson (ed.), *The Legacy of China*, Londres 1964, p. 234-241.
28. S. Nakayama e N. Sivin (ed.), *Chinese Science*, Cambridge, Mass. 1973, p.39-40.
29. R. Dawson, *op. cit.*, p. 257.
30. L. S. Feuer, *The Scientific Intellectual*, Nova Iorque 1963, p. 240-242.
31. Nakayama e Sivin, *op. cit.*, p. XXVII, 62.
32. *Ibid.*, p. 33-34.
33. L. S. Feuer, *op. cit.*, p. 243-252.
34. *Ibid.*, p. 252-253.
35. Chang Ch'in - shih (ed.), *Kuo-nei chin-shih-nien-lai chih tsung-chiao ssu-ch'ao* (A corrente de pensamento religioso na China durante a década passada), Pequim 1927, p. 147-154.
36. N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Nova Iorque 1969, p. 151-152, 186-190.
37. H. Smith, *Transcendence in Traditional China*, em *Religious Studies* 2 (1967), fasc. 1-2, p. 187-188.
38. *Ibid.*, p. 188-191.
39. *Ibid.*, p. 192.

40. R. L. Whitehead, Christ, Salvation, and Maoism (ensaio apresentado na Conferência de Notre Dame sobre "China e Ocidente: A Dimensão Religiosa", 29-6 a 2-7 de 1977).
41. Ibid., p. 1-14.
42. J. Needham, Christian Hope and Social Evolution, em China Notes 12, fasc. 2 (primavera de 1974), p. 13-20.
43. W. van Etten Casey, S.J., Mao's China, em Holy Cross Quarterly 7, fasc. 1-4 (1975), p. 10.
44. C. C. West, Some Theological Reflections on China, em China Notes 14, fasc. 4 (outono 1976), p. 39.
45. West, Theological Reflections on China, II (ensaio difundido na Conferência de Notre Dame sobre "China e Ocidente"), p. 2-4.
46. Ibid., p. 4-7.
47. C. Lacy, A Response to "Christ, Salvation, and Maoism", em China Notes 15, fase. 4 (outono 1977), p. 7-10.
48. D.W. Treadgold, The Problem of Christianity in Non-Western Cultures: The case of China (palestra - diretriz pronunciada na Conferência de Notre Dame), p 12-16.
49. O exemplo mais célebre é K.A. Wittfogel, Oriental Despotism, New Haven, Conn. 1957.
50. H. Baudet, Paradise on Earth, New Haven, Conn. 1965, p. 74-75.
51. G.F. Hudson, Europe and China, Londres 1931, p. 313-329; W. Franice, op. cit., p. 59-65.
52. Hudson, op. cit., p. 270-290; H. Honour, Chinoiserie, Nova Iorque 1961.
53. S. Leys, Chinese Shadows, Nova Iorque 1977, p. 201.
54. Ibid., citado na página anterior ao Prefácio.
55. Ibid., p. 211.
56. The United Daily (Taipei, Taiwan), 26-11-1978. A história dessa Sociedade Iluminada foi divulgada por agências noticiosas japonesas em Tóquio.

Ficha técnica:

O texto aqui presente pertence ao livro de BOFF, L. (org.) *China e Cristianismo*. Petrópolis, ed. Vozes, 1978.

Os livros da Editora Shu são reproduções de textos e artigos já esgotados ou de domínio público. Sua distribuição é inteiramente gratuita. Caso haja reprodução ilegal desta obra fora de nossa página, ou cobrança pelo seu acesso, por favor, entre em contato conosco. editaru@bol.com.br